

La etnografía del Gran Chaco es amazónica. Los textos que componen la primera parte del libro nos muestran un conjunto de características de los pueblos chaqueños que se corresponden con lo que Carlos David Londoño (2012) ha denominado el "paquete amazónico": el foco en el cuerpo humano y sus elementos como matriz primaria de significado social, la existencia de un cosmos perspectivista mediado por relaciones con una alteridad peligrosa y potencialmente fecunda.

Dr. Juan Álvaro Echeverri (UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA)

Los artículos de la segunda parte muestran elementos de la afectividad como método, en claro contraste con la afectividad sólo como objeto, cosa que ha realizado en general la teoría antropológica. Para la antropología americanista, en particular para aquella de las sociedades de tierras bajas como las del Gran Chaco, la afectividad como método es particularmente adecuada. Si las categorías convencionales de la antropología no consiguen describir con precisión la sociología de estos colectivos y se piensa que tanto sus estructuras como su alma son inestables e inaccesibles, quizá el problema provenga del ángulo de aproximación. Pero tal como estos artículos muestran, al enfocar con la lente de la afectividad como método, los contornos borrosos se perfilan, las instituciones amorfas se dibujan y regularidades intensivas y modulares parecen emerger.

Dr. Alexandre Surrallés (CNRS, FRANCIA)

Los estudios de la tercera parte constituyen una excelente ilustración de que sólo combinando los métodos y las perspectivas de la antropología y la historia se podrá dar cuenta de las articulaciones recíprocas entre el ejercicio del poder y la cultura en la fábrica de las identidades sociales. Ellos son también una prueba adicional de que se está construyendo una antropología chaqueña dotada de un corpus historiográfico y etnográfico denso que le permite tomar distancia de los dos polos que han ido estructurando las reflexiones contemporáneas sobre las dinámicas socio-culturales en las Américas indígenas: el andino y el amazónico.

Dr. Guillaume Boccara (CNRS, FRANCIA)



Gran Chaco

ontologías, poder, afectividad



**Please don't
remove**

Editoras

Florencia Tola / Celeste Medrano / Lorena Cardin

E T H N O G R A P H I C A



ETHNOGRAPHICA

Es una colección que publica libros de disciplinas científicas cuyo método es la etnografía. La antropología, las etno-ciencias, la arqueología, la historia y la lingüística dedicada a pueblos indígenas basan parte de sus conocimientos en el trabajo de campo etnográfico. De las investigaciones etnográficas surgen, a su vez, muchas de las categorías y conceptos que cimentan y nutren los debates teóricos de dichas disciplinas.

ETHNOGRAPHICA publica trabajos de investigación inéditos de especialistas dedicados rigurosamente al estudio de pueblos indígenas americanos. Publica también textos escritos en colaboración entre indígenas e investigadores con miras a fomentar la etnografía simétrica y las investigaciones colaborativas. Esta colección es editada por Rumbo Sur y posee el aval institucional del *Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative* del *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) y del *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA).

Comité Científico

Dr. Guillaume Boccara
Dr. Edgardo Cordeu
Dr. Philippe Descola
Dr. Juan Álvaro Echeverri
Dr. Arturo Escobar
Dra. Celeste Medrano
Dr. Guillermo Mengoni
Dra. Cristina Messineo
Dr. Gustavo Politis
Dra. Mariela E. Rodríguez
Dr. Alexandre Surrallés
Dr. Marnio Texeira-Pinto
Dra. Valentina Vapnarsky
Dr. Eduardo Viveiros de Castro
Dr. Pablo Wright

Directora de la colección

Dra. Florencia Tola

Gran Chaco

ontologías, poder, afectividad

Editoras:

Dra. Florencia C. Tola
Dra. Celeste Medrano
Lic. Lorena Cardin

Referatos a cargo de:

Dr. Alexandre Surrallés
Dr. Guillaume Boccara
Dr. Juan Álvaro Echeverri

Aval institucional:

Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne
du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative
del Centre National de la Recherche Scientifique (EREA-CRNS)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Sociedad Argentina de Antropología (SAA)

Co-financian:

International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

UNESCO



Gran Chaco
ontologías, poder, afectividad

E T H N O G R A P H I C A

Dirección Colección

Florencia Tola

Antropóloga, Investigadora del CONICET y
Miembro asociado al CENTRO EREA del LESC, París

Dirección Editorial

Pablo Rey

Asociación Civil Rumbo Sur

Contacto

ethnographiccoleccion@gmail.com

© Asociación Civil Rumbo Sur
www.rumbosur.org.ar
rumbosurong@gmail.com

Diseño de colección
Pablo Rey

Tola, Florencia Carmen
Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad. / Florencia Carmen
Tola ; María Celeste Medrano ; Lorena Cardin. - 1a ed. - Buenos Aires :
Asociación Civil Rumbo Sur, 2013.
416 p. ; 15x21 cm.

ISBN 978-987-27338-6-5

I. Etnografía. 2. Antropología. 3. Pueblos Originarios. I. Medrano,
María Celeste II. Cardin, Lorena III. Título
CDD 305.8

Prohibida su reproducción total o parcial sin solicitar consentimiento.

E T H N O G R A P H I C A

Comité Científico

Guillaume Boccara

Antropólogo, Investigador del CNRS,
Ecole des hautes études en sciences sociales (CERMA)

Edgardo Cordeu

Antropólogo, Investigador Superior del CONICET,
Universidad de Buenos Aires

Philippe Descola

Antropólogo, Investigador del CNRS,
Laboratoire d'anthropologie sociale

Juan Álvaro Echeverri

Antropólogo, Profesor Asociado,
Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.

Arturo Escobar

Antropólogo,
University of North Carolina, Chapel Hill

Celeste Medrano

Bióloga y Antropóloga, Becaria post-doctoral del CONICET

Guillermo Mengoni

Arqueólogo, Investigador del CONICET,
Universidad de Buenos Aires

Cristina Messineo

Lingüista, Investigadora del CONICET,
Universidad de Buenos Aires

Gustavo Politis

Arqueólogo, Investigador del CONICET,
Universidad de La Plata

Mariela Eva Rodríguez

Antropóloga, Investigadora del CONICET,
Universidad de Buenos Aires

Alexandre Surrallés

Antropólogo, Investigador del CNRS,
Laboratoire d'anthropologie sociale

Marnio Texeira-Pinto

Antropólogo,
Universidad Federal de Santa Catarina

Valentina Vapnarsky

Lingüista, Investigador del CNRS,
Centro EREA del LESC

Eduardo Viveiros de Castro

Antropólogo, Museo Nacional
de la Universidad Federal de Río de Janeiro

Pablo Wright

Antropólogo, Investigador del CONICET,
Universidad de Buenos Aires

Bañado La Estrella (Formosa). Foto de Pablo Rey



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. Acortando distancias. El Gran Chaco, la antropología
y la antropología del Gran Chaco
FLORENCIA C. TOLA

11

PRIMERA PARTE

*Políticas chaqueñas de la naturaleza. Subjetivando la naturaleza
y territorializando la política*

PREFACIO. La etnografía del Gran Chaco es amazónica
JUAN ÁLVARO ECHEVERRI

41

Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto
de la *marisca* y la reivindicación política del territorio
FLORENCIA C. TOLA y VALENTÍN SUAREZ

45

Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los <i>qom</i>	77
CELESTE MEDRANO	

Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías <i>moqoit</i> del poder	103
ALEJANDRO MARTÍN LÓPEZ	

Violando derechos y removiendo muertos. El caso del Bañado La Estrella	133
MARINA MATARRESE	

SEGUNDA PARTE

Afectividad y relacionalidad. Aspectos de las socialidades chaqueñas

PREFACIO. Afectividad y relacionalidad	157
ALEXANDRE SURRALLÉS	

Los nuestros que están lejos, los otros que están cerca. El afecto, la comida y los clanes en la cotidianeidad de los <i>ayoreo</i> del Chaco boreal	161
ALFONSO OTAEGUI	

El suicidio <i>wichí</i> revisado	187
JOHN H. PALMER	

La expresión de la <i>Nostalgia wichí</i> a través de los <i>cantos-lamento</i> de las mujeres	213
GUADALUPE BARÚA	

Fuera del Chaco. Movilidad, afecto y género en los desplazamientos de familias <i>qom</i> a la ciudad de Buenos Aires	231
ANA VIVALDI	

TERCERA PARTE

En la intersección. Reflexiones en torno a la alteridad

PREFACIO. Cultura, identidad y poder en la(s) historia(s)	257
GUILLAUME BOCCARA	

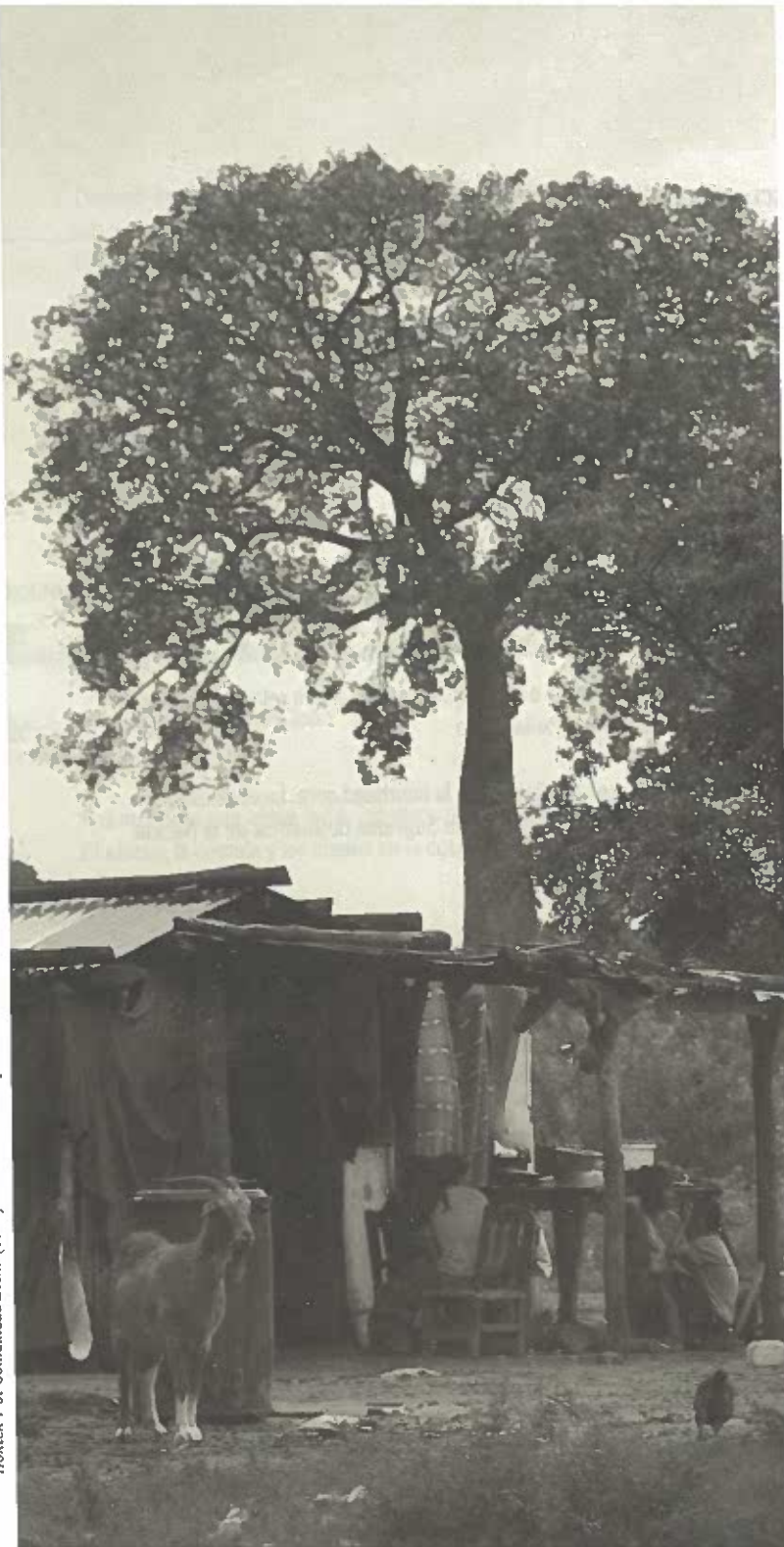
Los dos chamanes y el dueño del ganado. Narrativa y chamanismo entre los <i>angaité</i> del Chaco paraguay	269
RODRIGO VILLAGRA CARRÓN	

Entre la confianza y la sospecha. Representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionalización protestante	297
CÉSAR CERIANI CERNADAS	

Entre la historia y la experiencia. Análisis de un relato de vida <i>qom</i>	321
FLORENCIA C. TOLA y PAOLA CÚNEO	

Construcciones en disputa de la identidad <i>qom</i> . La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación	361
LORENA CARDIN	

REFERENCIAS	385
COLABORADORES	414



INTRODUCCIÓN

Acortando distancias. El Gran Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco

Florencia C. Tola

En 2011 un líder político *gom* se encontraba junto con otros indígenas cortando una de las avenidas más importantes de la ciudad de Buenos Aires apoyado por agrupaciones, intelectuales y activistas. Unos meses antes, la policía de su provincia había arremetido con violencia contra integrantes de su comunidad que desde hacía meses venían cortando una ruta nacional para hacer oír sus reclamos territoriales que no tenían respuesta por la vía administrativa. En el “acampe *gom*” de la Avenida 9 de Julio y la Avenida de Mayo, ante un grupo de estudiantes de la carrera de Antropología y el público en general este reconocido líder expresó que los *gom* luchaban por el territorio y por los seres no-humanos que lo habitan. Conversando sobre esto con otro pensador y líder *gom*, él no dudó en expresar: “luchamos por *no'ouet* (dueño no-humano del monte), por *veraic* (dueño no-humano de los peces), por *'araxanaq late'e* (madre no-humana de las víboras)”.

Este libro se propone brindar un panorama actualizado —aunque no exhaustivo— de las investigaciones etnográficas entre diversos grupos indígenas del Gran Chaco (particularmente de Argentina y Paraguay) realizadas por antropólogos, etnobiólogos, etnoastrónomos y lingüistas contemporáneos formados en academias argentinas, francesas, inglesas y escocesas. Específicamente, la compilación explora las formas chaqueñas de articulación y conceptualización de la naturaleza y la política, aspectos diversos de las socialidades chaqueñas (afectividad, convivialidad, *relatedness*) y las características de las articulaciones que los indígenas de esta región han elaborado entre sus sociocosmologías y las de actores no-indígenas arribados al Gran Chaco (misioneros, agentes estatales, criollos, etc.).

Una reflexión de índole histórica y otra de carácter teórico se encuentra en la base de esta iniciativa. La primera concierne la historia de la etnografía chaqueña, particularmente el modo en que el Gran Chaco se fue constituyendo como un área de estudio; y la segunda remite al desarrollo de determinadas temáticas y categorías analíticas que permiten una aproximación renovada a los problemas antropológicos chaqueños.

El Gran Chaco y sus grupos indígenas

El Gran Chaco sudamericano (del quichua *chacu*, 'territorio de caza') constituye una vasta llanura semi-árida que se extiende sobre parte del norte de Argentina, del este de Bolivia, del oeste de Paraguay y del sur de Brasil, a lo largo de un millón de kilómetros cuadrados. Esta región se halla delimitada por los ríos Paraná y Paraguay hacia el este, por la pre-cordillera de los Andes hacia el oeste, por los llanos de Chiquitos y la meseta del Mato Grosso hacia el norte y por la cuenca del río Salado hacia el sur, representando una transición hacia la Pampa argentina. El Gran Chaco se divide en tres subregiones según el gradiente pluviométrico de este a oeste: el Chaco Húmedo en su porción oriental, el Chaco Central y el Chaco Seco en su porción occidental¹. Comprende además un mosaico de ecosistemas, aunque predomina el bosque subtropical seco (en el Oeste) y sub-húmedo (en el Este), adaptado a una marcada estacionalidad en las precipitaciones².

El Gran Chaco está constituido por estepas halófitas, vegetación hidrófita en grandes áreas de inundación, palmares y sabanas edáficas o inducidas por desmontes (cf. Cabrera y Willink 1980; Ginzburg y Adámoli 2006). Las comunidades arbóreas más destacadas son los quebrachales (dominado por *Schinopsis lorentzii*, *S. balansae* y *Aspidosperma quebracho blanco*), los algarrobales (dominados por distintas especies del género *Prosopis*), los chañarales (dominados por *Geoffroea decorticans*), los mistolares (dominados por *Ziziphus mistol*) y los duraznilares (dominados por *Ruprechtia triflora*). Se encuentran más de tres mil cuatrocientas especies de plantas de las cuales aproximadamente cuatrocientas son endémicas (The Nature Conservancy et al. 2005). La fauna, por su parte, presenta una amplia variedad de especies de felinos tales como el gato montés (*Oncifelis geoffroyi*), el tigre o yaguararé (*Panthera onca*) y el puma (*Puma concolor*); de edentados como el oso hormiguero gigante (*Mirmecophaga tridactyla*) y armadillos (*Chaetophractus villosus*, *Dasyus* spp., entre otros), chanchos de monte (*Pecari tajacu*, *Tayassu pecari* y *Catagonus wagneri*), el ñandú o avestruz americana (*Rhea americana*), así como especies de peridices, garzas (*Egretta alba*), la cigüeña (*Ciconia maguari*), patos y diver-

¹ Se identifica asimismo al Chaco boreal al norte del río Pilcomayo; al Chaco central entre el río Pilcomayo y el Bermejo y al Chaco austral al sur del Bermejo

² Para una descripción actualizada de los ecosistemas, la flora y la fauna chaqueña, cf. GINZBURG y ADÁMOLI (2006); TORRELLA y ADÁMOLI (2005) y MORELLO et al. (2009).

sos pájaros, entre muchos otros mamíferos y aves. Algunos reptiles representativos de la región son las serpientes yarará (*Bothrops* spp.), coral (*Micrurus corallinus*) y cascabel (*Crotalus durissus*), el yacaré (*Caimán latirostris chacoensis* y *Caiman crocodilus yacare*) y la iguana (*Tupinambis teguixin*). También se hallan presentes numerosas especies de anfibios e invertebrados (cf. Canevari y Balboa 2003; Di Giacomo y Krapovickas 2005; Canevari y Vaccaro 2007; Medrano et al. 2011).

En el Gran Chaco viven alrededor de doscientos cincuenta mil indígenas que pertenecen a más de diecinueve grupos étnicos que hablan diecinueve lenguas, agrupadas en seis familias lingüísticas: Guaycurú³ (*toba/qom*, *pilagá*, *toba-pilagá*, *mocoví* y *caduveo*)⁴, Mataco-mataguaya (*mataco/wichí*, *chulupi/hivaklé*, *chorote* y *maká*, Tupiguaraní (*chiriguano/avá*, *tapiete*, *chané*, *isoseño/guaraní*, *guaraní occidental*), Enlhet-enenlhet⁵ (*enxet/lengua*, *enlhet*, *angaité*, *sanapaná*, *guaná* y *toba-maskoy/enenlhet*) y Lule-vilela (*vilela/chunupí*). A pesar de su diversidad, los grupos indígenas chaqueños comparten rasgos socioculturales y lingüísticos. Desde el punto de vista lingüístico, en los últimos años estudios histórico-comparativos y tipológico-comparativos han remarcado las semejanzas fonológicas y morfosintácticas entre lenguas de la misma familia y aun entre lenguas de familias diferentes (Messineo et al. 2010: 8-9)⁶. En términos sociológicos, a los grupos chaqueños los une una tradición cazadora-recolectora, formas comunes de organización sociopolítica y aspectos de sus sociocosmologías. Desde la época precolombina, la mayoría de estos grupos practicaba una economía nómada o semi-nómada basada en la caza, la pesca, el meleo y la recolección. Varios autores coinciden en que la unidad básica de la organización social chaqueña fue la *banda*. Las bandas estaban constituidas a partir de la unión de varias familias extensas cuyos miembros estaban inscritos en un entramado de alianzas que los incluía a casi todos (cf. Cordeu y de los Ríos 1982; Braunstein y Miller 1999). Estas bandas se desplazaban por territorios más o menos definidos al ritmo de los ciclos ecológicos. Las *tribus*, en cambio, son definidas por la literatura de la región como unidades políticas menos localizadas que agrupaban a varias bandas

³ FABRE advierte, siguiendo a Colini (1945b: 249 citado en FABRE 2006, última modificación 22/11/12) que el término *guaycurú* poseía en los comienzos un uso genérico y refería a diversos grupos indígenas del Chaco.

⁴ Según CENSABELLA (1999: 61), la lengua *mbayá* de la familia lingüística *guaycurú* es una lengua extinta. La autora refiere que los *caduveo* que hablan en la actualidad el *caduveo* del estado de Mato Grosso do Sul serían sus descendientes.

⁵ Sobre esta familia, cf. KALISH y UNRUH (2004).

⁶ "Por ejemplo, la armonía vocálica (Gerzenstein y Gualdieri 2003) y la palatalización de las consonantes coronales (Gerzenstein 1994; Messineo 2003) es un fenómeno fonológico compartido por las lenguas *guaycurúes* y las *mataguayas*. En cuanto a su estructura morfosintáctica, las lenguas chaqueñas exhiben rasgos comunes, algunos no hallados en otras lenguas del mundo, como es el sistema de clasificadores nominales mixtos que amalgama posición y deixis. Así también, la tendencia a la aglutinación, la marcación en el núcleo, la distinción de posesión alienable / inalienable y el alineamiento gramatical agentivo son rasgos tipológicos compartidos por algunas de estas lenguas" (MESSINEO et al. 2010: 8-9).

en torno a una misma variante dialectal y a relaciones de parentesco (cf. Karsten 1932:45; Cordeu y de los Ríos 1982: 163; Braunstein 1983a: 24).

Con la ocupación de sus territorios por fuerzas militares a partir de finales del siglo XIX y la colonización subsiguiente, los indígenas chaqueños fueron violentamente forzados a instalarse de forma sedentaria en comunidades agrícolas y a trabajar en obras madereros e ingenios azucareros. A principios del siglo XX se crearon misiones religiosas y reservas estatales con miras a sedentarizarlos, enseñarles las labores agrícolas y transformarlos en mano de obra barata para los asentamientos de colonos y estancias. En la actualidad, varios de los indígenas chaqueños practican la agricultura, trabajan como asalariados y viven en comunidades rurales y urbanas del Gran Chaco.

Los autores reunidos en esta compilación se refieren indistintamente a los grupos con los que trabajan (*toba, matak, pilagá, mocoví, ayoreo, enxet y angaité*)⁷ con los vocablos *indígena* y *aborigen* (exceptuando a Matarrese, Parte I nota 152). Asimismo, la mayoría de ellos hace un uso indiferenciado de los nombres con los que los grupos chaqueños se denominan a sí mismos y a los otros. Es decir, si en las primeras etnografías de la región los antropólogos se referían a un Chaco poblado por grupos *chulupi, moro, matak, chamacoco* y *toba*, en la actualidad predomina referirse a ellos como *nivaklé, ayoreo, wichí, ishí y gom* respectivamente (cf. Richard 2011)⁸. Adherimos con la lectura sugerente de Nicolás Richard acerca de la imbricación mutua entre “la evolución de los nombres y la de las realidades sociológicas que ellos designan” (2011: 207, traducción nuestra). Es con base en esta relación que el autor propone que “las transformaciones en el tejido etnónimo traducen evoluciones profundas en el agenciamiento social e histórico de las poblaciones indígenas del Chaco” (*ibid.*, traducción nuestra)⁹.

⁷ A pesar de que varios de los términos de grupos (gentilicios, etnónimos, etc.) se hayan castellanizado (*ayoreo, toba, wichí*), a lo largo de esta compilación los nombres de los grupos serán escritos en bastardillas ya que pertenecen a otra lengua o poseen una raíz en una lengua que no es el español. Siguiendo el mismo criterio, hemos optado por no agregarles la marcación del plural del español salvo cuando se escriben como adjetivos.

⁸ Cabe destacar que los *toba*, los *pilagá* y los *mocoví* se autodenominan *gom* y forman parte de un *continuum* desde el punto de vista lingüístico y cultural (Messineo 1990-1991). El término *gom* deriva del pronombre personal de la primera persona plural y designa una posición relacional. Dicha posición abarca, en un sentido restringido, a quienes hablan una misma lengua y comparten ciertas prácticas y representaciones. Si bien los *toba (gom)* singularizan a los diferentes grupos indígenas vecinos y a los de otras regiones, en un sentido amplio, *gom* es utilizado también para designar a los indígenas en general. Por su parte, *toba* es la designación oficial de quienes se denominan a sí mismos *gom*. Sin embargo, desde hace unos años, los *toba* de algunas comunidades y de cierta generación son quienes más han difundido su deseo de ser llamados con el término *gom* más que con el de *toba*, dejando así a los *pilagá* y a los *mocoví* fuera de la inclusión dentro de este término, al menos en la esfera política nacional. *Toba* no corresponde a una autodesignación sino a un nombre de origen *guaraní* que significaba “frentones”. Este término hacía referencia a la costumbre, hoy en desuso, de depilarse las cejas (BALMORI 1957).

⁹ Sobre el tema de las denominaciones étnicas, cf. COMBÈS (2006).

En 2011, con el apoyo de la UNESCO y la IESALC, las compiladoras de este libro realizamos un proyecto de investigación entre los *gom* del centro-sur de la provincia de Formosa, en el Chaco argentino. Dicho proyecto tuvo como eje la cuestión territorial y la historia oral. En él nos propusimos relevar los usos territoriales de tres comunidades *toba* a través del registro de la historia oral de sus pobladores. Esto incluyó un relevamiento de las historias genealógicas, de los recursos naturales utilizados, de las vinculaciones con la flora y la fauna así como con los seres no-humanos, un relevamiento de la situación dominial de los territorios indígenas y de relatos históricos sobre las antiguas unidades sociales. Si bien en un principio pensábamos publicar los resultados de dicho estudio, concluimos que sería más provechoso para la etnografía chaqueña y amerindia en general editar una compilación que tratara algunos de los temas abordados en nuestro proyecto pero no solo entre los *toba* sino entre diversos grupos chaqueños y desde la perspectiva de antropólogos contemporáneos dedicados al estudio de dichas problemáticas.

“La región aún tan mal conocida”¹⁰: ¿marginalidad regional y académica o “posición original”?

En Argentina, el Gran Chaco se fue constituyendo como un área de estudio durante la última década del siglo XIX y comienzos del XX cuando la naciente antropología sociocultural iniciaba sus investigaciones etnográficas (Samuel A. Lafone Quevedo, Robert Lehmann-Nitsche) enmarcadas dentro de la antropología física, la lingüística y las ciencias naturales. Por aquellos años, la recientemente creada Universidad de Buenos Aires (1903), el Museo Etnográfico de la misma Universidad y la Universidad de La Plata fueron las instituciones que impulsaron las mencionadas investigaciones¹¹. Durante las primeras décadas del siglo XX, científicos europeos —originalmente escandinavos (Erlan Nordenskiöld, Eric von Rosen, Rafael Karsten)— realizaron expediciones antropológicas a la zona del río Pilcomayo y a la frontera con Bolivia¹².

¹⁰ Esta frase es una traducción de la forma en que River se refería al Chaco hacia 1911 en una nota publicada en el *Journal de la Société des Américanistes* de París, acerca del Vocabulario Chorote recopilado por LEHMANN-NITSCHKE en 1906 y publicado por la *Revista del Museo de La Plata* en 1910. River escribe así: “grâce aux recherches de notre savant collègue, un des problèmes linguistiques de la région encore si mal connue du Chaco, se trouve ainsi résolu [...]” (1911: 335, énfasis nuestro). River se refería a la clasificación de la lengua *chorote* dentro de la familia lingüística *Mataco-mataguaya*.

¹¹ Agradezco a Edgardo Cordeu por su lectura atenta a este breve recorrido por la historia de la antropología chaqueña. Asimismo, deseo agradecer a Celeste Medrano, Paola Cúneo, Ana Carolina Hecht, Luis Vuoto, Isabelle Combès, Cristina Messineo por la generosidad con la que colaboraron conmigo brindándome información que me fue muy útil para realizar el mismo.

¹² Estos fueron coetáneos del zoólogo, político e historiador argentino LYNCH ARRIBÁLAGA quien fuera Director de la Reducción de Napalpí y quien, en 1924, escribiera un compendio bibliográfico sobre Chaco y Formosa. Sobre una historia de los estudios comparativos en el Gran Chaco y sobre los antropólogos europeos del período “clásico”, cf. COMBÈS *et al.* (2009).

Durante la primera mitad del siglo XX, Alfred Métraux fue uno de los etnógrafos más influyentes en los estudios antropológicos de la región. Tal como define el antropólogo argentino José Braunstein, el trabajo del etnógrafo suizo-argentino “no es solo un trabajo de etnografía, sino también de antropología aplicada, de etnohistoria [...]” (Monnier 2003: 136, traducción nuestra). La etnografía de Métraux es una etnografía “auténtica” en la medida en que “sirve para conocer al otro y para intercambiar mensajes con él, [...] es una traducción recíproca de discursos poseedores de significaciones cruzadas” (*ibid.*, traducción nuestra). Luego de la partida de Métraux el mismo año en que publica en el *Journal de la Société des Américanistes* (1933) un artículo en el que se proclama contra la violencia y el racismo hacia los indígenas chaqueños, fue “el turno de los académicos argentinos de reinventar la etnografía de la región” (Gordillo 2006: 238).

En el momento de la “institucionalización de la antropología” (Gordillo 2006: 238), Enrique Palavecino —influido por el trabajo de Métraux durante los años en que éste fue el Director del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán (1928-1933)— se consolidó como “una de las figuras principales de la antropología del país” (Gordillo *ibid.*). En tanto que el primer etnógrafo chaqueño argentino, desde la década del 30 Palavecino realizó estudios sobre temas clásicos (mitología, chamanismo, prácticas corporales, rituales funerarios) entre los indígenas de las provincias de Formosa y Salta. Asimismo, mientras fue director del Museo Etnográfico (1958-1959) cuestionó la discriminación hacia las comunidades indígenas.

Hacia los años 60, los antropólogos argentinos comenzaron a “analizar cambios en la organización social e identidad de grupos indígenas contemporáneos, siguiendo una tendencia que cobraba ímpetu en las antropologías de los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia” (Gordillo 2006: 241). Tal es así que Edgardo Cordeu y Esther Hermitte, doctorados respectivamente en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad de Chicago, investigaron aspectos del cambio cultural (*cf.* Cordeu 1967) así como la integración de los indígenas al Estado argentino (*cf.* Hermitte y equipo 1995). Por esos años, Leopoldo J. Bartolomé, doctorado en la Universidad de Wisconsin (Gordillo *ibid.*: 243), realizó trabajo de campo ya no en las comunidades distantes de los frentes de colonización, sino en barrios urbanos *tobas* de la provincia de Chaco (*cf.* Bartolomé 1969, 1970, 1971). Por la década del 60 emerge también la figura de Martínez Crovetto, ingeniero argentino que, entre el 60 y el 70 publica los primeros trabajos sobre etnobotánica *toba* (1964, 1971), mitología y chamanismo (1975, 1976, 1972-1978)¹³.

Por su continuidad en la región, su dedicación inagotable al Chaco y su extensa producción, Cordeu se convirtió en el antropólogo chaqueño de mayor peso de su gene-

ración, junto con la antropóloga Alejandra Siffredi. Desde una perspectiva estructuralista influenciada por las obras de Paul Ricoeur y de Claude Lévi-Strauss, Cordeu y Siffredi abordaron cuestiones históricas y culturales en escritos que se han convertido, desde hace ya varias décadas, en pilares de la antropología de la región. Con el correr de los años sus producciones se diversificaron y no se concentraron solo en el Chaco argentino sino que trataron temas religiosos, mitológicos, narrativas históricas así como dimensiones interétnicas entre los *toba*, los *chamacoco*, los *chorote* y los *nivaklé* del Chaco paraguayo.

A partir de la década del 60, comienza a afianzarse la figura del antropólogo italiano Marcelo Bórmida en la antropología argentina y, especialmente, en la etnografía chaqueña. Sus intereses teóricos, menos ligados al devenir histórico de los indígenas que a su “consciencia mítica” (Bórmida 1969), marcan un giro en los estudios de la época. La llamada por él “etnología fenomenológica” es una apropiación un tanto particular de la fenomenología de Edmund Husserl, que contiene como metodología la propuesta de reducir o “poner entre paréntesis” la subjetividad del propio investigador a los fines de captar la “esencia” de una cultura que, en términos generales, residiría en su mitología¹⁴. La mayor parte de la producción de Bórmida fue publicada en *Scripta Ethnologica*; revista del Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA). El CAEA fue un centro fundado por él hacia la década del 70 y reunió a sus principales discípulos¹⁵. Tras la muerte del maestro, los antropólogos formados por Bórmida diversificaron gradualmente sus intereses teóricos y sus perspectivas metodológicas así como los temas de investigación.

En 1983, Braunstein —influido por la antropología lingüística norteamericana— publica un texto ya clásico en el que propone un análisis de la estructura social y del parentesco de varios grupos indígenas de la región (1983a). En sus investigaciones sucesivas se centra en dimensiones de la historia de los grupos indígenas, de sus relaciones interétnicas y se dedica a la creación de una “carta étnica” regional que refleje los patrones de residencia y movilidad de los grupos chaqueños, así como sus interacciones antes de la conquista del Chaco a fin de comprender la distribución actual derivada de la colonización y el subsiguiente proceso de sedentarización¹⁶. Por su labor ininterrumpida, su experiencia de campo y su extenso conocimiento, Braunstein constituye otro de los grandes referentes en los estudios chaqueños de antropología (específicamente, organización social y parentesco), etnohistoria y lingüística.

¹⁴ Para una mirada crítica y detallada de los supuestos teóricos de Bórmida, *cf.* GORDILLO (2006, capítulo 10).

¹⁵ *Cf.* DE LOS RÍOS (1976, 1978-1979), BRAUNSTEIN (1974, 1976), MASHINSNEK (1976), IDOYAGA MOLINA (1976-1977, 1978-1979), TOMASINI (1978-1979), CALIFANO (1973), DASSO (1989). Varios de estos antropólogos continuaron sus investigaciones hasta la actualidad entre los *pilagá*, los *nivaklé* y los *wichí*, principalmente.

¹⁶ En la década del 80 se destaca también la figura de TERAN, antropólogo de la Universidad Nacional de Rosario, que se dedicó, entre otras cosas, a la recopilación y análisis de la narrativa oral de los indígenas chaqueños (1988b), al estudio de los gentilicios (1984) así como a la vinculación entre historia, mito y mesianismo (1988a).

¹³ La etnobotánica chaqueña se consolida como disciplina en el país gracias a la labor minuciosa y continua del etnobotánico paraguayo Pastor Arenas, radicado en Argentina (1981, 2003). Desde la perspectiva etnobiológica, sus discípulos, Gustavo Scarpa, Gustavo Martínez y Eugenia Suárez, continúan desarrollando diversos aspectos de las relaciones de los *chorote*, los *toba* y los *wichí*, con su entorno natural.

Luego de la evangelización como estrategia de conquista en el Chaco, la resignificación del discurso evangélico en función de la cosmología indígena fue central en una de las corrientes antropológicas surgida también a partir de los años 70. El misionero y antropólogo norteamericano Elmer Miller (1979) se interesó por el chamanismo y el pentecostalismo *toba*. Desde una perspectiva culturalista y funcionalista, Miller abordó las dimensiones espirituales del chamanismo y los factores históricos de aceptación del pentecostalismo en el Chaco argentino.

Miller y previamente Braunstein fueron los maestros del antropólogo argentino Pablo Wright, doctorado en 1997 en la Universidad de Temple, quien en 1981 se recibió en la Universidad de Buenos Aires con una tesis de licenciatura sobre el sueño entre los *toba*¹⁷. A partir de entonces, las investigaciones de Wright —enmarcadas en una perspectiva simbólica y fenomenológica— imprimen un nuevo giro a los estudios chaqueños. Él propone una visión postcolonial de la ontología *toba* y un estudio del evangelismo indígena (*el Evangelio*) entendido como un marco religioso y ritual derivado de la conjunción del pentecostalismo y del chamanismo (2002, 2008). Sus trabajos son pioneros en los estudios sobre ontología y dan comienzo a nuevas perspectivas que, en diálogo con las etnografías amerindias, abordan las nociones de cuerpo, persona y humanidad e intentan evitar los riesgos causados por las proyecciones de categorías occidentales a las realidades estudiadas.

Dentro de la generación de Wright (o inmediatamente posterior) se destacaron asimismo Patricia y Luis Vuoto, Marcela Mendoza, María Isabel Balducci, María Cristina Dasso, Néida Morita Carrasco, Guadalupe Barúa, Javier Rodríguez Mir y Ana María Spadafora. Tanto Patricia y Luis Vuoto como Marcela Mendoza se graduaron en 1981 bajo la dirección de José Braunstein, habiendo realizado en 1979 junto con María Isabel Balducci sus primeras investigaciones de campo entre los *toba* de Misión Tacaaglé. Ese mismo año, los hermanos Vuoto se trasladaron a la Universidad Nacional de Tucumán. Sus primeras áreas de investigación fueron la etnobotánica (cf. Vuoto P. 1981, 1999) y la etnozootología de los *toba* (del subgrupo *tacshic*) (cf. Vuoto L. 1981a, 1981b)¹⁸. Barúa, por su parte, se recibió como antropóloga en 1982 y durante esos años comenzó a hacer trabajo de campo entre los *wichí*, bajo la dirección de Cordeu. Dasso y Carrasco se dedicaron también al estudio de los *wichí*, mientras que Mendoza se concentró en los *toba-pilagá*; el mismo grupo estudiado por Métraux y posteriormente por el antropólogo argentino Gastón Gordillo¹⁹.

¹⁷ “Análisis hermenéutico de los sueños de una comunidad Toba-Taksék de la provincia de Formosa” (Wright 1981). Tesis dirigida por José Braunstein, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

¹⁸ En el año 1980, los alumnos de Braunstein interesados por el estudio de las sociedades chaqueñas participaron, junto con Pastor Arenas —padre de la etnobotánica chaqueña— en un seminario de lingüística *toba* dictado por el lingüista Salvador Bucca.

¹⁹ John Palmer, por su parte, es un antropólogo inglés que no se formó en Argentina con los mencionados maestros pero que reside desde hace varios años en Argentina y cuyas investigaciones sobre la sociedad y

A finales de los años 80 comenzaron a desarrollarse en la Universidad de La Plata y de Rosario investigaciones que, siguiendo la línea del pionero trabajo de Bartolomé, analizaron las migraciones internas de los indígenas chaqueños en el contexto nacional y las formas en que se construye la identidad étnica (cf. Tamagno 1988, 1992; Bigot 1990; Bigot *et al.* 1991, 1992)²⁰. También por esa década surgió una corriente que, bajo la influencia de la crítica marxista de la sociedad, se interesó por los mecanismos de dominación, los procesos político-económicos de expansión del capital y el proceso de proletarianización de los indígenas. A partir de la reinstauración del sistema democrático en 1983, antropólogos e historiadores (cf. Nicolás Iñigo Carrera 1979, 1983; Héctor Trinchero; Daniel Picinini y Gordillo 1992; Trinchero 1994; Trinchero y Juan Martín Leguizamón 1995, 1996) abordaron los procesos históricos que convirtieron a los grupos chaqueños en grupos subalternos, dominados por la sociedad nacional, proletarios marginados y mano de obra barata. Estos autores se centraron en la dimensión política de la colonización y describieron las consecuencias de ésta sobre la situación actual de los indígenas.

En términos generales y salvo contadas y valiosas excepciones (cf. Braunstein 1983a, Cordeu y de los Ríos 1982; Combès 2006; Richard 2011) no proliferaron trabajos etnográficos que tuvieran una mirada regional que contemplara las relaciones entre unidades sociales amplias²¹. Tampoco hubo, luego del intento del italiano Bórmida, una escuela de antropología argentina orientada al Gran Chaco y a encauzar los debates, las problemáticas y las metodologías. La ausencia de escuela es algo que en 1989 también fue referido por Thierry Saignes respecto del Chaco paraguayo y de la academia europea: “se sabe poco sobre el destino de otras sociedades del Chaco como los *toba*, los *mataco*, los *lengua*, los *chulupi* o los *choroti*. Su capacidad para enfrentar los nuevos desafíos de la convivencia nacional debería despertar más interés de nuestra parte. Ella nos compromete a forjar nuevas herramientas intelectuales para dar cuenta de estas recomposiciones identitarias. Resulta urgente retomar el diálogo comenzado por Métraux, Clastres o Sebag” (1989: 218, traducción nuestra)²².

el parentesco *wichí* se han tornado pilares de la antropología chaqueña (PALMER 2005). Ezequiel Ruiz Mora es uno de los primeros antropólogos formados con Wright que realizó sus investigaciones etnográficas entre los *toba* del este formoseño.

²⁰ Dentro de estos estudios, TAMAGNO (2001) se dedicó a analizar las migraciones de familias *gom* al Gran Buenos Aires y sus tempranas formas de organización. Estos temas la condujeron a abordar la memoria que emerge en los relatos de los tiempos antiguos así como por la forma que cobra la pertenencia étnica.

²¹ Principalmente los estudios se concentraron en comunidades particulares y en aspectos acotados y específicos de las mismas. Al respecto, RICHARD intentando explicar el motivo de la indiferencia de los especialistas chaqueños ante las transformaciones etnográficas ocurridas en menos de cuarenta años en la región, refiere que dicha transformación permaneció invisible a los ojos de los etnólogos en la medida en que su alcance requiere de una mirada de la región en su conjunto, hecho que implica “salir del marco monográfico —un etnólogo, un texto, un grupo” (2011: 206, traducción nuestra).

²² Esta situación es diferente para la antropología de la Amazonía, para la cual el artículo de OVERING (1977) y el volumen aparecido en *L'Homme* en 1993-1994 compilado por DESCOLE y TAYLOR fueron textos programáticos que preconizaron los lineamientos teóricos que orientarían la etnografía amerindia o

Al mismo tiempo que el Gran Chaco se fue conformando como un área de estudio, la pionera etnografía argentina sobre la región se fue constituyendo en torno a problemáticas y metodologías bien particulares e incluso desvinculadas de las cuestiones antropológicas que, por aquellos años, eran analizadas entre otras poblaciones indígenas del continente²³. En la década del 70, por ejemplo, el tema del cuerpo y la persona comenzó a imponerse en los estudios amazónicos en tanto temática central de la sociología indígena. Anthony Seeger, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro publicaron en 1979 un artículo en el que proponen que la noción de persona —y las conceptualizaciones sobre el cuerpo— es un camino central para comprender la organización social y la cosmología de los grupos amazónicos de manera articulada. Ellos sugieren que en las sociedades amazónicas las ideologías de la corporalidad y la persona funcionan como verdaderos principios de estructuración social. El concepto de persona operaría como una categoría analítica que permitiría articular fenómenos tan dispares como los rituales, el simbolismo de las sustancias corporales y el tratamiento estético del cuerpo; todos estos, temas que comenzaban a tratarse en las etnografías amazónicas y que en la etnografía chaqueña no constituían aún problemas etnográficos. “Estudios llevados en el Chaco durante las últimas dos décadas”, refiere Kathleen Lowrey aludiendo al autoaislamiento, “se leen como si ‘el giro interpretativo’, la emergencia del discurso de la ‘antropología reflexiva’ y los estudios críticos de los años 1980 y 1990 nunca hubieran existido” (2006: 30).

Los artículos de este libro, derivados de etnografías entre indígenas chaqueños evidencian que si bien los debates teóricos que se generaron en el Gran Chaco y en regiones como la Amazonía fueron diferentes y estuvieron desconectados, los “problemas” de los indígenas no difieren tanto de una región a otra. Es decir, la convivialidad como valor social, la idea de que las emociones circulan con los fluidos corporales, la metamorfosis como rasgo central de los regímenes corporales y del cosmos, la posibilidad de comunicación entre humanos, muertos, animales y espíritus, las formas de articular la política y la naturaleza, y la religión evangélica absorbida desde lógicas nativas comienzan,

textos que organizaron los trabajos etnográficos producidos en función de los paradigmas que orientaban las investigaciones de aquellas décadas en las que la etnografía amazonista se encontraba en pleno desarrollo. En la compilación de *L'Homme*, por ejemplo, se observa que las investigaciones sobre las configuraciones sociopolíticas amazónicas pasaron de considerar a estas últimas como “unidades tribales discretas” a tomarlas como “redes de relaciones dentro de conjuntos regionales coherentes” (Descola y Taylor 1993-1994: 23). Los textos que giran sobre la sociología amazónica se centraron en aspectos muy diversos de la misma (parentesco, instituciones como la amistad formal, modelos de humanidad, entre otros); aquellos centrados en la historia consideraron los cambios en las relaciones entre las sociedades indígenas y el entorno social y natural y, por último, otros trabajos ahondaron en las concepciones indígenas del lenguaje, los regímenes narrativos y la expresión de sí (*ibid.*: 23-24).

²³ Al respecto, Lowrey expresa que los dos puntos débiles de la antropología chaqueña son precisamente “su autoaislamiento y su pesadez” (2006: 30), refiriéndose con esto último a la “pesadez discursiva” de trabajos como los de Branislava Susnik, la “santa patrona” de los estudios chaqueños” (2006: 30 nota 6). En cambio, sus dos puntos fuertes son “su meticulosidad etnográfica y su potencial historiográfico” (*ibid.*) y su mérito principal “la atención simultánea a las influencias externas y la complejidad interna” (*ibid.*: 29).

durante las últimas décadas, a ser tematizados también entre las sociedades chaqueñas. Probablemente esto no solo se deba a que con las nuevas generaciones de antropólogos surgió una antropología argentina actualizada a partir de los debates contemporáneos de otras sociedades indígenas americanas²⁴, sino también al hecho de que esta nueva etnografía ha sido y es más sensible a percibir en *el campo* aspectos, relaciones y problemas que antes quedaban en la sombra al no ser considerados problemáticas antropológicas.

A las generaciones de chacólogos mencionadas, le sucedieron aquella conformada por Silvia Citro, Cesar Ceriani Cernadas, Florencia Tola, Diego Villar, Federico Bossert y Lorena Córdoba; y la de Ana Vivaldi y Valeria Iñigo Carrera. Si bien herederos de las corrientes teórico-metodológicas a grandes rasgos delineadas, varios de estos antropólogos formados tanto por Cordeu, Siffredi, Braunstein y Wright como por Trinchero y Gordillo han comenzado a abordar nuevas temáticas o a explorar, desde otras perspectivas teóricas, las realidades sociales chaqueñas. Coincidimos con Lowrey (2006) cuando observa que las perspectivas de los antropólogos actuales —aunque diversas— son sensibles tanto a las complejidades internas de las sociedades indígenas como a las influencias y relaciones con el exterior. Estas últimas generaciones y los antropólogos formados por ellas o por sus maestros²⁵ han comenzado a desarrollar temáticas tales como las relaciones entre los géneros, las *performances* corporales, la categoría de persona, el simbolismo animal, los cantos y la convivialidad, el parentesco, la cosmología, la etnoastronomía, el liderazgo, el clientelismo político, la perspectiva nativa de la historia, la economía y la inserción de los indígenas en los proyectos económicos regionales. Estos nuevos estudios se gestaron en diálogo no solo con las producciones locales, sino también con aquellas de otros países latinoamericanos, norteamericanos y europeos, y tienen presente los aportes generales de los debates contemporáneos de la disciplina así como las teorizaciones generadas en las últimas décadas para las poblaciones de las tierras bajas sudamericanas.

Continuando con el interés por la lingüística de Braunstein y de los artículos publicados durante años en diversos números de *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* (revista especializada editada por el Centro del Hombre Antiguo Chaqueño —CHACO—), desde hace algunos años algunos antropólogos han comenzado a trabajar también

²⁴ Antropólogos formados en las academias de Francia, Inglaterra y Escocia, investigaciones conjuntas entre etnógrafos de América Latina y Europa, traducciones al español de textos fundantes de ciertos debates contemporáneos y el acceso mayor a publicaciones de otros países han contribuido indudablemente a vincular las producciones antropológicas de ambos continentes.

²⁵ Nos referimos a Cecilia Gómez, Alejandro López (etnoastrónomo), Celeste Medrano (etnozoóloga), Alfonso Otaegui, Marina Matarrese, Cintia Rosso, Mariana Gómez y Lorena Cardín (la mayoría de ellos doctorados o por doctorarse). Desde el año 2006 varios de estos y de otros antropólogos creamos el *Seminario Permanente de estudios chaqueños* (spech) para debatir temáticas actuales de las investigaciones chaqueñas. En el Seminario han participado o expuesto sus resultados investigadores tales como E. Cordeu, J. Braunstein, G. Barúa, G. Gordillo, G. Scarpa, C. Ceriani, A.C. Hecht, S. Citro, T. Tacconi, E. Suárez, A. Vivaldi, M. Lorenzetti, C. Salamanca, D. Villar, L. Córdoba, entre otros.

de manera interdisciplinaria con lingüistas avocados a las lenguas chaqueñas (cf. Messineo, Dell'Arciprete, Cúneo y Hecht 2007; Braunstein y Messineo 2009; Messineo, Scarpa y Tola 2010)²⁶. Varios antropólogos y lingüistas trabajan asimismo interdisciplinariamente sobre problemáticas educativas vinculadas con las lenguas chaqueñas (cf. Acuña 2010; Unamuno 2011a, 2011b; Hecht 2010)²⁷. En los últimos años se generaron también innovadores trabajos en colaboración entre indígenas y antropólogos, lingüistas o etnobiólogos que renuevan las premisas mismas de las disciplinas (cf. Alegre y Francia 2001; Messineo y Dell'Arciprete 2005; Cúneo y Maidana 2007; Messineo y Maidana 2008; Cúneo, Maidana y Porta 2008; Francia y Tola 2011; Medrano, Maidana y Gómez 2011)²⁸. Además, hoy en día prácticamente ningún chacólogo —de tradición marxista, fenomenológica, simbólica o culturalista— desestimaría la importancia de considerar la economía política en sus estudios. La mayoría de ellos se halla familiarizada con el panorama actual del Gran Chaco que consiste en comunidades indígenas diseminadas en un vasto territorio ocupado, desde hace más de un siglo, por criollos ganaderos, empresas extractivas, agricultores, empresas sojeras, colonias menonitas, organizaciones no gubernamentales, iglesias católicas y protestantes, instituciones estatales, por nombrar tan solo a algunos de los actores e instituciones no indígenas. Si no todos, al menos gran parte de los especialistas chaqueños “reconocen la importancia de la historia políticoeconómica de esa región, colonizada ‘por las vacas’ (Susnik, 1968)” (Lowrey 2006: 28).

²⁶ Dentro de los lingüistas especializados en las lenguas chaqueñas cabe destacar la labor pionera de Ana Gerzestein así como la obra copiosa y fundamental de lingüistas argentinas tales como Cristina Messineo, Marisa Censabella, Alejandra Vidal, Beatriz Gualdieri y Lucía Golluscio. Messineo y Censabella se especializaron en la lengua *toba*, mientras que Vidal se dedicó a la lengua *pilagá* y Gualdieri al *mocoví*. Luego de dedicarse al estudio del *mapuche*, Golluscio comenzó a trabajar en los últimos años sobre las lenguas *wichí* y *vilela*.

²⁷ Leonor Acuña, lingüista de la Universidad de Buenos Aires, se especializó en lingüística aplicada e investiga temas referidos al contacto del español con lenguas indígenas, particularmente en el ámbito escolar chaqueño. Virginia Unamuno investiga, desde una perspectiva etnográfica, aspectos del bilingüismo, el plurilingüismo y el sistema educativo entre los *wichí*. Ana Carolina Hecht, antropóloga, analiza la socialización lingüística familiar y escolar con hablantes de la lengua *toba* en contextos de desplazamiento lingüístico por el español.

²⁸ Cabe destacar también los siguientes trabajos de transferencia elaborados en colaboración entre lingüistas, indígenas, antropólogos y etnobiólogos: 1. *Guía para la Educación intercultural y Bilingüe* (Proyecto UNESCO 2005, de Salamanca y Tola en colaboración con Vivaldi, Floricel, Diarte, y Mansilla (maestros *toba* de San Carlos), 2. *Educación Sanitaria Intercultural. Manual de promoción de la salud entre los tobas (qom)* del Chaco Central-Comunidades Tobas del Río Bermejito, Chaco (Argentina). *PAYAGUENAC DA QANTELA'A DA CHALATAX YALEXA'T DA NATAXAC. Lma' na qom tala Bermejito, Chaco (Argentina)*, de Martínez, Cúneo y Maidana (en prensa), Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba y 3. *Territorio, memoria y lengua entre los qom del centro-este de Formosa en el Chaco argentino* (material elaborado en el marco del Proyecto UNESCO 2011, n° 0049) de Tola, Medrano y Cardin. Asimismo, desde hace más de una década antropólogos como De la Cruz, Carrasco, Cardin, Iñigo Carrera, M. Gómez y Salamanca desde una “antropología comprometida” han comenzado a trabajar para lograr el respeto de los derechos de los Pueblos indígenas a través de la articulación con actores sociales como ONG, funcionarios y abogados indigenistas. Varios de ellos han participado también en peritajes antropológicos y mapeos participativos.

Además de estas coyunturas sociopolíticas e históricas, cabe preguntarse si existen rasgos particulares que definan globalmente a los grupos indígenas chaqueños de la actualidad. Coincidimos con Richard cuando expresa que la especificidad etnológica de la región consiste en “la extrema maleabilidad de sus formaciones sociales, la extrema rapidez de los procesos de recomposición y de reagenciamiento étnico, la facilidad alucinante con la que la gente de lenguas y horizontes diferentes se mezcla, se descompone y se recompone en lapsos históricos extremadamente breves” (2011: 219, traducción nuestra). A esto podría sumarse la ausencia generalizada de prescripciones matrimoniales y la capacidad y fluidez de incorporación, absorción y transformación de influencias ajenas.

Al autoaislamiento originario y al particularismo de la antropología chaqueña se le suma el hecho de que el Gran Chaco representa una zona marginal para quienes se dedican a las poblaciones indígenas de las tierras bajas amazónicas y para aquellos interesados en las tierras altas andinas. “En el imaginario popular de las Américas, el Chaco existe, como zona geográfica y cultural, a la sombra de los Andes y de la Amazonía”, escribe Lowrey (2006: 25). Respecto del imaginario etnográfico, “los terrenos predilectos de la etnología sudamericana se componen de la Amazonía y de los Andes —y nada más. El Chaco no existe” (*ibid.*: 25). Sin embargo, el Chaco fue siempre una región de encuentros, de “intercambios, de influencias recíprocas, de mezcla” (Lowrey *ibid.*: 29). Por el lugar intersticial que caracteriza tanto a la región como a la antropología chaqueña, Capucine Boidin sugiere —siguiendo los argumentos de Lowrey— que tanto los indígenas chaqueños como los chacólogos ocupan “una *posición original* en relación con las grandes figuras clásicas de la antropología sudamericana” (2011: 142, énfasis y traducción nuestra). Esta *posición original* —debida, en parte, a su carácter marginal²⁹— radica en que los indígenas chaqueños no se encuentran ni “aplastados por el peso del imperio incaico ni estorbados por la figura mítica del indígena amazónico, guardián de la selva” (*ibid.*). Esta posición intermedia es la que permitiría a los indígenas “construir su imagen política según sus propios parámetros” (*ibid.*). En cuanto a los chacólogos, al no estar predeterminados a debatir sobre la historia de los andinos ni a interpretar los mitos amazónicos, poseerían un mayor margen de “creatividad teórica” (*ibid.*). La presente compilación intenta dar cuenta de esta *creatividad teórica* así como de los *propios parámetros* con los cuales los indígenas chaqueños forjan su actualidad incluyendo en sus sociocosmologías al blanco y a la historia, e incluyéndose a sí mismos en la arena política de los países que conforman el Gran Chaco.

Además del aislamiento, del particularismo teórico y del carácter marginal de la región respecto de la Amazonía y los Andes, los estudios chaqueños —luego de la

²⁹ Es probablemente a raíz de este carácter marginal que en los debates amerindios el Gran Chaco aparece como un apéndice de la Amazonía o englobado en ella. El antropólogo francés DELEAGE, por citar un ejemplo, refiere en la nota 1 de su texto sobre los discursos del ritual: “el término ‘Amazonía’ es utilizado, por razones de comodidad, para referir al conjunto de las tierras bajas de América del Sur” (2011: 84, traducción nuestra).

primera oleada de antropólogos europeos — estuvieron casi siempre en manos de especialistas regionales y, tal como expresa Combès, “no fueron tomados en cuenta por muchos de los investigadores de otras regiones” (2006: 14) vecinas y lejanas. La primera referencia al Chaco en *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* se remonta a 1865 y corresponde a un texto de Franz Pruner-Bey sobre las diferencias entre el hombre y el animal. Cuando el autor remite a la cuestión de la religiosidad, se refiere a la idea de Lubbock según la cual “los habitantes del gran Chaco” serían parte de aquellos indígenas que desconocen el “sentimiento religioso” (1865: 548). En 1866, en la misma revista, el texto de Martin de Moussy refiere que Félix de Azara “no había visto cultos [religiosos] entre las tribus del Chaco” (1866: 108). Luego, en 1877 se publica en la misma revista un artículo de Paul d'Abzac en el que se describen los territorios del Chaco y se brinda escueta información sobre los indígenas de la región (1877: 395). En 1903, en el *Journal de la société des américanistes* aparece una referencia al Chaco en una nota escrita por Henri Froidevaux sobre la muerte trágica del viajero y artista italiano Guido Boggiani en manos de los *toba*. En 1905 se publica una reseña de León Lejeal acerca del fascículo de Eric von Rosen (*The Chorotes Indians of the Bolivian Chaco*) publicado en Estocolmo en 1904. En 1911 encontramos una nota redactada por Paul Rivet sobre el Vocabulario Chorote recopilado por Robert Lehmann-Nitsche en el Chaco.

Es a partir de 1930 que comienzan a aparecer referencias a los indígenas chaqueños y al Gran Chaco en el *Journal de la société des américanistes* a raíz de los viajes realizados por los primeros etnógrafos europeos a la región (Métraux, Nordenskiöld, Jean Vellard, Lucien Sebag y Pierre y Hélène Clastres). Sin embargo, tal como sugiere Boidin, la muerte trágica de tres figuras excepcionales (Métraux, Sebag y Clastres) podría ser considerada como una de las causas de “la ausencia de desarrollo de una escuela francesa de antropología” (2011: 144, traducción nuestra) no solo sobre el Paraguay sino sobre el Gran Chaco³⁰. Tras la muerte de estas tres personalidades, si bien el Chaco no se constituyó como una región privilegiada de las escuelas europeas de antropología, entre la década del 80 y 90 el *Journal* publica ocasionalmente artículos sobre el Chaco³¹. A partir del 2000, comienzan a proliferar artículos en el *Journal* por parte de especialistas

³⁰ En Alemania, particularmente en la Universidad de Bonn, existieron algunos antropólogos dedicados al Gran Chaco entre los años 1960 y 1970. Kelm realizó trabajo de campo con los *ayoreo*, siendo posiblemente el único que vio la secreta fiesta de *Asojina* (el ritual del canto del pájaro anunciando el cambio de estaciones). Sus trabajos publicados entre 1960 y 1971 son pioneros en la etnografía de este grupo. Lind, por su parte, realizó trabajo de campo en Faro Moro, misión de los *New Tribe Mission* en Paraguay. A su regreso, publicó un trabajo sobre la medicina *ayoreo* (Lind 1974) y algunos artículos. Luego de defender su Tesis doctoral se dedicó a practicar la medicina y no volvió a ejercer la antropología. Bern Fischermann, quizás el mayor especialista de los *ayoreo* (Combès 2009: 11), también egresó de la Universidad de Bonn. Si bien comenzó su trabajo de campo a principios de los 70, defendió su Tesis doctoral en 1988. Siempre ha sido un activista por los derechos de los *ayoreo* silvícolas a permanecer sin contacto y por la restitución de sus tierras. Von Bremen trabajó en proyectos de desarrollo (Alfonso Otaegui, comunicación personal).
³¹ Uno de ellos sobre la pasión amorosa entre los *mataco* de BRAUNSTEIN (1983b), otro sobre la caza de *scalps* entre los *nivaklé* de STERPIN (1993) y otros de SAIGONES y de COMBÈS.

de diversas nacionalidades hasta que en el año 2011 aparece el primer *dossier* especial consagrado al Paraguay y a los indígenas de Paraguay (cf. Boidin 2011).

Ahora bien, ¿cuáles son estos problemas y categorías que comienzan a ser tematizados en la última década por la etnografía chaqueña? Esta compilación se ha estructurado en función de tres ejes que constituyen, a nuestro entender, dimensiones centrales de las sociocosemologías indígenas chaqueñas de hoy en día: naturaleza/política/territorio, afectividad/relacionalidad y articulaciones/alteridad. Para ahondar en dichos ejes, hemos estructurado la compilación en tres partes, siendo la ontología y el poder dos dimensiones que la atraviesan en su totalidad.

La primera parte, titulada “Políticas chaqueñas de la naturaleza: subjetivando la naturaleza y territorializando la política”, agrupa artículos que desarrollan los elementos centrales de las políticas chaqueñas de la naturaleza; políticas que contienen en sí una economía política de las personas en la que el universo o, más precisamente, el *pluriverso* (Latour 2004) o el *multiverso* (Viveiros de Castro 2009) está conformado por un colectivo hecho de humanos y no-humanos. La segunda parte, “Afectividad y relacionalidad: aspectos de las socialidades chaqueñas”, retoma dimensiones de la vida social que en las últimas décadas comenzaron a ser tematizadas. La vinculación entre lo afectivo y lo social a partir de la vida cotidiana y de la organización clánica, la nostalgia cantada por mujeres, el suicidio y las modulaciones afectivas de los desplazamientos fuera del Chaco son algunos de dichos tópicos. Finalmente, la tercera parte, “En la intersección. Reflexiones en torno a la alteridad”, desde una perspectiva histórica, lingüística y etnográfica, aborda el modo en que los grupos chaqueños se reacomodaron a las circunstancias históricas vividas y generaron configuraciones particulares que les permitieran la perpetuación de su especificidad cultural luego del encuentro con múltiples agentes no-indígenas.

Antes de adentrarnos en las problemáticas chaqueñas referidas, desarrollaremos algunos aspectos de los debates antropológicos sobre los ejes que abordaremos con miras a familiarizar al lector con la manera en que los temas de nuestro interés han sido o están siendo pensados antropológicamente en otras regiones.

El problema de la naturaleza y la ecología política

Los cuestionamientos naturaleza/cultura y naturaleza/política como oposiciones englobadas en la dicotomía más amplia biológico/social atraviesan desde hace ya varias décadas los debates antropológicos sobre parentesco, ontología y socialidad. En *Politiques de la Nature* (2004), el filósofo de la ciencia Bruno Latour desarrolla la idea de la imposibilidad de sostener la existencia de una brecha insuperable entre naturaleza y política. “Toda política”, sostiene él, “se ha definido por su relación con la naturaleza de la cual cada trazo, cada propiedad, cada función dependen de la voluntad polémica

de limitar, reformar, fundar, *cortocircuitar* y aclarar la vida pública" (*ibid.*: 9, traducción nuestra). La antropología dedicada a sociedades no-occidentales ofrece una alternativa a la *ecología política* y a su preocupación por introducir la protección de la naturaleza en la vida política. Si estas sociedades "*nunca se han interesado* por la naturaleza, ellas nunca la han usado como categoría [...]" (Latour *ibid.*: 63), fueron los occidentales quienes hicieron de ella un gran tema.

En efecto, la antropología de sociedades indígenas ha demostrado que lo social no es el único dominio al que le corresponde lo político ya que la naturaleza no se encuentra fuera de lo público, del poder, de la institución ni de la humanidad. Dichas sociedades ofrecen alternativas a la oposición naturaleza/política en la medida en que proponen otras "maneras de *colectar* las asociaciones de humanos y no-humanos que utilizan un solo *colectivo*"³², claramente definido como político" (*ibid.*: 64). En este sentido, humanos y no-humanos³³ se encontrarían unidos en un solo colectivo o serían los elementos de un colectivo ya que no existiría una distinción abrupta entre los seres y las cosas. Ahora bien, no se trata con esto —aclara Latour— de que las sociedades no-occidentales hayan superado un dualismo que en Occidente aún persiste o de que ellas confundan dominios que en Occidente se hallan separados. Más precisamente, dichas sociedades *ignorarían la distinción* entre el orden social y el orden natural (*ibid.*: 66).

En diálogo —y no siempre en concordancia— con los planteos de Latour y a partir de su etnografía entre los *achuar* de la familia lingüística *jíbaro* de la Amazonía ecuatoriana, el antropólogo francés Philippe Descola (2005) desarrolló detallada y exhaustivamente la manera en que la naturaleza y la cultura se fueron constituyendo en Occidente como dos ámbitos separados, generando lo que se conoce como "la gran división"³⁴. La ontología occidental o el *naturalismo* es la que por primera vez en la historia de la humanidad diferencia el "dominio de regularidades físicas previsible en la medida en que están gobernadas por principios universales" (2010a: 13, traducción nuestra) del dominio de las convenciones humanas. En efecto, muchas de las nociones por medio de las cuales pensamos la cosmología moderna —cultura, sociedad, naturaleza, historia, progreso— son tan recientes como las realidades por ellas designadas y fueron forjadas

³² Este término se distingue de "sociedad", contiene en sí los poderes de la naturaleza y de la sociedad y no remite a una unidad dada sino a "un procedimiento para *colectar* las asociaciones de humanos y no-humanos" (Latour 2004: 351).

³³ Humanos y no-humanos es una expresión que, como dice Latour, posee un significado negativo en el sentido de que permite recordar que no se trata ni de sujetos ni de objetos, ubicados ambos en dos esferas separadas (2004: 356). Humanos y no-humanos son concebidos como *actantes*.

³⁴ La hipótesis de Latour (1991) acerca de la *gran división* como una ilusión occidental a raíz de que los "modernos, en la práctica, jamás se ajustaron a la distinción radical que funda su representación del mundo" (Descola 2012[2005]: 142), si bien parece convincente no pone en tela de juicio la "absoluta singularidad de la cosmología moderna" (Descola 2012[2005]: 142). Según Descola, a pesar de la contradicción entre la teoría y la práctica que pudiera existir entre los modernos, el dualismo sigue siendo en Occidente la "función rectora en la organización de las ciencias" (*ibid.*: 143).

para dar cuenta de los cambios de las sociedades europeas (Descola 2005, 2010a). Estas categorías no son pertinentes para explicar civilizaciones que no conocieron la misma trayectoria histórica que Europa y que no marcan las fronteras entre humanos y no-humanos del modo en que los europeos lo hacen.

Esta ontología intrínsecamente dualista tiene como contracara al *animismo*; ontología en la que el fenómeno que determina sus principios de constitución conduciría a un esquema de identificación entre yo y el otro que admitiría la posibilidad de una distribución de la *interioridad* más allá de la esfera de los humanos y en el que los principios diferenciadores pasarían por la *fisicalidad*. La interioridad remite a las características internas o a las propiedades asociadas al alma, al espíritu o a la conciencia (intencionalidad, reflexividad, afectos, aptitudes para soñar) y a las condiciones inmateriales que producen la animación (el soplo de vida, la energía vital, etc.); mientras que la fisicalidad corresponde a la forma exterior, lo fisiológico, lo perceptivo, lo temperamental así como a la influencia que fluidos corporales, regímenes alimenticios, anatomía y reproducción ejercen sobre la conducta (Descola 2005: 168-169, traducción nuestra).

Si en el naturalismo los humanos son los únicos que poseen interioridad y se acercan al gran *continuum* de no-humanos, en el animismo a pesar de las diferencias en sus fisicalidades, los seres humanos y el resto de los existentes³⁵ no están tajantemente separados sino que conforman un *continuum* con un gradiente en función de sus atributos de fisicalidad e interioridad. Humanos y no-humanos poseen una interioridad semejante, mientras que lo que los diferencia es la fisicalidad. Las ontologías de las sociedades amerindias (aunque no solo) tienden, en efecto, a atribuir la posición de sujeto (caldada de la que es propia de los humanos) a un gran número de seres no-humanos. En la ontología animista cada existente es tratado como persona, como un agente intencional que posee una interioridad que lo vuelve un sujeto con quien los humanos entablan vínculos variados. Esta posición de sujeto es la que hace también que todos se organicen en base a modalidades análogas a las de los seres humanos. A pesar de las diferencias en sus formas corporales, la comunicación con estos existentes es posible porque los cuerpos de unos y de otros son percibidos como simples vestimentas que recubren una interioridad semejante (Descola 2010a: 13).

Los análisis de Descola sobre el animismo se conjugan, a su vez, con los desarrollos teóricos del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro acerca del *perspectivismo* y el *multinaturalismo* (1996a, 2002a, 2009) elevados al rango de ontologías. Si el animismo postula la *continuidad metafísica* entre humanos y no-humanos, el pers-

³⁵ Utilizamos el término *existente* en el sentido que Descola le da al mismo: cualquier cosa de la cual un ser humano piensa que existe ya sea porque posee una forma material o solamente conceptual (Philippe Descola, comunicación personal). Asimismo, además de remitir a todo ente que existe, a diferencia del término "ser", el concepto "existente" no especifica el modo en que existe aquello que existe. Es decir, un existente puede existir en tanto ser o puede existir en tanto devenir. Esta última idea es acorde con las ontologías amerindias para las cuales la transformación y la porosidad de los límites de cada existente son características constitutivas de todo lo que existe.

pectivismo se centra en la *discontinuidad física* entre ellos (Viveiros de Castro 1996). El perspectivismo —“teoría indígena según la cual el modo en que los humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo [...] es profundamente diferente del modo en que estos seres *los* ven y *se* ven” (1996a: 117)— aporta al animismo el cuerpo. El perspectivismo enfatiza la dimensión perceptiva del animismo al centrarse en el cuerpo que diferencia a los diversos existentes. Si para el animismo conferir la posición de sujeto a no-humanos implica la atribución de un conjunto de disposiciones y capacidades idénticas a las de los humanos, sería lógico suponer que lo que es captado por dichas capacidades comunes de percepción es también idéntico. Todos los sujetos deberían compartir un mismo punto de vista. Sin embargo, el perspectivismo muestra que no es así y que el mundo está compuesto por un *stock* de elementos que cambian de naturaleza en función de la identidad del que los percibe. Si todos los seres están dotados del mismo conjunto de capacidades cognitivas y volitivas, la noción de alma no puede servir para expresar las diferencias entre ellos ya que todos ven de la misma manera y sienten los mismos preceptos de base. Lo que cambia es entonces el correlato objetivo de esos conceptos para cada una de la especies de sujetos. La inflexión que el perspectivismo imprime al animismo sugiere que “no existen en este mundo categorías ontológicas fijas fuera de aquella de ‘sujeto de cultura’” (Breton *et al.* 2006: 157). Cada existente “migra de forma y de identidad en función de quien los perciba” (*ibid.*)³⁶.

Si el cuerpo es el gran diferenciador, él es a su vez transformable. Tal como aclara Viveiros de Castro (1996a, 2002a, 2009), no es que el cuerpo sea una *ropa* sino que la ropa (máscaras, pinturas, plumas) es un cuerpo (1996a: 133). Ponerse una ropa no es ocultar la esencia humana sino “*activar los poderes de un cuerpo otro*” (1996a: 133). La idea de ropa va de la mano de la noción de metamorfosis o del carácter *altamente transformacional del mundo* (“*highly transformational world*”, Rivière 1994: 256)³⁷. Viveiros de Castro propone entonces para las ontologías amerindias la noción de *multinaturalismo* (1996a, 2002a, 2009) retomando y oponiéndose a la idea naturalista de multiculturalismo. Si para la cosmología occidental moderna lo que existe es una gran diversidad de culturas en un fondo común natural e invariable, para los amerindios lo que existiría sería un *cosmos animado por un mismo régimen cultural ya no sobre una base de naturalezas heterogéneas sino sobre maneras diversas de percibirse y aprehenderse unos a otros*. De ahí que la cultura, el sujeto o el alma representen lo universal mientras que la naturaleza o el objeto representen lo particular. Éste es uno de los puntos centrales de la inversión de perspectivas respecto de la epistemología occidental que da lugar a una

alter-antropología amerindia (Viveiros de Castro 2009). Si el perspectivismo es la teoría amerindia del sujeto, el multinaturalismo se acerca a la crítica de Latour (2004: 70) del mononaturalismo-multiculturalismo erigido por la ciencia occidental.

Teniendo presentes estos debates en torno a la naturaleza, al sujeto y las ontologías, y partiendo de los propios datos etnográficos, en la primera parte de este libro Florencia Tola y Valentín Suarez, Celeste Medrano, Alejandro López y Marina Matarrese indagan sobre los *modos de identificación* de los colectivos chaqueños a partir de los cuales las personas humanas se posicionan respecto de la naturaleza y de los otros existentes. Tola y Suarez, López y Medrano muestran que los debates en torno a la naturaleza entre los *gom* y los *moqoit* incluyen o son concomitantes con las cuestiones de la política no solo pensada como la lucha de los intereses y pasiones humanas —al margen de las preocupaciones de los no-humanos—, sino como “la composición progresiva del mundo común y todas las competencias ejercidas por el colectivo” (Latour 2004: 359). En términos generales, estos autores expresan que los debates y reflexiones en torno a la naturaleza en las sociedades chaqueñas no se hallan al margen de lo social, de la política o de las ontologías sino que nutren dichas arenas al mismo tiempo que son su condición de posibilidad.

Teniendo presente la idea de un universo habitado por una diversidad de existentes que mantienen entre sí relaciones sociales en las que el poder es uno de los componentes centrales (ver López en esta compilación), Matarrese y Tola y Suarez explicitan el modo en que los *pilagá* y los *gom* se ven envueltos en una ecología política, ya no exclusivamente en el sentido de una “ecología política de los colectivos de humanos y no-humanos” (Latour 2004: 98), sino en el sentido dado al concepto por el ecologista catalán Joan Martínez Alier (2002). La ecología política es, desde su perspectiva, el estudio de los conflictos de distribución ecológica (*ecological distribution conflicts*), es decir, conflictos generados por el acceso y el control de los recursos naturales entendidos por los mismos actores como *livelihood*³⁸.

Si en el naturalismo la naturaleza está separada del hombre y es plausible de ser gestionada por él, la idea de indígenas convertidos en “ecologistas espontáneos” es, a los ojos de Bruce Albert (1993), la forma en que el naturalismo piensa la relación de las sociedades indígenas con el medioambiente. “Nuestra *fetichización* económica de la Naturaleza como instancia excluida no nos deja otra opción más que la predación ciega, la utopía fusional o su término medio ‘posmoderno’; la ecología gestionadora” (*ibid.*: 367, traducción nuestra). En efecto, en la arena sociopolítica, numerosas sociedades indígenas se oponen a la visión productivista del Estado y traducen su diferencia en los términos del

³⁶ Para una discusión sobre el animismo, el perspectivismo y el multinaturalismo en función de los conceptos de humanos, animales, vida, mundo y medio ambiente en diversas sociedades indígenas americanas contemporáneas, cf. el dossier especial *Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies* (organizado por Ernst Halbmayer) de la revista *Indiana* 29 (2012).

³⁷ “*Appearances are deceptive, in the sense that they may put on and take off like clothes that hide the underlying reality*” (Rivière 1994: 256).

³⁸ MARTÍNEZ ALIER sostiene que los actores de los conflictos de ecología política que él analiza en diversos países, en pocas ocasiones se veían a sí mismos como ambientalistas ya que “[t]heir concern is with livelihood” (2004: 45), con la *oikonomía* en la medida en que al luchar por justicia medioambiental, los sujetos luchan por la sustentabilidad medioambiental de la economía (*ibid.*: 1).

ecologismo o bajo “el prisma de las *catégories planes de l’ethnification* (“territorio”, “cultura”, “medioambiente”)” (*ibid.*: 351, traducción nuestra). No es casual que los vocabularios de resistencia ante los conflictos de la ecología política apelen, en numerosos casos, al “lenguaje de la sacralidad” del ecologismo indígena (Martínez Alier 2002). En efecto, en el Gran Chaco, en varios casos de lucha por la autodeterminación, la adopción del término “territorio” así como del discurso legal y ecologista son formas discursivas que permiten a los indígenas maniobrar ante las reglas impuestas por los actores no indígenas. Tal como ha sido documentado en Amazonía, desde los años 80 los discursos de afirmación étnica y las reivindicaciones territoriales de los líderes indígenas coinciden con la retórica ecologista de los indígenas (Albert 1993). Esta coincidencia enmascara, para Albert, un trabajo de imbricación simbólica entre la cosmología indígena y las categorías impuestas por el Estado. La *ecologización* de los discursos indígenas responde, en parte, a la importancia que cobró el ambientalismo. Albert retoma la categoría “resistencia mimética” de Marc Augé para explicar la competencia entre diversos actores por el control de los recursos territoriales productivos y el modo en que los grupos indígenas organizan movimientos de resistencia y construyen sus reclamos en términos jurídicos.

Una de las propuestas de la primera parte de este libro es dar cuenta de la creatividad política con la cual los indígenas chaqueños enfrentan los conflictos por el acceso y el control de entidades concebidas —desde varias perspectivas interactuantes que apelan al ecologismo nativo— como “recursos naturales”. Si bien en el último año la reivindicación territorial ha comenzado a explicitar las formas de vinculación con una naturaleza que no solo es vista como proveedora de recursos, en la mayoría de los debates en torno a la recuperación y delimitación de los territorios emergen discursos, tanto indígenas como no indígenas, en los que el colectivo humano-no-humano es borrado de la escena, dejando paso a discursos sobre el “cuidado de la naturaleza”, la “madre tierra” y la sustentabilidad, todos ellos indicadores del doble proceso de exotización del otro y de nosotros (Latour 2004: 64-67). Reflexiones en torno a la política, el territorio y los seres no-humanos como la referida al comienzo de esta introducción resultan, para el caso chaqueño, bastante excepcionales.

Ahora bien, tal como sostiene Arturo Escobar (2008), los indígenas enfrentan los conflictos por sus recursos y los procesos de *territorialización* impulsados por los Estados desde “la perspectiva de lo que fueron y lo que son en el presente: sujetos históricos de culturas, economías y ecologías particulares, productores de conocimiento particular, colectividades e individuos librados al juego de vivir en paisajes y entre ellos de modos distintos” (*ibid.*: 6, traducción nuestra). Si es a partir de las particularidades de las sociedades indígenas que ellas enfrentan los conflictos políticos con los Estados por el acceso y uso de sus territorios, resulta necesario comprender las formas chaqueñas de conceptualización-subjetivación de la naturaleza a los fines de acceder a las particularidades del colectivo chaqueño por el cual la territorialización del debate político adquiere las características que posee en la actualidad. El énfasis indígena en la noción de territorio

y el repliegue de la idea de naturaleza opera, a su vez, como una estrategia de defensa contra su invasión.

Debates sobre parentesco: relacionalidad y afectividad

A lo largo de la historia de la disciplina, la oposición naturaleza/cultura propia del naturalismo pareciera atravesar también el dominio del parentesco (consanguinidad/alianza, doméstico/público, afecto/derecho, etc.). En Occidente, el parentesco constituye “la arena en la que se encontrarían confrontados la naturaleza biológica de los seres y los *acquis* culturales (*nurture*), los instintos animales y las instituciones humanas, las sustancias corporales y las relaciones espirituales, los hechos reales y las ficciones legales”, escribe Viveiros de Castro (2004b: 2, traducción nuestra). En efecto, “el basamento a la vez biológico y social de las relaciones de parentesco” deriva, para Maurice Godelier, de la existencia de “individuos de los dos sexos pertenecientes a generaciones diferentes que se suceden y se encadenan unas con otras en el proceso de reproducción de la vida humana, y [que se hallan] vinculados entre sí por el lugar que su sociedad les atribuye en dicho proceso” (2004: 117, traducción nuestra).

Lejos de desaparecer de la disciplina, desde los años 80 los estudios sobre parentesco se abocaron a otras esferas de la vida social que no habían sido problematizadas por los estudios clásicos. Las relaciones entre los géneros, las diferencias entre lo masculino y lo femenino, las teorías sobre la procreación, la convivialidad y el compartir sustancias, el sistema de actitudes y los afectos, los procesos de producción de la persona así como las tecnologías de la reproducción y los nuevos modelos de familia en las sociedades modernas son tan solo algunas de las temáticas que comenzaron a nutrir dichos debates.

Varios de los recientes desarrollos teóricos sobre parentesco enfatizan la idea de que éste constituye una realidad construida, dejando a un lado todo aquello que podría ser pensado como lo dado, lo biológico o lo no procesual. Las relaciones generadas por la adopción, los modos extrauterinos de creación de lazos de consubstancialidad (la comensalidad, la coresidencia, entre otros) son algunas de las relaciones consideradas como “iguales” y “hasta superiores” a aquellas basadas en el compartir sustancias corporales producidas antes del nacimiento (Viveiros de Castro 2004b: 23). Esta postura actualmente en boga corresponde al “modelo constructivo” definido por Viveiros de Castro (*ibid.*: 22) como aquel para el cual tanto la afinidad (lo construido para el “modelo estándar”) como la consanguinidad (lo dado) serían creadas por la acción del hombre. Más que dados a partir del nacimiento, los vínculos parentales serían construidos mediante prácticas sociales concretas tales como la alimentación, el afecto, el cuidado, etc.³⁹.

³⁹ En su crítica amerindia del parentesco, VIVEIROS DE CASTRO diferencia tres modelos dominantes: el modelo estándar occidental, el modelo constitutivo y el modelo constructivo. En el primero, la consanguinidad

La compilación realizada por la antropóloga inglesa Janet Carsten (2000) gira en torno al concepto de *relatedness* (que traducimos como 'relacionalidad') y a las formas en que ésta se crea. Con este concepto la autora propone correr el foco de análisis de "la preconcebida oposición analítica entre lo biológico y lo social en la cual han permanecido numerosos estudios sobre parentesco" (*ibid.*: 4) hacia "los idiomas indígenas acerca de lo que significa estar relacionado" (*ibid.*, traducción nuestra). Esta línea de indagación trata de demostrar que si bien es sabido que las personas se hayan vinculadas entre sí, que son conscientes de ello y que dichas conexiones poseen consecuencias sociales, materiales y afectivas, no siempre se asume que dichas conexiones puedan ser descritas tan solo en términos genealógicos. Abordar la relacionalidad desde otros ángulos es uno de los objetivos centrales de Carsten y de sus seguidores quienes cuestionan las oposiciones naturaleza/cultura y biológico/social.

Ahora bien, el modelo constructivista al presuponer la existencia de algo construido a partir de la creación de lazos parentales no dados con el nacimiento está implícitamente sosteniendo la idea de que ciertas dimensiones del parentesco (el sexo, la reproducción, el parto, entre otros) serían la base sobre la cual los humanos construirían. De esta manera, más que superar la oposición naturaleza/cultura y biológico/social este modelo estaría —en términos generales— manteniendo dichas oposiciones en las cuales lo producido socialmente sería —claro está— más válido que lo dado por el nacimiento. Siguiendo a Roy Wagner (1981), Viveiros de Castro sostiene entonces que "lo que es genérico y anterior a todo desarrollo histórico es el hecho de que algo siempre es preconcebido como dado [...]. Lo que es dado es el hecho de que ciertas dimensiones de la experiencia humana serán construidas —inventadas— como algo dado" (2004b: 24).

A partir de las etnografías realizadas en diversas sociedades amerindias, en su compilación Joanna Overing y Alan Passes (2000) se interesan por la creación de una *antropología del día a día* en la que la estética de las relaciones interpersonales y las virtudes morales —y no tanto las estructuras— se constituyen como los ejes centrales. Para ello, esta línea de pensamiento se adentra en la *convivialidad* amazónica entendida como la dimensión emocional de la socialidad. El estudio de la convivialidad incluye cuestiones como la metafísica de las interconexiones entre humanos y no-humanos, la afectividad, el compartir y el dar, la intimidad, el parentesco en sus dimensiones informales y performativas, entre otras. Este enfoque cuestiona la clásica oposición público/doméstico, así como la idea de que las relaciones domésticas no pertenecerían a la esfera de lo social o serían irrelevantes.

Creación de relacionalidad e intimidad de la vida cotidiana constituyen dos de las nuevas dimensiones de la socialidad que comenzaron a nutrir los estudios contempo-

pertenece a la esfera de lo dado (ella es el substrato corporal de la matriz relacional humana y una relación interna que deriva de la procreación), mientras que la afinidad es una construcción y una elección activa (2004: 20). El modelo constitutivo concibe ambas relaciones como dadas: una naturalmente y la otra socialmente (*ibid.*: 21).

ráneos de parentesco. Asimismo, a partir de la década del 70 la antropóloga africanista Françoise Héritier introdujo el problema del cuerpo en el parentesco. La "balanza diferencial entre los sexos" y las vinculaciones entre sustancias corporales e incesto (el llamado por ella "incesto de segundo tipo") son los dos ejes nuevos que Héritier aporta. Los humores del cuerpo son concebidos como sustancias dotadas de cualidades sensibles y de atributos que constituyen el mundo sensible y la persona (Héritier, en entrevista de Sztutman y Nascimento 2004). Así, sus modos de circulación, sus orígenes, renovación o aumento generan fructíferas reflexiones sobre los efectos que causan, así como por sus relaciones con la organización social. A partir del caso *samo* de África occidental, la autora vincula las teorizaciones sobre las sustancias corporales, las terminologías de parentesco y las reglas de prohibición del incesto. Si bien el pensamiento de Héritier ha sido de gran influencia en la antropología europea y en los estudios africanistas, en el ámbito de la antropología latinoamericana no se le ha concedido aún el lugar que merece, especialmente en los debates sobre parentesco, género, afectividad y cuerpo. Posiblemente esto se deba a que su mayor producción no se halla aún traducida al español o al inglés y en parte a que las sociedades analizadas por ella poseen estructuras semi-complejas de tipo *crow* y *omaha*, y a que la teoría del incesto de segundo tipo no combina con las prácticas comunes entre grupos amerindios de levirato, sororato y poliginia sororal.

En las sociedades de tierras bajas sudamericanas, los estudios sobre parentesco (cf. Viveiros de Castro 1993; Viveiros de Castro y Fausto 1993; Taylor 1998, 2000) muestran que los sistemas dravidianos no presentan elaboraciones complejas sobre las sustancias corporales que podrían determinar las reglas del incesto, y que éstas se establecen a partir de la lógica terminológica que diferencia a las personas esposables de las no esposables dentro del sistema mismo. Entre los grupos chaqueños, las conceptualizaciones de los fluidos corporales son significativas en la constitución de las relaciones entre los géneros, en el lenguaje de la afectividad y en la constitución de la persona pero no determinan tampoco las reglas de prohibición del incesto como sucede en los sistemas semi-complejos.

Los trabajos del antropólogo catalán Alexandre Surrallés son los primeros en vincular el tema del afecto con la corporalidad amerindia y la percepción. Este autor se interesa por la perspectiva *candoshi* (familia lingüística *jibaro*) del mundo, partiendo del punto de vista corporal constituido por el corazón (2003a: 14, traducción nuestra). Sus trabajos demuestran la inoperancia de la oposición sensación/cognición a la hora de estudiar la perspectiva indígena de los *estados de ánimo*, del cuerpo y de la interioridad. "Es posible [...] que el uso del término emoción y la oposición implícita que establece con la actividad intelectual, no sea otra cosa que un avatar del pensamiento dicotómico de la naturaleza y la cultura proyectado sobre realidades donde es difícil su aplicación", expresa Surrallés (2009c: 34). Asimismo, el autor sostiene que "el objetivismo de las emociones supone que éstas sean tratadas de forma aislada del cuerpo que siente. En definitiva, la idea de que las emociones forman un glosario de nombres 'esencias' continúa viva en la

antropología de las emociones de forma que la afectividad en toda su complejidad escapa a esta perspectiva" (*ibid.*: 34-35).

Reconociendo la pertinencia antropológica de los debates contemporáneos sobre relacionalidad, convivialidad y afectividad, los autores de la segunda parte de este libro se interesan por diversas cuestiones que hacen a las relaciones afectivas y a la vida cotidiana entre grupos indígenas chaqueños. Alfonso Otaegui, por ejemplo, desde una perspectiva renovada ahonda en la importancia de los clanes entre los ayoreo. Su interés por este tema —abordado generalmente en función del parentesco y de la dimensión sociológica— se centra en la experiencia cotidiana y en discernir "el trasfondo clánico de las prácticas" a partir de fragmentos de la experiencia del día a día. Este trasfondo clánico es estudiado a partir tanto del plano afectivo como del social. Dentro de un interés semejante por la experiencia cotidiana más que por experiencias chamánicas o rituales, Guadalupe Barúa se concentra en la expresión de la nostalgia *wichí* a partir de la significación de cantos femeninos. Estos *cantos-lamento* que persisten en la actualidad manifiestan un sentimiento de nostalgia en la vida cotidiana de las mujeres *wichí* ya que, a través de ellos, expresan sus sentimientos de pérdida o añoranza de sus esposos.

Ana Vivaldi analiza la movilidad de familias *tobas* hacia Buenos Aires ocurrida a partir de la década del 60. Su lectura se aleja de una perspectiva centrada en la "migración" o en los factores político-económicos de la misma, para contemplar los factores afectivos y de género que la movilidad involucra. Su análisis de dos trayectorias particulares le permite dar cuenta del modo en que las "variaciones afectivas modulan la movilidad" así como de la forma en que el género influye en la misma. Las especificidades que analiza "no son solo matices biográficos de procesos sociales mayores sino que expresan que la experiencia y la acción dentro de una economía política se constituyen también a partir de variaciones de afecto", expresa la autora.

Por su parte, John Palmer realiza una aguda revisión del tema del suicidio entre los *wichí* del curso medio del río Pilcomayo a partir de los datos brindados por Métraux. Tras presentar y descartar diversas lecturas e interpretaciones acerca de la "epidemia suicida" ocurrida hace ya ochenta años en la zona, Palmer retoma la noción de "la buena voluntad" y se adentra en una revisión de este modelo prescriptivo *wichí* y de la amenaza que representó "un nuevo contingente preferencial" (misioneros, vida en los obrajes, etc.), hecho que generó que la adolescencia, "terreno de prueba para la contienda entre la preferencia y el precepto", fuera la más afectada.

Intersecciones: la alteridad en cuestión

Retomando la propuesta de Albert expuesta en la Introducción de la compilación *Pacificando o blanco* (2000), en la tercera parte de este libro nos proponemos no

tanto definir "la identidad del otro; sino, de manera inversa, [...] analizar las construcciones de nuestra alteridad hechas por el Otro" (2000: 10, traducción nuestra). En este sentido, reunimos artículos que se interesan particularmente por la dimensión histórica y por los modos en que los indígenas se articulan con la sociedad envolvente. Estas articulaciones se fueron generando a lo largo de la 'historia del contacto' y fueron dando lugar a las percepciones indígenas del blanco. Éste se fue constituyendo, sin lugar a dudas, en el objeto de "otras antropologías" (Turner 1988: 238, traducción nuestra), y el accionar de los diversos sujetos no-indígenas fue leído a partir de las categorías y parámetros nativos. "Ver al Otro es, en parte, un acto intelectual", expresa Adaya Novaes (1999: 8, traducción nuestra), refiriéndose a la experiencia europea de encuentro con los Otros americanos. Y "comprender a Occidente exige, también, un descentramiento" (*ibid.*: 12, traducción nuestra). En el caso chaqueño, este descentramiento fue posible a partir del contacto permanente y sistemático con la alteridad —los blancos en sus diversas expresiones— y del proceso que implicó inventar la propia cultura (ser conscientes de ella) a partir de la percepción de las diferencias que los distinguen de los blancos.

Más que una región geográfica o una realidad externa a Sudamérica, Occidente es "una particular estructura cultural de valores, normas, símbolos, tecnología y relaciones sociales que se han convertido en el modelo dominante del orden del mundo" (Uzendoski y Calapucha-Tapuy 2012: IX). Ese conjunto de valores y estructuras ha sido y es incorporado por las poblaciones indígenas a nivel mundial a tal punto que la reproducción de sus socialidades fundadas en filosofías de vida diferentes no es independiente de una multiplicidad de aspectos de este *modelo dominante* conocido y asimilado, en el caso de las poblaciones indígenas americanas, por más de quinientos años.

La conquista de los territorios chaqueños ocurrida a partir del siglo XIX conllevó el ejercicio de la violencia y el terror hacia las poblaciones indígenas, la expropiación de los territorios ancestrales, la relocalización de las poblaciones en zonas marginales, la colonización por parte de población criolla, el desarrollo económico de la región a partir de la mano de obra esclava indígena, la persecución ideológica de los indígenas y la conversión al cristianismo como mecanismo de asimilación. Los grupos indígenas se fueron acomodando a estas circunstancias históricas y generaron configuraciones particulares que les permitieron la perpetuación de su especificidad social. Neo-chamanismos, evangelismo indígena, ecologismos indígenas, transformación de los modelos de liderazgo y formas novedosas de articular la política y el poder son tan solo algunas de las manifestaciones de la capacidad de los indígenas chaqueños de transformarse y de nutrirse de la alteridad en contextos generales de marginación y segregación. Los *gom* y los *angaité*, entre otros, ajustaron por ejemplo sus prácticas de liderazgo y chamanismo a las transformadoras experiencias políticas estatales y a las diversas olas del largo proceso de misionarización (ver Ceriani Cernadas y Villagra en esta compilación).

Los textos de la tercera parte abordan algunas de las manifestaciones actuales de los indígenas del Chaco argentino y paraguay ante la vinculación con los blancos y

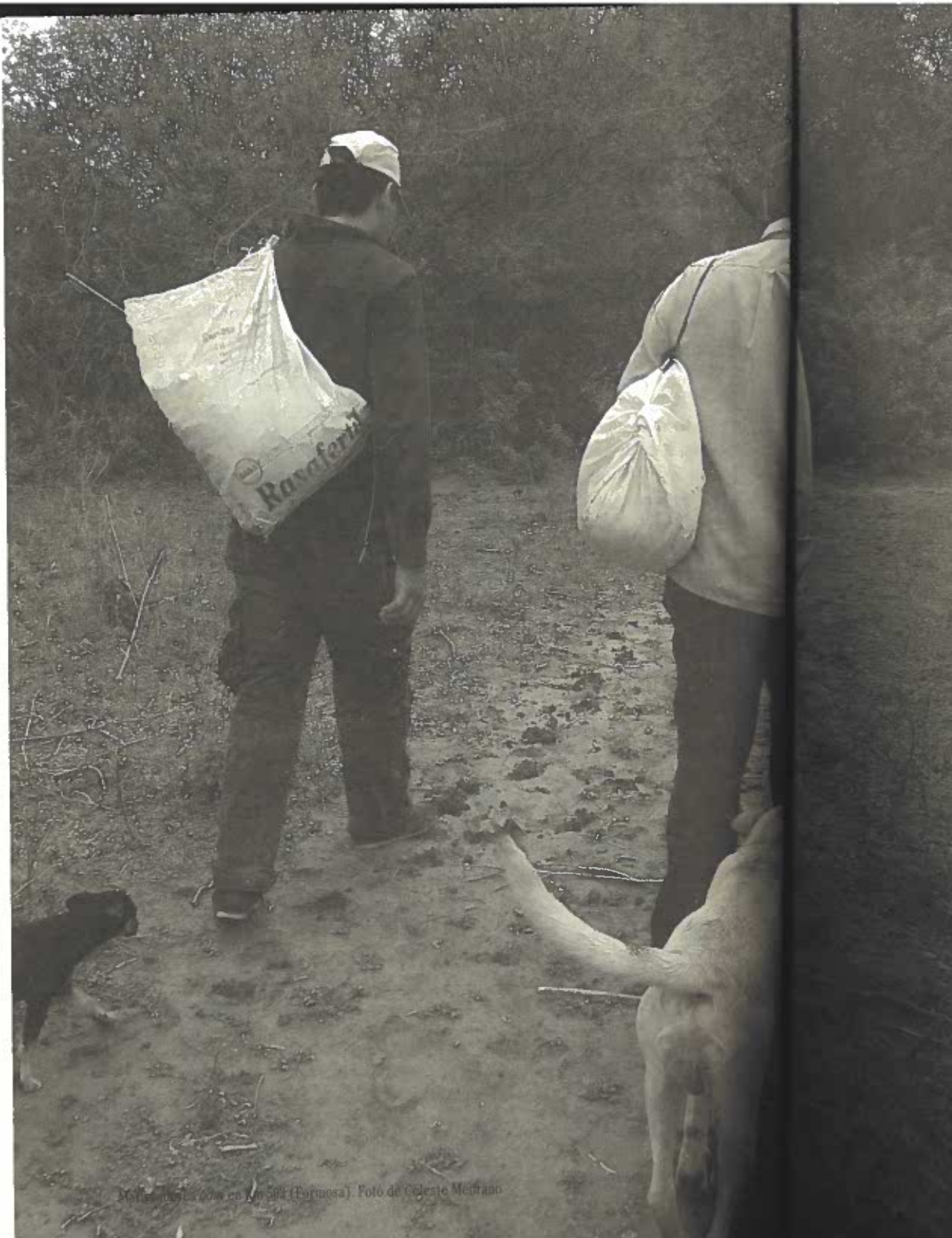
reflexionan sobre los modos en que ellos elaboran sus diferencias y puntos de contacto con la sociedad regional y nacional. En esta parte incluimos además la glosa y traducción de la narración de la trayectoria personal de un anciano *toba* del centro-este de Formosa, Celestino Gómez, que constituye en sí misma una intersección entre la experiencia personal y la historia chaqueña luego del despojo territorial efectuado durante y después de la conquista militar hasta la experiencia protestante y la escolarización común a cualquier comunidad indígena chaqueña (ver Tola y Cúneo).

Por su parte, el texto de Lorena Cardin analiza la Audiencia pública que tuvo lugar en la Corte Suprema de Justicia de la Nación argentina a raíz del conflicto territorial y la violencia estatal ejercida contra los *qom* de la comunidad *Potae Napocna Navogoh*. La autora intenta desentrañar las diferencias entre dos tipos de liderazgos *tobas* a partir del análisis de las trayectorias personales de dos líderes políticos. Su trabajo da cuenta de la incidencia que han tenido Estados, ONG, activistas, misioneros, antropólogos, partidos políticos y organizaciones indigenistas en la constitución del liderazgo *qom* luego de las primeras décadas del siglo XX. Con un marcado interés por la historia, César Ceriani Cernadas se centra en otra dimensión de las vinculaciones de los indígenas chaqueños (*qom* y *wichí*) y los blancos: el proceso de *misionalización* y, particularmente, las representaciones culturales de los misioneros evangélicos que se forjaron estos grupos a partir de las primeras décadas del siglo XX. Su interés es comprender la complejidad de las relaciones que se fueron gestando así como las reacomodaciones socioculturales de estos grupos a partir del contacto permanente con los misioneros. Los primeros contactos con los protestantes y el conocimiento del evangelismo dan comienzo, como expresa el autor, a una nueva era en la que "las vestimentas, la comida, la educación normal y el acceso a bienes propios de la sociedad criolla emergen como centrales en los relatos" indígenas. Su texto brinda una lectura de la historia y de la relación ambivalente con los blancos al enfatizar la perspectiva indígena en lo relativo a nociones como poder, salud, trabajo y liderazgo. Finalmente, el texto de Rodrigo Villagra se interesa también por la historia indígena y por la capacidad de los *angaité* del Chaco paraguayo de transformarse y de reinterpretar la historia vivida luego de la conquista. Para ello, el autor parte del mito *Los dos chamanes y el dueño del ganado* que brinda "una explicación significativa y a la vez paradójica —que incluso borra algunas de las circunstancias históricas anteriores— del modo en que se han originado las condiciones actuales de vida de los *angaité*". Su artículo constituye una rica contribución para los estudios de la historia indígena y de la perspectiva nativa de la historia.

*

El siguiente mapa muestra la ubicación actual general de los grupos chaqueños sobre los cuales giran los artículos de esta compilación, pero no contiene aquellos asentamientos periurbanos que, a partir de la década del 60, se establecieron en torno a grandes núcleos urbanos tales como Formosa, Resistencia, Santa Fe, Rosario y Buenos Aires.





Machos en la zona en Río Sili (Formosa). Foto de Celeste Méndez

PRIMERA PARTE

Políticas chaqueñas de la naturaleza. Subjetivando la naturaleza y territorializando la política

En este capítulo se
analiza la política
de la naturaleza
en la provincia de
Formosa, Argentina.
Se exploran los
procesos de
territorialización
y la construcción
de la naturaleza
como un recurso
político y económico.
Se discuten los
impactos de las
políticas de
conservación
y el uso del
suelo en la
zona.

Formosa, Argentina, 2010. Foto de Celeste Méndez

“Para los blancos es beneficioso desmontar
y sembrar soja, granos y fumigan con avión
y a los poquitos animales que se refugiaron allí
les cae el veneno y se arruinan, mueren los que
quedaron de la quemazón del monte volteado.

Ahí, el dueño [no-humano] del monte
se queda sin casa, sin su patrimonio
que son sus bichitos a los que él dirige.
Es como si lo estuvieran matando también”.

Valentín Suarez

PREFACIO

La etnografía del Gran Chaco es amazónica

Juan Álvaro Echeverri

Los cuatro textos que componen la primera parte del libro nos muestran un conjunto de características de los pueblos de la familia lingüística *guaycurú* que se corresponden con lo que Carlos David Londoño (2012)⁴⁰ ha denominado el “paquete amazónico”: el foco en el cuerpo humano y sus elementos como matriz primaria de significado social, la existencia de un cosmos perspectivista que se halla mediado por relaciones con una alteridad peligrosa y potencialmente fecunda. Me referiré brevemente a estos tres aspectos de la cosmología amerindia para enseguida explorar las características particulares y adicionales que estos textos nos presentan.

Desde la publicación del artículo seminal de Seeger, da Matta y Viveiros de Castro (1979), un número creciente de etnógrafos han mostrado que diferentes prácticas corporales son claves simbólicas con las cuales las personas crean, mantienen, transforman y manipulan relaciones con otros y logran una vida social adecuada. La literatura amazónica sobre prácticas de construcción de cuerpos también señala que éstas están íntimamente relacionadas con el segundo elemento del paquete, es decir, sus premisas perspectivistas, en el sentido de Eduardo Viveiros de Castro (2002a), quien plantea que el Yo es una posición déctica —la posición del sujeto— cuya perspectiva es desde el cuerpo, no desde el espíritu. Más que

⁴⁰ *People of substance: An Ethnography of Morality in the Colombian Amazon* (University of Toronto Press).

concebir la naturaleza humana como única, con múltiples culturas derivando de ella —como lo plantea el multiculturalismo occidental— la perspectiva amerindia concibe una única cultura (humana y no-humana) con múltiples cuerpos y naturalezas; un multinaturalismo. El tercer elemento del paquete es la noción de alteridad; noción que implica que la construcción del cuerpo humano y del cuerpo social está mediada por las relaciones con Otros (otro sexo, afines, enemigos, dueños de los animales, espíritus, dioses, el mundo industrializado...). El cosmos (y la "naturaleza") está poblado de entidades ("existentes", como lo denomina Florencia Tola), con los que se tejen relaciones sociales: un "animismo", en el sentido que le da Philippe Descola (2005) en su discusión de los modos de identificación, relación y categorización de las entidades naturales.

Las etnografías que estos textos presentan se ubican en este panorama, pero adicionalmente los complejizan e interrelacionan con otros aspectos que son claves para una etnología de las tierras bajas suramericanas. El tema del cuerpo como matriz primaria de significado es fundamental en estos textos, particularmente en el de Alejandro López sobre la etnoastronomía *moqoit*, que plantea las continuidades entre las concepciones del cuerpo, del territorio y del espacio celeste. Esto nos pone de relieve dos ideas importantes: una noción nativa de territorio como espacio corporal y una lectura de los procesos naturales a través de una lógica corporal. El territorio, para muchos grupos amazónicos y, evidentemente para los grupos del Chaco, es concebido en términos de una corporalidad que establece relaciones con otros cuerpos; es un cuerpo vital construido históricamente y cuyas señales se hacen visibles en el paisaje. Es un territorio marcado por las relaciones sociales e inscrito por las relaciones de poder.

El texto de Marina Matarrese gira en torno a las afectaciones del territorio *pilagá* por la construcción de obras de infraestructura, cuyas consecuencias han sido no solo jurídicas sino también cosmológicas en la medida en que se alteraron las relaciones de los *pilagá* con los existentes naturales y espirituales; contenido mismo de su territorio, más allá de su ámbito físico. El texto de Florencia Tola y Valentín Suarez también nos evidencia el concepto de territorio para el caso *gom*. En palabras de Suarez: "Para nosotros, el territorio es una extensión de recursos que se relacionan entre sí [...] pero, para nosotros, no son *naturales*, son sujetos, personas, hablando desde la vida espiritual". Lo que Valentín denomina "espiritual" lo podemos entender como no visible y que necesita ser leído e interpretado. En el caso *moqoit*, el cielo es una imagen de este mundo-territorio y ambos son representaciones del cuerpo. La lectura de los signos y señales celestes discurre según una lógica que combina eventos naturales, relaciones sociales y procesos corporales. Como lo expresa López, "la topología del *piguim* [cielo] es una percepción de la textura del cielo, tal como es modelada por las relaciones entre los diversos seres que lo habitan y sus escalas de poder". Y esta textura es leída por medio de caminos,

luces, sombras, forma, color, movimiento y dueños, los poderosos seres no-humanos que habitan en el cosmos.

Es a este cuerpo-territorio-sociedad fluido y continuo al que apunta el texto de Celeste Medrano sobre el contagio y las transformaciones entre los seres existentes. Ciertas especies pueden aparecer bajo diferentes formas o "ropas" corporales, por ejemplo, una lagartija se puede *transformar* en una serpiente coral. Desde una lógica naturalista y objetivista, las transformaciones entre seres serían "falsas"; en cambio, desde una lógica animista y perspectivista, esta forma de pensar las especies (los existentes) y sus relaciones es perfectamente coherente. Los casos que presenta Medrano sobre el contagio y las transformaciones interespecíficas *gom* son una muestra más del tipo de "lógica de concreto" que Claude Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* (1952) muestra como un rasgo fundamental del pensamiento mítico. Pero no se trata solamente de una "lógica", esta forma de pensar está orientada por valores sociales y cosmológicos que le permiten a Medrano plantear que se trata de una "zoo-sociocosmología". Esta economía moral de la socio-naturaleza nativa y su carácter fundamentalmente ético son una perspectiva presente en los textos etnográficos aquí presentados, pero que se hace más explícito en el texto de Tola y Suarez.

El perspectivismo de Viveiros de Castro y el animismo de Descola se combinan en el texto de Tola y Suarez de una manera deliberada y dialógica. Este texto es resultado de una colaboración entre una académica y un conocedor nativo. Interesantemente, el texto está planteado no como una interpretación de la antropóloga sobre la ontología animista *gom*, sino como una etnografía que el conocedor nativo hace de la ontología naturalista del mundo de la antropóloga. Más que una inversión de puntos de vista lo que el texto plantea es un vínculo y una confrontación entre dos miradas: un diálogo. Esto nos pone de relieve una perspectiva política del quehacer antropológico que aquí se expresa en la forma de una coautoría. Y esta perspectiva política está presente también en los textos de Matarrese y López. Aquí la teoría perspectivista tiene sentido no solo en relación con los diferentes puntos de vista de entidades naturales sino además en los encuentros y diálogos entre diferentes culturas, concebidas como cuerpos. Tola hace referencia explícita del concepto de "equivocación controlada" de Viveiros de Castro que está en el centro del predicamento político de la antropología.

Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la *marisca* y la reivindicación política del territorio⁴¹

Florencia Tola* y Valentín Suarez**

Palabras introductorias

Este artículo constituye una autoetnografía en el sentido que representa un tipo de "etnografía nativa" (Reed-Danahay 1997) *qom* que, con una importante autoreflexividad, explora temáticas centrales de la ontología y cosmología *toba* desde un punto de vista interno a las mismas. La autoetnografía se define como un tipo de investigación social en la que los conocimientos previos, las experiencias y reacciones de aquel que la lleva adelante son relevantes para los fines analíticos. Este tipo de experiencia autoreflexiva no puede tener lugar si se mantiene la división clásica sujeto/objeto en la medida en que el que indaga sobre ciertos temas pertenece a su propio sistema de referencias. Tal como expresa Deborah Reed-Danahay, la autoetnografía es "un conjunto de narrativas de sí mismo que ubica al sí mismo dentro de un contexto social" (*ibid.*: 9, traducción nuestra).

El poder, la continuidad entre vivos y muertos, la compasión como dispositivo relacional, los vínculos parentales entre seres humanos y no-humanos y, en términos más

* Investigadora del CONICET y miembro asociada al EREA (CNRS). Docente de la UBA.

** Maestro bilingüe *qom* y cacique de la comunidad Riacho de Oro (Formosa).

⁴¹ Las notas a pie de página de este artículo pertenecen a Florencia Tola y los dibujos fueron todos realizados por Valentín Suarez. *Marisca* es un término usado en el Chaco para referirse a las actividades de caza, pesca, recolección y meleo.

abstractos, la noción de naturaleza y territorio son las temáticas sobre las que el indígena Valentín Suarez reflexiona habitualmente y que, a su vez, fueron cobrando nuevos sentidos a raíz del trabajo colaborativo con antropólogos desde hace ya algunos años. Inmerso en su forma de concebir el mundo, las relaciones y la existencia, ante cada una de las preguntas que la antropóloga Florencia Tola le hace, Valentín se sumerge en lo más hondo de su conocimiento, intentando transmitir los sentidos *qom*.

Los conocimientos previos que orientan el diálogo junto con la reflexividad de Valentín permiten a este último llevar sus ideas sobre su propia ontología hasta las últimas consecuencias y confrontarlas tanto con sus nociones acerca de los *roqshe* ('los blancos')⁴² como con los presupuestos naturalistas de la antropóloga. El *naturalismo* constituye la ontología que disocia lo que proviene de la naturaleza —un dominio de regularidades físicas previsible ya que se hallan gobernadas por principios universales— de lo que proviene de la sociedad y la cultura —las convenciones humanas en toda su diversidad (Descola 2005, 2010a, 2012). A lo largo de la historia de la humanidad, numerosas sociedades “no juzgaron necesario proceder a esta objetivación reflexiva de la naturaleza que caracteriza la era moderna en Occidente” (Descola 2001: 558, traducción nuestra). Ahora bien, a pesar de que los procesos cognitivos expresen una unidad en la humanidad en la medida en que la inducción, la deducción, la inferencia, el uso de analogías y la capacidad de categorizar —entre otros— son “patrimonio común de la humanidad” (Descola 2010b: 335, traducción nuestra), las configuraciones ontológicas dentro de las cuales se organizan las relaciones entre los hombres y otros existentes varían. Creemos que el diálogo con Valentín permite identificar el basamento que estructura la objetivación del mundo y de sus existentes tanto en la ontología naturalista como en la animista⁴³.

La autoetnografía de Valentín no se funda tan solo en sus reflexiones acerca de un universo superpoblado de seres que poseen disposiciones análogas a las de los seres humanos y con los cuales es posible entablar lazos de empatía, continuidad y compasión, sino en sus reflexiones sobre una ontología diferente; aquella de quienes —desde hace más de un siglo— les impusieron sus propios principios de organización y significación del mundo. A lo largo del texto, Valentín cuestiona los modos occidentales de objetivación del mundo y de sus seres en contraste con una modalidad que tiende a la hipersubjetivación de lo existente. Es por ello que esta autoetnografía es también una etnografía del *otro*, es decir, de nosotros.

El antropólogo norteamericano Roy Wagner expresaba que la comprensión de una cultura diferente implica la *relación* entre “dos variedades del fenómeno humano; se propone la creación de una relación intelectual entre ambas, una comprensión que las incluye a las dos” (1975: 3, traducción nuestra). Estas dos variedades serían las dos cul-

⁴² Para la transcripción de las palabras y expresiones en *toba* utilizamos los siguientes símbolos fonéticos: /sh/ (fricativa palatal sorda), /q/ (oclusiva uvular sorda), /x/ (oclusiva uvular sonora), /ʔ/ (oclusiva laríngea sorda), /ɣ/ (palatal sonora). Cf. MESSINEO (2003).

⁴³ Sobre el animismo y el naturalismo, cf. DESCOLA (2005) y la Introducción de este libro.

turas implicadas en el proceso que Wagner define como de “invención”. El antropólogo inmerso en su propia e incuestionada cultura la torna visible ante sus ojos cuando ésta deja de ser un mero concepto. Inmerso en otra cultura, a raíz de un permanente contraste con la alteridad, el antropólogo inventa la suya así como la ajena. La idea de *relación* entre dos “entidades equivalentes” o “puntos de vista” (Wagner 1975: 3) es la base sobre la que hemos pensado este diálogo. La elección misma del diálogo como forma de presentación de puntos de vista diferentes nos pareció que podía reflejar la idea de que ambas miradas se vinculan y se confrontan y no que una de ellas engloba o contiene a la otra.

De modo semejante al antropólogo de Wagner, Valentín transita desde que tiene memoria entre *dos variedades del fenómeno humano*. Su abuelo, *Rachiyi*, fue quien le enseñó desde niño el arte de la marisca, la forma de ser de los animales, las plantas y los seres varios, así como la violencia con la cual los blancos avanzaron sobre sus territorios quitándoles su dominio, su control territorial y su autonomía económica. *Rachiyi* le transmitió también la Palabra de Dios (*Qarta'a l'aqtac*) y el valor de la educación formal. A los 49 años, Valentín Suarez es cazador, maestro bilingüe, líder político y un gran conocedor de las *historias de los antiguos*. Si decidimos comenzar esta compilación con sus reflexiones en diálogo con las de Florencia Tola es porque ellas condensan los contenidos generales del libro y porque los detalles etnográficos que proporcionan dan cuenta tanto de un particularismo etnográfico como de su pertinencia para la etnografía amerindia y para toda antropología que se pretenda simétrica y que aspire a devenir una “*philosophy with the people in*” (Ingold 1992: 696).

Cantos, poderes y compañeros no-humanos del chamán

VS: Una vez en Riacho de Oro, mi comunidad, ocurrió que los pacientes de un *pi'oxonaq* [chamán]⁴⁴ que tenía sus *n'natac* [compañeros no-humanos] se reunían a la tarde en su casa para escuchar qué es lo que dicen los *n'natac*. Mientras esperaban a los *n'natac* que son *quiyoc* ['tigre'⁴⁵] y otros (él tiene dos o tres *quiyoc* como *n'natac*)⁴⁶ observaban que cuando esos *n'natac* están próximos aparecía un pájaro que se llama *qolaxolqoq* ('búho'⁴⁷) que venía acercándose a la casa. Cuando estaba sobre la casa, el *pi'oxonaq* decía que los *n'natac* ya estaban ahí y que los pacientes iban a escucharlos dentro de la casa porque los *n'natac* hablan a los pacientes. A partir de esa charla con los

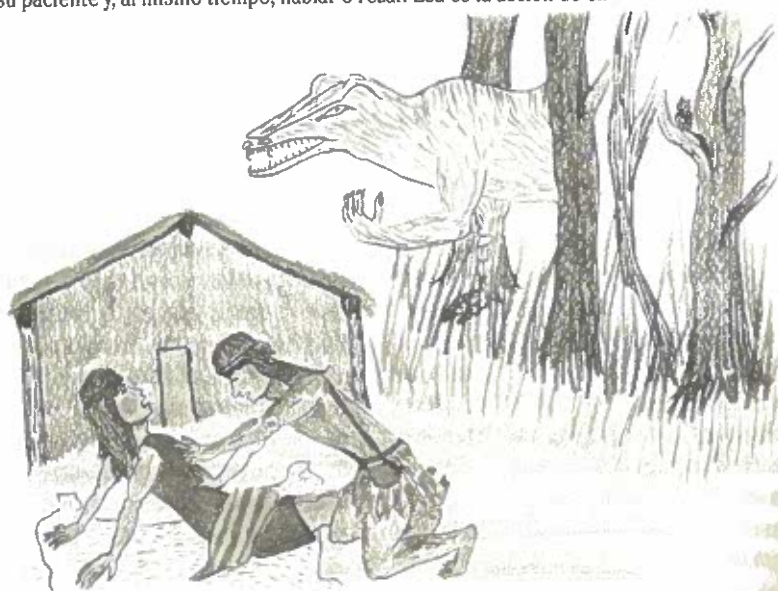
⁴⁴ Sobre el chamanismo chaqueño, cf. KARSTEN (1932), REYBURN (1954), LOEWEN *et al.* (1997[1965]), MÉTRAUX (1967), COMBES (1969-1970), MARTÍNEZ-CROVETTO (1975), MILLER (1979), PALAVECINO (1935), WRIGHT (1984, 2008), TOLA (2009, 2010a).

⁴⁵ *Panthera onca* (FELIDAE) (nota de las editoras).

⁴⁶ Las acotaciones y traducciones hechas por Florencia Tola aparecerán en corchetes, mientras que entre paréntesis se pondrán los comentarios aclaratorios hechos por Valentín Suarez.

⁴⁷ En COMBES y PORTA (2009: 249): *Asio clamator* y *Otus choliba* (STRIGIDAE) (nota de las editoras).

n'natac, el *pi'oxonaq* se dedicaba a atender a sus pacientes: extendía una sábana en el suelo y los atendía de a uno encima de ella. La atención del chamán consiste en cantarle a su paciente y, al mismo tiempo, hablar o rezar. Ésa es la acción de él.



FT: ¿De dónde provienen los cantos del chamán?

VS: Los cantos son dados por los *n'natac* al mismo *pi'oxonaq*. Cuando le dan el poder, le dan el canto también. Puede ser en sueños, en el monte o en la entrevista. Por eso son diferentes los cantos.

FT: O sea que ¿nunca hay dos cantos iguales?

VS: Nunca se repiten los cantos. Cada canto depende de la enfermedad. Hay cantos específicos y hay *pi'oxonaq* que tienen varios cantos. El *pi'oxonaq* entiende cuál es la enfermedad y en función de esa enfermedad canta un canto y, como ya son conocidos los cantos, la comunidad ya sabe qué enfermedad está atendiendo cada chamán [...]. El *pi'oxonaq* se comunica con el *n'natac* y con ese mismo canto es como que está haciendo los análisis a los pacientes, mientras va tocando. Gracias al canto se manifiesta la enfermedad. Es como una radiografía que detecta dónde queda la enfermedad. Ayuda a que la enfermedad suba a la superficie.

FT: Además del canto, ¿cómo se comunican los *pi'oxonaq* con estos seres que por comodidad llamaré no-humanos pero que entiendo que comparten con los humanos muchos rasgos comunes?

VS: Los seres no-humanos tienen diferentes capacidades. Hay algunos que leen el pensamiento, la emoción de las personas, por eso no es necesario que el *pi'oxonaq* le diga a su compañero no-humano si está o no enfermo el paciente. Entonces el *n'natac* ya sabe. El *pi'oxonaq* tiene también una visión para saber si alguno está enfermo de tal o cual enfermedad, sin que el paciente se lo diga. Algunos no tienen esa capacidad, por eso tienen que orarle, cantarle o sacarle algo del cuerpo para saber qué enfermedad tiene o quién lo está atacando. A la noche, llega el paciente y el chamán le dice: “esperá a mañana que veremos qué novedad te voy a dar”. Eran sinceros los *pi'oxonaq* de antes y le decían a su paciente: “tengo el poder o no puedo curar esta enfermedad”. Si no podían curar, le recomendaba a otro *pi'oxonaq*. Cuentan los *pi'oxonaq* que hay hechizos que cuestan salir del cuerpo, por eso dicen que cantan mucho mientras tocan y soplan, pero no pueden sacar la enfermedad porque esa enfermedad no quiere salir, se está negando. Por eso el *pi'oxonaq* sigue, insiste y le habla y canta hasta que llega el momento en que afloja. La enfermedad se rinde y el chamán puede sacarla con su canto.

FT: Cuando expresás que la enfermedad “afloja” o “se rinde” pareciera que te referís a una persona que entiende y actúa intencionalmente. Para los *gom* ¿es considerada una persona la enfermedad? ¿O es el *pi'oxonaq* que la mandó el que afloja y se rinde?

VS: La enfermedad es como un ser que tiene comunicación con el *pi'oxonaq* que la mandó y, por supuesto, con el chamán que quiere curar. Por eso, éste sabe que la enfermedad se está negando.

FT: Pareciera entonces que mediante ese ser que es la enfermedad los dos *pi'oxonaq* (el que ataca y el que cura) están comunicados entre sí ¿es así?

VS: Sí, los dos se comunican mediante la enfermedad. Si la enfermedad fue causada por *pi'oxonaq*, en la curación te enterás de quién fue. Si es enfermedad común, el *pi'oxonaq* la detecta fácilmente ya que es una enfermedad que no está hecha por otro⁴⁸. Yo, por ejemplo, he visto a *pi'oxonaq* que sacan las cosas del cuerpo [objetos patógenos], las meten en el cuerpo de ellos mientras que las que no les sirven las tiran al aire o al fuego.

FT: ¿En qué sentido decís que “no les sirven”?

VS: Las cosas que no le sirven a los *pi'oxonaq* son las pequeñitas [con poco poder] o las que ya tienen en abundancia. Todo lo que el chamán va sacando del cuerpo del paciente cuando cura, lo adquiere para su propio poder. Es así que algunos van teniendo más y otros menos. El que daña a más personas va perdiendo poder a medida que otros chamanes van curando a sus enfermos. Por eso, a medida que el *pi'oxonaq* se va vaciando de sus poderes, a medida que va haciendo maldad, los *gom* le decimos “vacío” o “*somaye qui'itchigue*”, como que quedó la caja nomás.

FT: ¿Qué sería “la caja”?

VS: La persona sin poder; cuando le quitan todos los *n'natac* que tiene.

⁴⁸ Si bien “enfermedad común” remite a la idea de enfermedades no causadas por chamanes (“no hecha por otro”), son pocas las enfermedades que los *gom* consideran “naturales”, es decir, que no derivan de la intencionalidad de chamanes o seres no-humanos.

FT: Entonces, cuando cura un *pi'oxonaq* y chupa el cuerpo del paciente e incorpora en su cuerpo lo que extrae, le va quitando poder al chamán atacante ¿ese poder es el que está materializado en los *n'natac*?

VS: Sí, eso es. Y si cura, se los quita al atacante. Cuando el que está atacando ya está en lo último de su poder, pierde sus *n'natac*. Y la persona queda vacía.

FT: Se desprende de esto que los *n'natac* entonces están adentro del cuerpo del *pi'oxonaq*, ¿es así?

VS: Están adentro y afuera. Es una relación espiritual. Son animales, animales que desaparecen. Son apariencias, visibles e invisibles, humanos y no-humanos. ¿Te conté de los que tenían *n'natac* 'araxanaq' ['compañero no-humano víbora'] que se les puede aparecer aún de día? El que tiene comunicación con la víbora silba y ya aparece de día o de noche.

FT: ¿La víbora entiende ese ruido?

VS: Sí, a través de ese ruido se comunican. Aparece y el *pi'oxonaq* la toma, la acaricia. Como si fuera su mascota. Seguro tiene función para curar, y para demostrar su poder hace así.



Notas sobre chamanismo y poder

El término *pi'oxonaq* proviene de la raíz del verbo 'lamer' o 'chupar' (*-pi'oxon-*) a la que se le agrega el sufijo que indica 'el que es experto en' (*-aq*). Este término remite a la acción central ejercida por los chamanes chaqueños durante la curación. Mientras cantan y soplan, chupan el objeto patógeno del cuerpo del paciente; objeto que tal como expresa Valentín fue previamente enviado por el chamán atacante. Una vez extraído del cuerpo, este objeto (denominado en español con el término *bicho*) puede ser introdu-

cido por el chamán en su propio cuerpo. Si lo que el chamán extrae es denominado *pi-guishic*⁴⁹, aquello que es enviado por el chamán atacante se llama *louanec*. Los *louanec* pueden ser cualquier clase de objeto o persona: *'epaq* ('palo'), *pel'ec* ('habitante de la noche'), *huashole* ('mujer del monte'), *nqui'i* ('espíritu de un muerto'), *goloxoloxo* ('sapo'), etc. Cuando entran en el *pi'oxonaq*, los objetos extraídos se diluyen, "se hacen como humo que queda en la piel del *pi'oxonaq*" —expresa un antiguo chamán— y se unifican en una sola entidad.

Si antiguamente el poder para curar se obtenía tras encontrarse con algún existente no-humano, hoy en día numerosos *qom* refieren que los poderes chamánicos pueden ser comprados a chamanes o cedidos por éstos a cambio de favores personales. En los contextos actuales, el poder chamánico es una mercancía que circula entre humanos que ambicionan no solo salvar vidas sino tener más éxito económico a raíz de las curaciones en las que los pacientes deben pagar sumas elevadas de dinero u objetos muy costosos. Esta característica de la circulación del poder chamánico representa probablemente una exacerbación de la relación entre poder y riqueza material propia del chamanismo. De hecho, donde hay conocimiento del universo no-humano y de los poderes curativos hay poder humano, terror y riqueza. El poder humano radica en el uso y manipulación de los poderes no-humanos en beneficio o en detrimento de la salud y la vida de otros seres humanos. Cuando una persona posee este poder, los otros le temen, lo respetan y lo critican —aunque siempre en silencio. Por lo general, el que posee dicho poder goza de una condición de vida mejor que la del común de la gente. Los pacientes le pagan ya que, de no hacerlo, los seres no-humanos que lo ayudan podrían enojarse con él, quitarle su poder y hasta atacarlo. El cobro por la curación chamánica es una obligación tácita del paciente.

Los compañeros no-humanos que ayudan al chamán a curar y a atacar son denominados *n'natac*. Esta palabra se forma a partir de la raíz del verbo 'pedir' (*-nat-*) a la que se le antecede el prefijo posesivo que indica el indefinido (*n-*) y se le agrega *-ac*, marca que indica aquel sobre el que recae la acción. Los *n'natac* no suelen situarse dentro del cuerpo del chamán sino que, como explica Valentín, llegan a él cuando él los invoca. En varias ocasiones pueden entrar temporariamente en el chamán y hablar a partir de su cuerpo. La dueña de las víboras, el ser del monte, el habitante de la noche y tantos otros seres de la cosmología *qom* son los habituales *n'natac* de los chamanes. Si uno de los rasgos centrales de la relación entre chamán y *n'natac* es la comunicación, no sorprende que en varias regiones chaqueñas los teléfonos celulares sean llamados *n'natac*...

Un rasgo relevante del chamanismo *qom* que me interesa destacar es el hecho de que durante la práctica chamánica el cuerpo del chamán se constituye como un cuerpo poroso, múltiple y extenso. Las entidades que lo ayudan a curar entran y salen de él en un permanente fluir, durante las curaciones y los sueños. Los *n'natac* son convocados

⁴⁹ *Piguishic* o *pi'ishic*. *-Pin-*: raíz del verbo 'poder', *-shic*: sufijo que indica 'lo que acompaña', 'lo que pertenece a', 'originario de'.

por su voluntad y participan de su vida onírica. Sus fluidos corporales y sus cantos se tornan el vehículo de conocimientos y sensaciones entre su cuerpo, el del paciente y el del chamán agresor, estableciendo entre ellos una conexión y una continuidad *intercorporal*. Este cuerpo condensa, a mi entender, las particularidades del cuerpo extenso *gom*: un cuerpo que se expande, se contrae, deviene y se multiplica en el permanente proceso de vinculación con otros existentes humanos y no-humanos (cf. Tola 2009).

Muertos, no-humanos y el rayo: la comunicación es posible

VS: La mayoría de las veces, cuando aparece un antiguo chamán que murió hace muchos años se presenta con su nombre en *gom l'aqtaqa* aunque transformado en *qui-yoc* ['tigre']. Pero no todos nuestros antepasados aparecen así, solo los *pi'oxonaq* que tuvieron poder. Cerca de mi casa había un cementerio de los antiguos *gom*. Mi abuelo contaba que ahí se enterró a mucha gente. Hay uno que cuenta que por ahí le asustó algo. Y por ahí está enterrado *Auaiqui*; un gran *pi'oxonaq*.

FT: Por lo que se desprende, los *gom* no solo interactúan con los seres humanos, con los seres no-humanos, con los compañeros no-humanos del chamán, visibles e invisibles, sino también con los muertos. ¿Esto indicaría que los muertos no se encuentran por completo separados de los vivos?

VS: Así es. Siempre están ahí los muertos, andan juntos, entre los vivos.

FT: ¿Todos los muertos, los recientemente fallecidos o los que en vida poseían poder?

VS: Algunos. Los *pi'oxonaq* seguro. Los otros depende de la compasión que tengan por sus seres queridos, porque de buena forma están unidos a sus seres más queridos. Entonces cada tanto los muertos nos ven porque nos advierten algunas cosas, nos salvan. Como lo que me pasó a mí con una enfermedad tremenda. Yo ya no tenía esperanza y mi mamá tuvo compasión de mí y se me apareció en sueños y ella no es *pi'oxonaxa*.

FT: ¿En qué notaste la compasión de tu mamá?

VS: Me contó que había una cosa mía [prenda de vestir u objeto personal] que estaba enterrada en un sepulcro⁵⁰. Me indicó dónde era y me dijo que esa cosa ella la iba a sacar del sepulcro. Y así lo hizo porque me sané. Yo estaba al borde de la muerte. El que no es *pi'oxonaq* puede volver a proteger a sus seres queridos. Te cuento algo: había un *gom* que tenía un *n'natac* y a la tarde cuando se iba la gente a donde estaba él, cuando llega el *n'natac* saluda y habla. Le dice a alguno "vos anduviste por allá, en tal parte", o a las mujeres que fueron a buscar carandillo [hojas de carandillo para confeccionar artesanías] les dice todo lo que ellas hacen en el monte.

⁵⁰ Esta práctica remite a la brujería por contagio realizada por las *conaxanaxae* o brujas. *Conaxanaxae* se puede descomponer del siguiente modo: *-cona-* es la raíz del verbo 'agarrar' y *-xanaxae* indica a aquel que realiza la acción. Este término se basa en la acción de la bruja destinada a hacer brujería por contagio: ella agarra un objeto que pertenece a la víctima y efectúa con él ciertas acciones dañinas.

FT: ¿Los seres no-humanos y los muertos ven siempre a los seres humanos? ¿Los controlan?

VS: Sí, por supuesto.

FT: ¿No se puede escapar de la mirada de ellos?

VS: No. Por eso nuestros ancianos nos dicen que tenemos que tener mucho cuidado con nuestro vocabulario cuando andamos por el monte. No tenemos que maldecir al monte ni desafiar a cualquiera porque ellos están escuchando y puede ser que se enojen y, sin darte cuenta, puede ser que te pase algo. Por eso nadie habla mal de la lluvia o del rayo porque te escuchan y puede caerte un rayo. Nunca se habla mal del trueno. De *rauachi* ['remolino'] tampoco. *Rauachi* es como un medio de movilidad de los *nqui'i* ['espíritus'], de los *n'natac* ['compañeros no-humanos del chamán'] y del *qui-yoc* ['tigre no-humano'], pero es *alo* ['mujer'], es mujer que cuando viene anuncia algo.



FT: ¿Algo como qué?

VS: Muerte o algo malo que pasará en la comunidad. Eso cuando es grande, no con el chico. Levanta la tierra como una nube grande. Porque *rauachi* levanta la tierra. Si es grande, la gente se da cuenta de que hay algo malo y el *rauachi* explota. Como *rachipigui*, es decir, como que se revienta algo. El que está ahí [adentro de *rauachi*] está con enojo. Por eso cuando se acerca a una casa, los *gom* le hablan o golpean objetos para que cambie de dirección y así se desvía de la casa. Como que escucha a los humanos.

FT: ¿Le hablan porque saben que es persona que escucha?

VS: Sí, porque saben que puede obedecer y tiene sentidos. *Rauachi* es *si' yaxaua*⁵¹ *alo'* ['persona mujer'] pero dentro de ese *rauachi* puede ir un *pi' oxonaq* con sus *n' natac*. No va *rauachi* solo, sino que es el medio de transporte del *pi' oxonaq*. La mayoría de los *rauachi* salen del *pannaqa* [sepulcro] porque de ahí son. Puede ser una mujer muerta o el espíritu de una persona muerta y cuando sale a recorrer sale de la tumba.

FT: ¿Ahí es cuando el *pi' oxonaq* se introduce en él?

VS: Sí, lo ocupa. Se meten sus *n' natac* en él.

Notas sobre brujería: sacando bichos del cuerpo, tejendo redes

"Anoche soñé que un bicho me mordía el pecho, me succionaba y me vaciaba. '¿Es una vinchuca⁵²?' pensé en sueños. Al despertar gritando, coloqué la mano en mi pecho y sentí una hinchazón. La toqué suponiendo que de a poco ya no estaría ahí por ser parte de la sugestión. Lentamente, se apoderó de mí el sentimiento de que estando aquí, podría ser propensa a ataques de brujería". Así se lee en uno de mis diarios de campo de 1998 cuando vivía desde hace varios meses en la casa del chamán *Catoq*. Por la mañana le conté el sueño a Ino, uno de los hijos del chamán. Inmediatamente él me dijo que un *bicho* estaba queriendo salir de mi cuerpo y que había que sacarlo. Por la noche, su padre me efectuó la tradicional curación: me succionó, me sopló y oró. Luego de unos minutos,

⁵¹ Este término hace referencia a la capacidad reflexiva y sensorial así como a la intencionalidad propia de un sujeto y se aplica a una amplia gama de seres más allá de los *gom* y de los seres humanos en general. Al interior de esta categoría —vocablo que podría corresponder a la noción de persona— las diferencias estarían dadas por la forma desigual de corporizar el poder. En efecto, la ubicuidad y la visión absoluta, la comunicación con entidades semejantes y diferentes, la capacidad no mediada de conocimiento y acción, el desplazamiento opcional por el universo, la capacidad de ser percibido según la propia voluntad, la posibilidad de metamorfosis corporal, la capacidad de actuar sobre los humanos, de influir en sus voluntades y determinar acciones, constituyen las principales características que marcan las diferencias entre las personas no-humanas y humanas (cf. Tola 2009). *Si' yaxaua* se puede glosar de la siguiente manera: *shig-* o *si-*, raíz del verbo 'ir' (*ashic*: I.P.S.) y *-axaua*: sufijo que indica la idea de un acompañamiento o una relación. Esta interpretación del término es acorde a nuestra lectura de la noción *gom* de persona descrita previamente. Sobre la noción de persona *gom*, cf. Tola (2009, 2012a).

⁵² *Triatoma infestans* (REDUVIIDAE), insecto vector del parásito que provoca el mal de Chagas-Mazza (nota de las editoras).

extraí de mi cuerpo una piedra que, tras mostrármela, incorporó en su pecho hasta que desapareció.

Después de ese día, las medidas de prevención se multiplicaron: "no comas en casa ajena, no dejes que te peinen, no olvides tus pertenencias en la casa de nadie", eran algunos de los consejos que me daban antes de salir a recorrer la comunidad. Ahí recordé las palabras de Timoteo, un joven líder y sabio *gom*: "el hueso no hay que chupar sino que hay que cortar con el cuchillo para que la saliva no quede en él. En casa ajena nunca como, digo siempre una excusa".

El cuidado de la persona frente a la brujería se extiende al cuidado de los elementos que estuvieron y están en contacto directo con el cuerpo. La saliva que queda en algún resto de comida, la grasa del cabello, el sudor impregnado en una prenda de vestir, el calor y el olor de la persona presentes en sus collares se convierten en *extensiones* del propio cuerpo que, no por estar alejadas del mismo, dejan de constituirlo (cf. Tola 2009). La brujería por contagio fue ampliamente descrita en el contexto africano desde los años 70 así como en el europeo desde el siglo XVI en adelante. Sin embargo, no son muchas las referencias etnográficas sobre el tema entre los grupos indígenas de este continente. Si bien este tipo de práctica es diferente de aquella que caracteriza a chamanes, salta a la luz el hecho de que ambos procedimientos contienen implícita una misma noción de persona, de cuerpo, de poder y de acción.

Por un lado, con respecto a la *persona corporizada* (cf. Tola 2009) cabe resaltar que la piel no constituye para los *gom* un límite que separa a uno mismo del otro. Además, uno mismo no se encuentra contenido exclusivamente en su propio cuerpo en la medida en que ciertos componentes y partes de éste se alejan del cuerpo y se convierten en extensiones móviles que contienen a la persona corporizada. Estas ideas constituyen el sustrato filosófico de prácticas como el chamanismo y la brujería.

Por otro lado, al hablar de brujería nos adentramos en el campo del poder, de la palabra y la acción. Pero no de cualquier palabra —una palabra que informa o trasmite—, sino de la palabra con poder. De hecho, una teoría de la acción y del poder está implícita también en las prácticas chamánicas y brujeriles *gom*: lo que otros existentes hacen o dejan de hacer repercute sobre la propia condición corporal y existencial causando modificaciones que, a su vez, serán el origen de cambios ocurridos en otros existentes visibles o invisibles. Las acciones sobre los otros pueden contener una mala intención por parte de quien la ejerce. La palabra de chamanes y brujos es una palabra que contiene poder o que es en sí poderosa. En términos generales, la palabra no está para los *gom* separada de la acción y la palabra con poder menos aún. La palabra acciona, actúa, transforma, lastima, sana y mata. Las palabras y las cosas en el universo *gom* son las palabras-cosas, las palabras-agentes, las palabras-personas.

Retomando la anécdota de campo descrita, es posible reflexionar sobre la posición del antropólogo ante temáticas sociales particularmente sensibles. La antropóloga francesa Jeanne Favret-Saada en 1977 expresaba que cuando se habla de brujería en los

contextos rurales de la Francia de aquellos años se está hablando de guerra y es claro que en ella no existen posiciones neutras. El etnógrafo así como cualquiera que indague sobre el tema (que es el tema de la vida y la muerte) se convierte, en estos casos, en un actor más. No nos encontramos, de hecho, ante una "situación clásica de intercambio de información en la que el etnógrafo podría esperar recibir saberes inocentes sobre las creencias y las prácticas de brujería" (1977: 29-30, traducción nuestra). Cuando abordamos la brujería, nos encontramos inmersos más precisamente en una *red particular de comunicación humana* (Favret-Saada 2009). En nuestro caso, *qom*, antropólogos, vivos y muertos, visibles e invisibles son quienes tejen y son tejidos por esta red; una red invisible cuyas consecuencias son, sin embargo, visibles.

Dueños de animales, sirenas y parentesco

FT: Cuando vos hablás de los chamanes que tienen dos o tres tigres como compañeros, de la víbora que entiende el llamado del chamán, de la enfermedad que es un ser y que se rinde, estás hablando de un universo de existentes, de seres que existen, que los blancos no solo no vemos sino que dudamos, en general, de su existencia. Sin embargo, para los *qom* como para otros grupos indígenas estos existentes son tan reales y actantes⁵³ como los seres humanos. ¿Qué pensás de esta diferencia?

VS: Para nosotros es una realidad hablar de estos seres, desde *aviaq le'c* ['habitante del monte'], hasta los dueños del monte y del agua. Creemos que existen. Aparte de que creemos que existen, podemos asegurar que aparecen y que imparten poder a los chamanes. Además, son dueños de algunos espacios y parece que ellos tienen compasión de los *qom* y le dan un poco más de lo que desea el *qom'ec* ['hombre']. A lo mejor, el *qom'ec* no es nada: con su propia forma de ser va a los montes, a los ríos a enfrentar la vida. Pero el ser le tiene compasión y le da un poco de poder para ayudarlo en su vida, para que vea las cosas, para que ayude a otros, para que cure, para que vea más cosas que no se ven. Si hablamos de esto con los *roqshe* van a decir que estos seres son apariencias o inventos. Yo hoy pensaba que los *roqshe* hablan y dibujan a la sirenita, pero no sabemos si ellos inventan a esa sirenita o si es una realidad para ellos. Yo comparo con *veraic* que para nosotros es una personita del agua, muy morocha, con pelito muy corto y con rulos. Tiene mucha fuerza y está en relación con los peces. Pero no es un invento, es una realidad, un hecho que pasó porque se lo agarró y él tiene la forma de una persona y cuando se le pidió que tenga compasión, les dio pescado. No sé si la sirenita es de verdad. Los blancos van a creer que nosotros inventamos al *veraic* así como ellos hacen con la sirenita, pero para nosotros es real el *veraic*, la *'araxanaq late'e* ['madre de las víboras'], el *potaxanaxat*

⁵³ Este término, así como el de actor, es tomado de Latour quien lo retoma de la semiótica para "abarcar al mismo tiempo a humanos y no-humanos" (2004: 349). Un actor/actante es, siguiendo a Latour, quien es capaz de modificar a un otro, quien actúa y cuya capacidad se deduce de sus performances.

lta'a ['padre de las tortugas'], el *'etaxalec* ['habitante no-humano del agua'], *huashe* ['mujercita del monte'], *qosorot* ['hombrecito del monte'], *no'ouet* ['dueño del monte']. Ellos para nosotros son una cosa real.

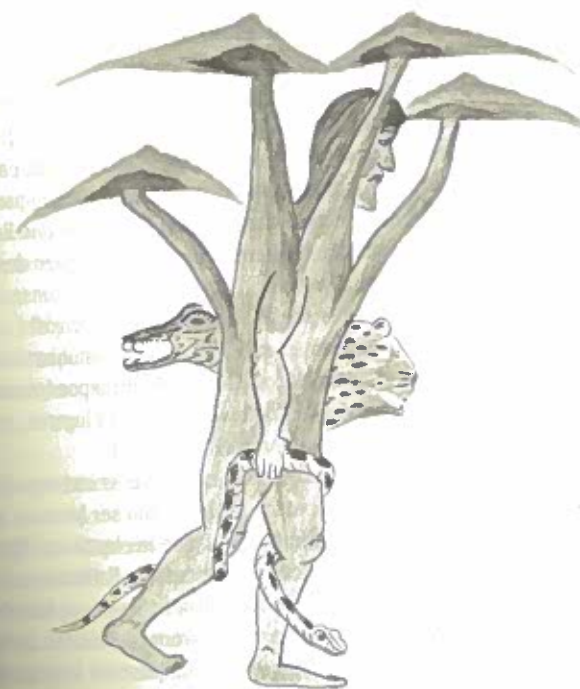


FT: Para que se entienda bien, ¿podrías contar alguna historia en la que se muestre que estos seres de los que hablás no son fruto de la imaginación cultural ni una proyección, sino que son considerados por ustedes como personas —*siyaxaua*— que, aunque superlativas en todo, poseen al igual que los hombres capacidades propias de las personas y aptitudes corporales indudables?

VS: Antes la red de pesca era individual. Ocurrió que antiguamente la gente se iba en grupo a pié a sacar pescado al río. Un día dice que fueron y pasaron las horas pero no pudieron sacar ninguna clase de pescado. Vicente Leo que en *qom l'aqtaqa* se llama *Huatenaxai'* fue a la profundidad con su red abierta y abajo del río atrapó a uno y creían que era un pescado. Pero era el *veraic* que estaba atrapado en la red. Lo pudieron sacar a la orilla del río entre todos. Ahí reconocieron que era una personita del agua, un negrito. Dice que lo miraban, lo agarraron, lo tomaron de la mano y la gente hablaba entre sí para decidir qué podían hacer con él. Pero ellos le tuvieron compasión al *veraic* y lo largaron porque estaba con miedo el *veraicito*. *Huatenaxai'* lo tenía de la mano y dice que le habló: le pidió que le diera pescados ese día porque sabía que él era el dueño de todos los peces. Cuando lo largaron, allá, a la distancia, el *veraic* hacía como el pescado: coleteaba en el agua, saltaba de contento. Después de eso hubo abundancia de pescado. *Veraic* es el dueño de los peces por eso cuando le pidieron, al ratito hubo abundancia de pescado. '*Achoxoren na siyaxauapi* ['tuvo compasión de las personas']. Para la cultura *qom*, cada hábitat tiene su dueño, por eso nuestros antepasados cada vez que se iban al monte oraban, proclamaban para que les dieran la abundancia cada día. Y así es cómo conseguían las cosas.



FT: Por lo que entiendo, la compasión es una forma de relación que estructura diversas relaciones entre humanos y no-humanos: las relaciones de los *qom* hacia los dueños de los animales cuando por error los atrapan, las relaciones de los dueños hacia los mariscadores que expresan humildemente su situación de necesidad, por citar tan solo dos. Ahora bien, los dueños de los animales suelen denominarse en *qom l'aqtaqa* con los sufijos *-late'e* y *-lta'a* que se agregan al término que designa al animal del cual un ser es el dueño⁵⁴. Asimismo, *late'e* y *lta'a* son los dos términos de la nomenclatura *qom* de parentesco que designan respectivamente a la madre y al padre⁵⁵. ¿Es posible pensar que la relación entre seres humanos y dueños sea una relación concebida en términos semejantes a las relaciones de parentesco? ¿Podrías decir que la compasión es una forma de vinculación que rige también las relaciones entre padres e hijos humanos?



⁵⁴ Sobre el tema de los dueños de los animales y plantas, existe abundante bibliografía de diversas sociedades indígenas de las tierras bajas (VIVEIROS DE CASTRO 2002a, BONILLA 2005, FAUSTO 2008). Sobre dicho tema en el Chaco, cf. CORDEU (1969-1970), TOMASINI (1969-1970, 1978-1979), WRIGHT (2008) y TOLA (2010a).

⁵⁵ Sobre el sistema de parentesco de los grupos chaqueños, remitirse a BRAUNSTEIN (1983a) para una lectura comparativa, a TOLA (2006), TOLA y SALAMANCA (2009) para un análisis de los matrimonios y las terminologías entre los *qom*, a PALMER (2005) y a BARRA (2007) para un análisis del sistema matrimonial *uichí* y a DELL'ARCIPRETE (1991-1992) para una revisión del parentesco *pilagá*.

VS: Como te decía, en el caso que contaba antes, cuando los pacientes esperan a los *n'natac* de los chamanes aparece un pájaro que es el mismo *n'natac* transformado porque cuando lo ve el chamán dice "ya llegó *in'natac quiyoc* ['mi compañero no-humano tigre']". Es como que hay una transformación o comunicación entre el pájaro y el *quiyoc*; entre los seres no-visibles. Y esto se relaciona con tu pregunta. Cuando llegan los *qoloxolqoq*, el chamán dice: "ya llegan nuestros abuelos, *qarapi'yel* ['nuestros abuelos']". O sea, éste es el ejemplo que te estoy dando. No son inventos, sino que también muchas veces la persona a la que se le aparece esto cuenta cómo es el encuentro, cómo fue la entrevista, cómo paso y si recibió poder o no. Por eso creemos que es realidad porque estos seres se les aparecen físicamente, frente a frente, cara a cara. Te cuento otra historia que expresa lo mismo: cuando le contamos a Etelvina de la comunidad 503 que habíamos ido a tomar agua a la laguna donde fue absorbido hace mucho un chico por un habitante [no-humano] del agua, ella nos dijo: "*ntangui añi qarcote* ['ahí está nuestra abuela']". Y decía que *qarcote sa qaihuoxolec*, o sea "a nuestra abuela no le gusta que se acerquen".

FT: ¿Quién es la abuela de la que hablaba Etelvina?

VS: Se refiere a *'araxanaq late'e*, la madre de las víboras. Así interpretamos nosotros [todos los presentes coincidieron en que se refería a la misma entidad]. Y ella contó que los empleados de vialidad quisieron hacer un puente en esa laguna, creían que era fácil porque no es ancha pero dice que a pesar del motor que pusieron para desagotar, no pudieron hacerlo. Cuando bajaba el agua, la dueña del agua pidió que llueva. Vino la lluvia y no pudieron desagotar. Seguían intentando poner el puente pero después vino la creciente y tiró los parantes del puente.

FT: ¿Pensás que esa creciente pudo venir por pedido de *'araxanaq late'e*?

VS: Claro, fue por pedido de ella. Por eso se canceló el trabajo y cambiaron de dirección para hacer el puente. En la *lapel* [laguna] esa no pudieron hacerlo por *'araxanaq late'e*.

FT: Si ustedes llaman abuelos y abuelas a los dueños de animales y lugares, ¿por qué será que les dicen *-late'e* y *-lta'a* ('madre' y 'padre' respectivamente)?

VS: Decimos así porque al que llamamos *-late'e* creemos que es una especie de víbora que es la mayor de las víboras y cuando aparece lo hace como ser humano, mujer, princesa, pero es una existente más antigua y más mayor que los humanos. Estaban ya ahí desde antes que los seres humanos. Como forma de respeto los llamamos así porque son mayores. Para su especie son *-late'e* y *-lta'a* porque son más grandes de tamaño y de todo (fuerza, potencia, color), pero para los humanos son mayores de existencia (de edad)⁵⁶.

FT: Si ustedes los consideran a ellos como abuelos, ¿será que ellos los consideran y los tratan a ustedes como nietos?

VS: Sí, porque cuando se convierten en *n'natac* y conversan con los *qom* le dicen "*la' iuarpi*" ['hola, nietos'] y nunca "*la' yasoshec*" ['hola, sobrino'] o "*la' yaqayä*" ['hola, hermano'].

⁵⁶ Sobre el uso lingüístico de ambos sufijos en *toba*, cf. CÚNEO (2012).

FT: ¿La compasión es más común en la relación abuelo/nieto que en otra relación entre parientes? ¿Cómo se expresa para vos esa compasión entre humanos?

VS: Sí, es más común entre abuelo/nieto que entre otros, aunque entre todos existe. Se nota en el trato o la forma de hablarle y de expresarse con el nieto. Es lo más directo y lo más principal que refiriéndose a *lasoshec* ['sobrino']. El abuelo con el nieto es más notable la expresión del cariño, el afecto, por las palabras y acciones que dice y hace: lo alza y abraza como a un hijo. Con una sobrina no es tan común hacer eso. Además, te cuento que los dueños del monte no son uno solo. No hay un dueño del monte. Cada monte tiene su dueño por eso la gente conoce los montes y conoce el monte que *qaramchigue so le'ec yi'iyi aviaq*, es decir, "es duro el ser de ese monte". "Duro" en el sentido de tacaño, que no da las cosas que tiene. Por eso hay montes en los que es raro encontrar presas. Quiere decir que no todos los dueños de los montes son iguales, algunos son compasivos y otros no. En el agua es igual, por eso hay lagunas en las que son mezquinas las *'etaxalashe'* ['mujeres del agua'] y otras en las que abundan los peces.

FT: Si los dueños sienten compasión por los mariscadores humildes, ¿cómo deben expresarse los mariscadores para despertar dicha compasión y obtener así sus presas?

VS: Un mariscador antes de entrar al monte lo primero que hace es una plegaria al dueño del monte pidiéndole misericordia porque le dice: "*ya'pe a'jem 'achoxoren na na'aq, onaxaic da auauo'o ca ña'achic cha'aye selotaique ca lpetaxanaxat yi iuo*". *'Am maye alotague' na huetalec na 'aviaq qataq na no'onaxa a'jem ami' ca selotaique ñe'epet*". O sea: "abuelo, tenéme compasión en este día, sería lindo que me des algo porque estoy buscando alimento para mi familia. Usted que cuida lo que hay en el monte y en el campo deme lo que estoy buscando de presa". Entonces el ser del monte lo ve y escucha la plegaria y ve el respeto en él y le tiene compasión. Primero el respeto porque ve que pide permiso por eso le concede lo que está buscando.

Notas sobre la creencia y la dificultad de enunciación de lo otro

¿Qué es lo que marca el límite entre la creencia y lo que se manifiesta como un dato incuestionable de la realidad percibida? A los ojos de los *qom*, las sirenas son un invento de los blancos que ni siquiera creen en su propia creación. Los dueños de los peces no gozan del mismo estatuto; ellos existen. La expresión "creemos que existen" de Valentín no significa "creemos en ellos". Los existentes no-humanos no fueron creados por los humanos sino que se actualizan gracias a los vínculos entablados con ellos. En este sentido, ellos no son proyecciones de dimensiones de la esfera social a la esfera de la naturaleza ya que esta última no está exenta de reglas sociales y culturales coexistentes con las reglas sociales y culturales que rigen la sociedad humana. Los dueños de los animales y tantos otros seres están ahí, a la par que los humanos, y nadie duda de su existencia que es eterna como la de los *qom*. Los testimonios permanentes de pescadores y chamanes permiten cimentar en cada ocasión dicha existencia.

¿Es posible afirmar que los *gom* creen en el dueño de los peces o la expresión “creemos que existen” y “podemos asegurar que aparecen” indican que más que creencias a las que uno adhiere o deja de adherir, estos seres son —a los ojos de los *gom*— una realidad tan concreta e incuestionable como el monte mismo? Precisamente es a través de las acciones de estos existentes que los seres humanos constatan su existencia. Ellos “imparten poder a los chamanes”, tienen compasión de los seres humanos, entregan a los hombres los animales a los que ellos cuidan, atacan, agreden, devoran y trasladan cuerpos. Éstas son tan solo algunas de las acciones a través de las cuales los humanos perciben la existencia de estos existentes. Es por las acciones ejercidas en el cuerpo, en el medio, en la persona y en la historia que las personas no-humanas cobran cuerpo; existencia.

Otra de las manifestaciones de los seres no-humanos es la forma en que se vinculan parentalmente con los humanos. Ellos no solo pueden elegir a los humanos para establecer con ellos una alianza matrimonial sino que también optan por adoptar seres humanos cuando los padres descuidan a sus hijos o por tener con los hombres hijos que serán criados por ellos mismos. En la mitología *gom* se encuentran abundantes referencias a estos hechos de parentesco que involucran a humanos y a no-humanos. En 1932 el finlandés Rafael Karsten escribía un relato en el que una joven *toba* que se negaba a casarse con un hombre fue embarazada por una serpiente del agua. Ese mismo día la joven dio a luz a una víbora que la trasladó debajo de la tierra. El padre de la joven logró rescatarla pero una y otra vez ella era violada por la serpiente, dando a luz a numerosas serpientes (1932: 215-216). El francés Alfred Métraux refiere en 1946 una historia semejante entre los *toba-pilagá* acerca de una mujer cuyo marido era una serpiente (1946a: 64-66). Este mismo autor registró otro relato en el que una mujer tenía como amante a un tapir (*ibid.*: 160-161) y otro en el que un ave embarazó a una mujer luego de darle de comer miel (*ibid.*: 157-158). Según nos han relatado diversos *gom*, a un iniciado chamánico se le apareció una hermosa mujer que deseaba casarse con él. Ella era la dueña de las víboras o *'araxanaq late'e*. El hombre rechazó su ofrecimiento ya que estaba casado con una mujer humana pero aceptó el poder que la no-humana quería darle luego de una prueba que transcurrió en las profundidades de la tierra. En ella, el hombre debió soportar que “sus hermanos” —las víboras— treparan por su cuerpo, entregándole así el poder para curar la picadura de araña. Otros *gom* nos contaron que los *veraic* del agua pueden también llevar a los hombres a la tierra que hay debajo del agua cuando sus esposas no les cuentan que están menstruando. Cuando el esposo sale a pescar, los *veraic* huelen en él la sangre menstrual y deciden raptarlo. Se dice que los seres humanos raptados viven debajo del agua una existencia como la que llevaban en la tierra. Según nos contó una anciana de Misión *Laishi*, en una oportunidad una mujer había llevado al monte a su bebé y lo había dejado en una hamaca mientras recogía leña. Una conocida mujercita del monte llamada *huashole*, sintiendo compasión por el bebé, decidió secuestrarlo y criarlo ella. A cambio, dejó en la hamaca un montón de víboras para la madre negligente.

Esta última historia nos introduce en la temática de la compasión (*'achoxoren*) como modalidad central en la relación entre humanos y no-humanos. Ella estructura los vínculos en todas las direcciones. Los dueños de los animales sienten compasión por los cazadores que ingresan en el monte en busca de alimento y que expresan su humilde condición de necesidad. Los humanos sienten compasión por los seres no-humanos que, por descuido, son atrapados por ellos durante la cacería o la pesca. Los seres no-humanos sienten compasión por los hombres muy pobres y deciden entregarles poder para que sean chamanes. Los seres de la noche sienten compasión cuando escuchan el llanto de un bebé al atardecer porque sienten que la madre descuida a su hijo. Varios son, como vemos, los ámbitos en los que opera dicho dispositivo relacional. En el caso de los seres humanos que anhelan la compasión de los no-humanos, el pedido constante de compasión no implica necesariamente una actitud pasiva por parte de los *gom*. La sumisión a la que recurren cuando expresan su pedido de compasión es en sí misma una solución estratégica que intenta desencadenar la acción del otro; una acción favorable para el que se manifiesta sumiso.

“No es un invento, es una realidad”, dice Valentín, refiriéndose a estos seres. ¿Cuál es entonces la naturaleza de la enunciación antropológica que permite sostener que otras culturas tienen determinada creencia? Si los blancos crearon a las sirenas, ellos también creen que los *gom* crearon a los dueños de los peces. Los *gom*, en cambio, aseguran que los dueños de los peces existen. Sostener que *los otros* creen en seres no-humanos a los que dotan de atributos humanos es, en el fondo, sostener que esos *otros* se hallan envueltos en un mundo de creencias y están incapacitados para discernir que aquello en lo que creen no es más que una construcción mental de la realidad y no una realidad en sí. Quienes expresan “ellos creen en” son quienes han logrado salir de la nebulosa de la creencia y, desde afuera de ella, vislumbran lo que *los otros* no están en condiciones de ver: que una cosa es la creencia y otra es la realidad misma.

El ejercicio de antropología simétrica y de comparación externa efectuado por Valentín apunta al fundamento mismo de la interpretación de las creencias ajenas y cuestiona nuestra *praxis* interpretativa así como nuestra pretensión universalista que no están exentas de una dimensión política. Sus palabras me remiten al *método de la equivocación controlada* que está en la base de la antropología perspectivista, según el cual realidades y premisas diversas se confrontan bajo un mismo concepto (Viveiros de Castro 2004a). Valentín no duda *a priori* de la existencia de las sirenas, así como tampoco duda de lo que los chamanes relatan acerca de existentes que él nunca vio.

En el caso chaqueño, probablemente la noción de *personas múltiples* (Tola 2012a) dé cuenta de la potencialidad de todo ser de devenir otra cosa diferente de lo que, en principio y para otros, es. La persona *gom* múltiple y multi-situada no es más que un rasgo de una ontología en la que todos los existentes son potencialmente otra cosa (la humanidad y la no-humanidad serían constitutivas de todo ser) y en la que, a pesar de la apariencia percibida, la comunicación es posible y es ella la que teje relaciones entre

seres que no son definidos *a priori* ni para siempre del mismo modo. Esta idea de la potencialidad es muy palpable en las ontologías chaqueñas en donde cualquier exceso de cercanía, cualquier desvío de lo que en cada medio y momento debe ocurrir, conducen a virajes y a la acentuación de *rasgos otros* en las personas múltiples.

Extinción de especies y pertinencia de la noción de naturaleza



FT: Para los blancos existen especies que se extinguen y se toman recaudos para evitar la extinción de animales pensados no como seres que sienten, piensan y se rigen por normas sociales, sino como componentes de espacios naturales. Ahora bien, si para los *gom* la obtención de las presas depende de la generosidad de los dueños, es decir, de su forma de ser, ¿qué pensás de las distintas formas de concebir la *naturaleza*, es decir, eso que para los blancos es independiente de la voluntad de cualquier existente?

VS: Yo veo que se habla de ecología y muchas veces se lucha contra la extinción de algunos animales. Sin embargo, entre los *roqshe* ['blancos'] hay una acción contradictoria porque ellos defienden a los animales de la extinción al mismo tiempo que su actitud es contraria con esa defensa. Para nosotros, los *gom*, el hábitat de esos animales es el monte y del *aviaq le'c* ['habitante del monte'] también lo es. Si destruyen el monte, destruyen

al *aviaq le'c*: éste ya no tiene su casa, su hábitat. Entonces, por supuesto si se destruye la casa (el monte) los animales también mueren porque no tienen su medio de vida (su casa). Tatú, iguana, tatú carreta, ¿cómo podemos evitar la extinción de ellos si destruimos el monte? Ellos tienen que tener los bichitos que comen. Para los blancos es beneficioso desmontar y sembrar soja, granos y fumigan con avión y a los poquitos animales que se refugiaron allí les cae el veneno y se arruinan, mueren los que quedaron de la quemazón del monte volteado. Ahí, el dueño del monte se queda sin casa, sin su patrimonio que son sus bichitos a los que él dirige. Es como si lo estuvieran matando también.

FT: Entonces el destroz de los montes por parte de los blancos ¿también afecta a los seres no-humanos? ¿Qué hacen ellos sin el monte?

VS: Seguramente desaparecen de su lugar y se van a otro lado o se mueren. Pero si se van ya son más pobres porque no tienen sus animalitos ni su casa. Y el no tener eso va relacionado con la existencia de los *gom*. Porque, en ese caso, los *gom* carecen del alimento y de la posibilidad de recurrir a esos lugares como medio de subsistencia.

FT: Para los blancos la naturaleza es una fuente de recursos naturales, es decir, un lugar que no está poblado por seres que cuidan. Las leyes de la naturaleza son pensadas como leyes naturales. Para los *gom*, ¿cómo definirías la "naturaleza" si tuvieras que buscar la forma de hacerlo?

VS: Para nosotros, los *gom*, no sé si diría "naturaleza" porque esos medios están muy relacionados con la vida nuestra a partir de los recursos que nos brindan, las especies y lugares (monte, agua, tierra). Cada uno de ellos nos brinda algo para sobrevivir: pescados, medicinas. Todo eso es beneficio para nosotros. Pero hasta cierto límite: no para destruir como hacen los *roqshe*. Para nosotros, los usos son limitados. Lo que nos brindan es también una relación espiritual con los seres que son dueños de cada uno de esos espacios. Esa relación se expresa, por ejemplo, cuando ellos brindan poder a los chamanes o cuando un mariscador implora a un dueño para que le dé algo para comer. En esos momentos hay comunicación directa con ellos; con los seres del monte. Por eso no es solamente *natural* sino algo más. No es nuestra la expresión *naturaleza*. Los blancos dicen que es *natural* porque las cosas existen por sí. Así creen los *roqshe*. Como que los animales y lugares no tienen dueño, no hay quien cuida, quien administre y entregue a los hombres. Nosotros, cuando vemos el agua o los montes, sabemos que existen unos [seres] de los que dependen esos montes, que los cuidan y velan por ellos. Hay algún ser que está ahí. Por eso el *gom* cuando entra al monte implora, habla, dice lo que está buscando y por eso le conceden. Por eso no creemos que es *naturalmente*, si bien creció así, sabemos que es porque hay algún ser que está cuidando.

FT: No es natural porque hay quien intencionalmente da, cuida, suministra ¿Al igual que en la sociedad humana?

VS: Como en la sociedad humana, como la existencia de los seres humanos. Sabemos que una persona no anda así como anda sin un derecho; sin estar cuidado. A cualquier persona se la respeta así como es: persona. Sabemos que tiene su origen esa persona, aunque

esté sola en una sociedad, sabemos que provino de un origen; de un ser humano. Así la naturaleza también, tiene su origen, sus cuidadores.

FT: Entonces si los blancos diferenciamos entre la cultura que es algo que le pertenece exclusivamente a los seres humanos y la naturaleza que es algo que no depende para existir de una intencionalidad humana, ¿los *qom* cómo lo ven?

VS: Para nosotros no habría esa diferencia. Hay una relación entre el ser humano con lo que se dice "naturaleza". Porque si se destruye lo que se dice "naturaleza", nos damos cuenta de que pueden ocurrir catástrofes: olas de viento, tormenta, inundación, hasta lo que se dice "contaminación ambiental". Al destruir el monte, el ser humano es cómplice de esa contaminación ambiental porque hace que no estemos respirando oxígeno puro. El bosque es lo que nos imparte oxígeno. Y tenemos que saber diferenciar cuáles son los montes naturales y los que no lo son. Ahora se llama monte a una plantación de eucaliptos o pinos que, en realidad, son de otros países y son plantadas por el hombre.

FT: Estos montes reforestados, ¿tienen dueño para los *qom*?

VS: No sé si tendrán. No puedo asegurar que tengan porque donde surge ese monte injertado no están los animalitos porque es un monte nuevo. Ésa es la diferencia, no hay ni insectos si comparamos con el monte natural en donde hay arañas, hormigas, liebres. Para mí, va a ser un monte pobre.

FT: Tratando de conceptualizar un poco lo que venías diciendo sobre la naturaleza y sobre la relación de los humanos con ella, ¿cómo la definirías?

VS: Como que tenemos la igualdad. O si nos llaman *sujetos*, a esos que llaman *natural* también hay que llamarlos sujetos porque son sujetos para nosotros. Les decimos sujetos o personas [*siñaxaua*] porque ellos tienen vida y nosotros también tenemos vida.

FT: Entonces lo que los une a esos seres ¿es la vida?

VS: Sí, todos tenemos vida. Además, tenemos comunicación o relación. Las *'araxanaq late'e* ['madre de las víboras'] se comunican entre ellas y no solo con los seres humanos. En *Lapelole* [comunidad *qom* en Chaco] cuando se enojó la *'araxanaq late'e* vino una tormenta grande y se puso oscuro y la vboritas chicas salían de *lapel* ['laguna'] y se iban a donde está la gente. Esto quiere decir que tienen comunicación entre ellas y con la madre también se comunican. Se enojó la madre porque una chica con la menstruación cruzó por la laguna. Otro ejemplo más claro: si no era por la comunicación, la comunidad *Lapelole* se iba a hundir porque la tierra se puso blandita con el terremoto y se podían hundir las casas. Pero la gente estaba ahí y entre los *qom* y chamanes se comunicaron con la *'araxanaq late'e* y pudieron calmar todo eso. Acá se ve la comunicación entre ellos y con los humanos. Cuando le hablaban y rezaban, se iban acercando hasta donde venían las víboras y, a medida que se calmaban, las víboras se iban volviendo para el agua y los *qom* avanzaban.

FT: ¿Qué pasa con toda esta comunicación cuando los campos se cercan, los bosques son talados y ustedes no tienen ya acceso a ellos?

VS: A medida que el hábitat va desapareciendo, la comunicación al mismo tiempo escasea, disminuye todo lo que es comunicación. Aún existe pero de a poquito se va perdiendo

porque nuestra actividad de marisca nos llevaba a comunicarnos con ellos pero, a medida que se privatizan los territorios, tenemos muy poco acceso tanto en la práctica de la marisca como en la relación con esos seres. Hay algunos que tienen comunicación espiritual, como el chamán, pero eso es por la relación con un chamán anterior [fallecido], no por comunicación con *no'ouet* ['dueño del monte']. Hay chamanes cuyo poder fue cedido por un antiguo chamán que se transforma, invisible-visible. Ahora hay pocos *pi'oxonaq* que obtienen poder de los *no'ouet*, de *'araxanaq late'e*, de *huashe* o de *qosorot*.

Notas sobre lo natural, la ecología y la comunicación

Una de las oposiciones centrales que estructura las reflexiones de Valentín no pareciera ser la que diferencia entre lo natural y lo cultural, sino más bien entre modalidades *qom* y *roqshe* de distinguir semejanzas y diferencias. La visualización de continuidades entre el hombre y lo que existe, el establecimiento de semejanzas entre yo y el otro y el saberse parte de un universo interconectado subjetivamente son algunos de los rasgos que diferencian, según se lee en las palabras de Valentín, a los *qom* de los *roqshe*.

Tener un ser que cuida, protege, administra y castiga es como tener derechos. Los seres humanos no están en donde están de modo *natural*; su existencia tiene un origen y un marco que la regula. Los montes y sus existentes (animales, plantas, aguas, dueños) gozan de una reglamentación que, aunque no está codificada en normativas, regula la existencia de los términos y sus relaciones. La continuidad entre humanos, animales, dueños y montes conlleva el establecimiento de semejanzas entre ellos. Seres que no se diferencian en lo más profundo de sus existencias son seres que se asemejan por sus valores, actitudes y reglas de vida. Entre estos seres, la comunicación es posible y ella es un elemento central en la instauración de la continuidad. Ahora bien, esta comunicación no se logra solo con palabras. Las intenciones, los pensamientos-sentimientos no expresados a la par que los deseos pronunciados del modo correcto crean un universo de comunicación entre existentes, actantes, sujetos, personas, centros de intencionalidades y afectos. Este universo plural, hecho de singularidades conocidas y respetadas, es un universo superpoblado de intencionalidad y agencia. La vida de los humanos es un eslabón más dentro de las relaciones que forman la trama del universo.

En este universo interconectado, la contradicción entre actitudes que condenan la extinción de especies y la devastación del entorno son leídas desde la misma perspectiva: ¿cómo habrían de extinguirse especies que no son naturales y que no responden a leyes ajenas a la intencionalidad de otros actores? ¿Cómo pretender que las especies no se extingan —o, a los ojos de los *qom*, no huyan intencionalmente de los hombres— si la casa donde viven es despojada? El monte es el hogar de numerosos animales que se relacionan con los *qom* desde la lógica del don, la reciprocidad, la compasión y el autocontrol. En dicho hogar viven los animales y quienes los entregan a los seres humanos movidos

por sentimientos que no son propiedad exclusiva de estos últimos. Si los animales se alejan por los abusos humanos, quienes los cuidan se alejan también y los humanos *gom* se alejan también de lo que supieron ser. Sin los animales y sus dueños, los hombres que por generaciones existieron dentro del entramado humanos-animales-montes-dueños se encuentran siendo parte de otro entramado de relaciones en el que ni la compasión, ni la sumisión, ni la generosidad, ni la reciprocidad, ni la comunicación gobiernan. La oposición no es entre lo natural y lo cultural, sino entre universos plagados de intencionalidad, afecto y relación y universos objetivos, desafectados y disjuntos.

Lucha de poderes: *no'ouet* y Dios

FT: ¿Conocés alguna persona a la que *no'ouet* se le apareció y le quiso dar poder?

VS: Sí, uno de ellos es José Insaurralde que hace tiempo vive en Riacho de Oro. Se le apareció una tarde mientras buscaba charata⁵⁷. A la entrada del sol estaba persiguiendo a la charata y al entrar al monte miró para abajo y en los troncos de los árboles estaba esa persona metida ahí. De lejos la vio y tenía forma de persona, oscura pero cubierta de pelos. Paró y empezó a hablar. "Esperáme que tengo que hacer un rezo acá y después decime lo que querés", le dijo. Se arrodilló y empezó a orar. Miró para donde estaba ese ser y ese ser desapareció. Rápido se fue a la casa. Llegó a la casa medio de noche, asustado. Lo agarró sin palabras, escalofrió le dio, se le paraban los pelos. La mujer lo vio tan extraño... Se sentó sin hablar. Después, la mujer le preguntó pero él no contestaba; quedó sin palabras. Después de tanta insistencia, se animó a contar que le apareció una persona, un *aviaq le'c*, un *no'ouet* y contó todo. La mujer estaba cocinando las charatas. Después comieron y después de contar quedó mudo de vuelta. Se acostaron, durmieron. Él no durmió, pensaba en lo que le pasó. A eso de las cuatro de la mañana lo atacó el sueño y cuando cerró los ojos, dice que veía a una persona, como un ángel que venía volando del oeste, de donde entra el sol. De lejos venía esa persona en dirección de su casa. Venía el ángel volando y en su casa se paró. "¿Qué es lo que estás buscando?". "Vengo porque soy el que se te presentó en el monte y quiero hablar con vos". "¿Qué querés conmigo?". "Te aparecí y ahora vengo porque quiero darte algo de poder, vas a tener mucho poder". El hombre le preguntó: "¿Cuál es el poder?". "Es el más grande de todos, te va a ayudar mucho y no tendrás necesidad de nada, todas las cosas vendrán solas y vas a curar a la gente enferma", le aclaró. Y dijo: "Te hago otra pregunta: ¿Qué pasa si un prójimo mío está malo [enojado] conmigo o si yo me pongo malo con él?". "Vos le podés matar o dañar, lo empujás y va a caer enfermo. Esa misma persona va a venir para que la cures y te va a pagar". Y José dice que dijo: "Para mí que eso no es justo porque yo en mi juventud sufría

mucho y pedía algo de poder en el monte, en la noche, pero nunca me apareció nadie que me ofrezca poder. Ahora ya no quiero, me hice evangélico. Disculpá pero tengo mucha fe y me dicen que no debemos servir a dos señores. Yo sé que tu trabajo es del mundo y como evangélico no puedo aceptar. No puedo amar a mi prójimo y matarlo también. No te puedo servir a vos y a Dios. No quiero dañar al prójimo ni curar", le dijo. "Bueno", dice que dijo esa persona, "ya cumplí, te tuve lástima pero si no querés te vas a arrepentir en algún momento". Se fue. Pasaban los años, como que él no esperaba eso que iba a pasar. Pero se enfermó su hija. Se iba a llevarla a ver a su tía en el Chaco, que es curandera. Y volvía a Riacho de Oro [en Formosa], pero no había mejoría. Llegó a Riacho y se enfermaron los otros hijos y apareció la madre de José que venía del Chaco, enferma también. Tres enfermos en la casa de él. No sabía qué hacer. Cuando llegó su madre, se arrepintió de lo que le dijo ese ser. Se acordó de las palabras de ése. "¡Por qué no recibí ese poder! Ya está, que pase lo que pase". Dejó ese pensamiento, atendió a los tres, se fue al Chaco. Falleció su madre, pero a los hijos los curaba su tía. Estaba internado en la casa de su tía y uno de esos días le comentó a su tía este relato. Ella le dijo, medio mala [enojada]: "Entonces hijo ¿para qué venís a pedirme socorro, si te ofrecieron poder hubieras recibido ese poder más grande! ¡A mí cuando era joven se me apareció *no'ouet* y por eso tengo este poder tan lindo!". Él se los llevó de vuelta. En Riacho, esa tarde, en la casa de Alfredo Pérez vieron que el cuerpo del chico seguía hinchado. Esa tarde le llevó a la iglesia, en donde pastoreaba Américo Suarez. Ahí se sanó a través de la oración del pastor. Se ve que tenían fe. Cuando le oraron el chiquito cayó a tierra y dijo: "Papá cuando el pastor me oró, parece que me echaron un balde de agua fría, cayó algo en mí que era como un frío y ahora me siento bien".



⁵⁷ *Ortalis canicollis*: CRADIDAE (nota de las editoras).

FT: ¿Los poderes de *no'ouet* y de esos seres no son compatibles con el de Dios?

VS: Yo cuento la experiencia y eso depende de la decisión de cada persona [...]. En la actualidad, los *pi'oxonaq* pueden encontrarse dentro de la iglesia, sirviéndole a Dios y, al mismo tiempo, haciendo su *pishec* o trabajo como chamán. No se le prohíbe ni se le obliga a nadie, la decisión es de una persona. Hay *qompi* que encontré, ancianos de El Espinillo, a los que les gusta ser chamán y dedicarse a su trabajo y no meterse en la iglesia, si bien respetan mucho a Dios. Me hace acordar a uno, el suegro de Loreto, al que hace poco encontré en la casa de Loreto y una noche estaba muy grave. La señora de Loreto me llamó para ayudarlo y hablarle para que tenga fe. A través de ese aliento que le di confió en el que está por encima de todos. El *Evangelio*⁵⁸ educa, enseña, decía él, pero "yo *pi'oxonaq* no puedo estar disfrazado en una iglesia porque recibí poder de *no'ouet* y no puedo engañar a los otros". Un *pi'oxonaq* de los de antes no se quiere meter en las cosas de la iglesia, siente que engaña a los demás por eso se dedica al trabajo de chamán.

Notas sobre la contradicción de las dobles lealtades

Curar/dañar. Amar/matar. A los ojos de quienes curan con poder chamánico, ingresar en el *Evangelio* es una forma de adquirir más poderes, de sanar con la ayuda del Espíritu Santo además de disponer de los *n'natac* más antiguos. El chamanismo se nutre y siempre se nutrió de la diferencia. Deidades otras, espíritus extranjeros y santos católicos son susceptibles de constituir cualquier panteón chamánico. Desde el *Evangelio* la inclusión no es tan clara o, al menos, pareciera generar contradicciones. *Ama a tu prójimo como a ti mismo, Dios es amor, la Palabra de Dios es sanidad*. Estos y otros son los mensajes de la Biblia que los *qom* no cesan de invocar. Dentro de este panorama, los chamanes son asimilados por algunos creyentes a los hechiceros. "No puedo amar a mi prójimo y matarlo también", expresaba el hombre del relato de Valentín ante la disyuntiva de elegir entre los poderes de *no'ouet* y los de Dios. ¿Cómo es vivida y cómo se resuelve la contradicción entre la lealtad al *Evangelio* y la lealtad a los existentes poderosos que ayudan a curar?

Para quienes aman a su prójimo y se curan con la palabra de Dios a través de la oración colectiva o del contacto directo con la Biblia, las acciones de chamanes atentan contra el fundamento mismo de la Palabra. Si la idea de que la Palabra cura no se contradice mayormente con la idea de una curación chamánica en la que el soplo, el canto, la plegaria y la succión sanan gracias a la comunicación entablada entre poderes agresores

⁵⁸ Entre los *toba*, el pentecostalismo "tuvo una influencia decisiva en la aparición de una religiosidad que combina elementos de este con formas de la tradición chamánica indígena", expresa Wainman (2002: 44, traducción nuestra). Esta religiosidad nueva es llamada por los mismos indígenas el *Evangelio* y remite tanto a una religiosidad indígena que sintetiza pentecostalismo y chamanismo, como a la contradicción ontológica del creyente (*ibid.*: 45).

y sanadores, la idea de que el amor funda el vínculo con uno mismo, con los otros y con lo no-humano merece otro tipo de consideraciones.

¿A qué corresponde en *gom l'aqtaqa* el amor? ¿Qué comportamientos sociales promueve? Nuevamente nos encontramos con el concepto '*achoxoren*' (lit. "tenme compasión") que expresa la compasión-amor. Si bien *choxoraq* se suele traducir como 'pobre', este término remite literalmente a 'el que siente compasión'⁵⁹. En diversas situaciones comunicativas que implican tanto a personas humanas como a no-humanas vinculadas entre sí por lazos afectivos suele utilizarse este término. Por ejemplo: para pedir algo a los dueños de los animales con un tono de súplica, los cazadores dicen: "*a'yetm 'achoxoren am mañic lta'a*" ('¡tenme compasión, dueño de los ñandúes⁶⁰!'). Cuando dos personas se pelean, una le pide a la otra de quererla nuevamente: "*a'yetm 'achoxoren*" ('Queréme/compadecete de mí'). Dos personas que se quieren se dicen: "*a'yetm 'am sechoxoren*" ('te quiero/te tengo compasión'). Cuando dos hermanos pelean, es común escuchar a los padres decirle al mayor: "*damaye 'achoxoren*" ('tenle compasión').

Amar a alguien conlleva sentir compasión por él después de constatar su necesidad o su situación de desventaja. Quien posee un "corazón bueno" que se abre, escucha y ve la necesidad ajena es aquel que ama y que actúa acorde a la compasión. Se podría pensar que, situándose en el corazón de las relaciones sociales, la compasión-amor no es vivida como una emoción individual, perteneciente a la interioridad de un ser particular, sino como un "principio moral" (Kidd 2000: 118, traducción nuestra) y un modo de relacionamiento. Los diálogos cotidianos entre parientes contienen expresiones que remiten a la compasión y al ser compasivo con quien se halla en situación de mayor desvalidez (por ejemplo los niños pequeños y los hermanos menores). La formulación de esta emoción no solo en la vinculación con los seres no-humanos sino en las relaciones entre seres humanos establece un orden moral en el que la preocupación por el otro, la empatía y el no desear causarle dolor son centrales en la creación y el mantenimiento de los lazos sociales dentro de un universo habitado. Tal como sostiene Fred Myers en su análisis de los sentimientos entre los *pintupi* de Australia, el concepto *pintupi* de compasión consiste en la "posibilidad de verse movilizado por los deseos y condiciones de los otros" (1986: 115, traducción nuestra). Cuando decimos que ser compasivo remite a un modo de relacionamiento entendemos, siguiendo los planteos de Myers, que mostrar compasión por y ante los otros es un "requisito social" (*ibid.*: 116) más que exclusivamente la expresión de un estado interior. En este sentido, la compasión en tanto emoción culturalmente pautada es generadora de relaciones socialmente definidas y produce —a la vez que es producida por— normas morales de comportamiento socialmente codificado.

Para concluir, la comparación establecida entre la expresión *como a* del mandato que impone amar al prójimo *como a* uno mismo conlleva implícita la existencia de dos tér-

⁵⁹ Sobre el tema de la compasión, cf. Tola y Cúneo en esta compilación.

⁶⁰ *Aves americanas*: *ornith* (nota de las editoras).

minos diferentes —el prójimo/uno mismo— y la idea de que el nexo entre ambos es el amor —o la compasión desde una lectura *qom*. Quizás el “tú eres eso” (*tat tvam asi*)⁶¹ brahmánico que se lee en las *Upanishads* se aproxime más a la idea de múltiples seres (y seres múltiples) vinculados, con límites corporales porosos y cuyas interioridades no son radicalmente diferentes. Si bien esta consigna remite a la identidad absoluta entre el *atman* y *brahma* o entre lo esencial del hombre —su verdadera naturaleza— y lo supremo o absoluto, ella da más cuenta de un forma de concebir las relaciones entre lo uno y lo otro que no se funda en la diferencia absoluta entre los existentes ni en la imposición de emociones entre ellos.

Hacia una teoría *qom* del territorio-persona en el marco de una ciudadanía restringida

FT: Si tenemos presente el tema del territorio, la reducción cada vez mayor del espacio del que disponen y la importancia de la comunicación de los seres humanos con los seres no-humanos, me pregunto si los líderes actuales estarán pensando en la recuperación de los territorios antiguos. ¿Cuándo se habla de recuperar los territorios, los *qom* expresan esta preocupación por el fin de la relación con estos seres o solo hablan en términos de recursos naturales que se les cercenan?

VS: Yo diría que los líderes —aunque no todos— quizás piensan en recuperar el territorio y hay referentes que sí piensan porque quizás ellos tienen más relación con los ancianos y de ahí surge la idea de pensar en el territorio. Ningún anciano puede negar la recuperación. Ellos hablan de esos lugares de prácticas como la marisca y la pesca que están siendo reducidos y, aparte de eso, también hablan de esos *aviaq le'c* y *'etaxat le'c*. Dicen que se están alejando. Por eso los ancianos le dan importancia a recuperar el territorio. No solo los ancianos piensan en las prácticas [tradicionales], sino que miran la tecnología y ven que la tierra se puede cultivar y los jóvenes no tendrían necesidad de irse a otros lados. Somos cultivadores también. No hay nada de malo en cultivar y en tener un espacio, como Nación. Nuestros hijos siguen aumentando, la visión de los ancianos y de los buenos líderes es que la gente se reproduce y piensan que en algún momento los nuevos tienen que tener un espacio para desenvolver su vida en el mismo lugar que sus antepasados. Si la política del Estado respetara nuestros derechos como indígenas, para mí, en una parte del Gran Chaco se podría hacer una declaración de que esos territorios son indígenas, que allí viven muchas comunidades (no quitando el patrimonio de los criollos), para que la práctica cultural sea libre. Pero [es necesario que sea] a través del reconocimiento del Estado. Entonces no habría conflicto, ni desconfianza con las empresas privadas que ya están metidas en nuestros territorios.

⁶¹ *Tat*: 'eso', *tvam*: 'tú', *asi*: 'eres'.

FT: Ahora que nombrás las empresas privadas, ¿recordás algún caso de conflicto entre alguna empresa y las comunidades *qom*?

VS: Hay empresas en las cercanías de las comunidades y hacen su trabajo sin parar nunca, y esas están dedicándose a cultivar las tierras en inmensas hectáreas y dañan con el desmonte y la fumigación y no se tiene en cuenta que hay comunidades cerca. Fumigan con avión y el viento hace correr a largas distancias ese veneno y daña a las comunidades cercanas y a los bichitos y plantas que hay en el monte, porque los bichos comen hojas y se mueren (como el caso del mes pasado de los cardúmenes de *toiguit* o armados⁶² que aparecían muertos en el Bermejo). Ninguno de los ambientalistas intervino ante la muerte de esos cardúmenes. Para nosotros quizás ésa es la consecuencia de que por el oeste hay un sembrado de soja o de otras cosas que fumigan y esos pescados comen hojas de palo y ahí es que viene su muerte. Los peces que no comen hojas no están muriendo. Con respecto a las empresas y los vecinos que quieren el territorio *qom*, el caso más concreto es el de los hermanos de Santo Domingo. La empresa privada tuvo un arreglo con criollos que quieren adueñarse de la tierra de Santo Domingo. Se pusieron de acuerdo y no les dejaban a los hermanos entrar en su comunidad. Los encierran y no les dan salida. No les dejan cruzar el campo privado para acceder a su lugar. Entonces hay una relación entre la empresa y los criollos que quieren adueñarse del territorio *qom*.

FT: ¿Qué sería para vos el territorio? Porque hasta ahora hemos hablado de naturaleza y de que el término naturaleza para los *qom* no tendría mucho sentido porque quienes allí viven son también personas como ustedes con emociones, intenciones, comunicación y relaciones de parentesco.

VS: Para mí, el territorio es un espacio y lo que está adentro de él son recursos que se relacionan entre sí, hasta nosotros mismos nos relacionamos con lo que hay en el territorio: tierra, agua, monte. Para nosotros, el territorio es una extensión de recursos que se relacionan entre sí. *Recurso* es un término que es como que *se ven* las cosas, es lo físico: el monte, nosotros, el agua, la tierra. Porque ya hemos hablado de que son *naturales* pero, para nosotros, no son *naturales*, son sujetos, personas, hablando desde la vida espiritual.

FT: O sea que recursos-natural-visible-territorio conformarían una unidad según la cual la naturaleza sería pensada como algo natural, perteneciente a la esfera de lo visible y como un espacio poblado de recursos visibles; mientras que la conjunción persona-espiritual-invisible-comunicación se acercaría más a la forma en la que los *qom* conciben el entorno, la persona y las relaciones entre ellos. ¿Estás de acuerdo?

VS: Sí, estos últimos están dentro de territorio pero es de esta forma: están en nuestra acción, en la práctica misma, cuando hacemos uso de los recursos y lo visible o natural.

FT: Entonces si entendí bien sería que cuando vos mariscas llevás adelante una acción concreta, visible pero que conlleva toda una relación espiritual, por decirlo de algún modo, con las presas, sus dueños y lo no visible.

⁶² *Pterodoras granulosus*, *Rhinodoras d'orbignii*: DORADIDAE (nota de las editoras).



VS: Exacto.

FT: ¿Cuál sería para vos la mejor manera de conciliar esta mirada *roqshe* que devasta el territorio y el uso que hacen los indígenas del mismo con toda esta filosofía implícita?

VS: Para mí, no es que se prive a los blancos, no tiene que ser exagerada la actitud de ambas partes. El Estado debe hacer cumplir los derechos indígenas, porque nuestros derechos están reconocidos y en la Carta Magna [la Constitución] se dice que el Estado es el garante de hacer cumplir todos los derechos para no llegar a un conflicto entre las comunidades y los que quieren los recursos que están adentro de las comunidades. Si bien se reconoce esto, falta que lo respeten. Si hay buena política del Estado, éste podría intervenir, pero no es así. En Formosa hay terrenos de Parques Nacionales que se están instalando en territorio indígena. Le dan la tierra a Parques mientras los hermanos están luchando hace tiempo para tener más tierras. Pasa lo mismo con La Primavera, el Parque Nacional y la Universidad.

FT: ¿Querés decir algo para cerrar esta conversación?

VS: Para redondear, para mí que la sociedad, el Estado y nosotros como indígenas tenemos que tener en cuenta todo esto que dije y así no ocurrirían los conflictos. Para nosotros, la tierra no tiene dueño [humano], es decir, la tierra no se fabrica. Nosotros, los seres humanos, disponemos de una extensión bastante grande como para que los que no son de las comunidades puedan instalarse. Antes de la conquista militar de 1884, los indígenas ya estaban en esos territorios que hoy reclaman. Y siempre fuimos conscientes

de aceptar y de convivir con la sociedad y de adaptarnos a la tecnología, pero es necesario que nos respeten, que sepan que tenemos una cultura existente y diferente. No queremos que se llegue a un conflicto, sino que la sociedad y el Estado tengan en cuenta esto que expresamos y que nos respetemos porque nosotros nos sentimos ciudadanos y, muchas veces, la patria nos exige cumplir lo que ella nos obliga a hacer (como ir a la guerra o el servicio militar). Eso es una obligación como ciudadanos. En democracia también cumplimos con nuestros votos. Siempre cumplimos con esas obligaciones y tampoco estamos ajenos del pago de impuestos. Por eso si nosotros cumplimos como ciudadanos, queremos que se respeten nuestros derechos como indígenas.

Notas finales sobre la ciudadanía, la ontología y la acción

Varias son las cuestiones que despliega Valentín en su última parte de nuestro diálogo. Todas son disparadoras de nuevas reflexiones. A lo largo de este texto no fue mi intención sintetizar en las notas las ideas de Valentín. Lo que me propuse fue retomar tan solo algunas aristas de sus pensamientos y vincularlas con otras desde una perspectiva que ya no responde a los principios de la auto-etnografía sino a los principios de otra ontología. En el naturalismo, como mencionamos, los seres humanos son los únicos que poseen interioridad (espíritu, intencionalidad, capacidad de razonamiento, etc.) y se acercan al gran *continuum* de no-humanos por sus características físicas (las mismas y únicas leyes regulan la existencia material de nubes, animales, plantas y humanos).

La cuestión del territorio, de los derechos indígenas y de sus violaciones sistémicas está en pleno debate en el escenario político contemporáneo no solo argentino sino latinoamericano. La idea de Valentín que condensa la de muchos otros *qom* (en el sentido genérico de 'indígena') es clara: "si nosotros cumplimos como ciudadanos, queremos que se respeten nuestros derechos como indígenas". Ciudadanos; ciudadanos indígenas. Es decir, ciudadanos con derechos como cualquier otro ciudadano de una República e indígenas de una Nación con derechos colectivos específicos. Dentro de estos últimos, en las normativas internacionales se habla de identidad social y cultural, de costumbres y tradiciones, de valores y prácticas sociales, religiosas y espirituales (Convenio 169 de la OIT) o de historias, tradiciones orales y filosofías (Declaración de las Naciones Unidas).

Ahora bien, ¿a qué remite todo esto en el Gran Chaco? En esta región no nos encontramos ni con altares familiares, ni con Santos, ni con la Pacha Mama ni con la bandera *wiphala* —más que muy recientemente y en ciertos lugares específicos. Los indígenas chaqueños son indígenas que, como otros grupos de las llamadas tierras bajas, se vinculan con dueños de animales y plantas, no rinden culto a sus ancestros, tienen al cuerpo como eje central de su sociología, establecen continuidades con no-humanos, se reconocen como descendientes por línea materna y paterna por igual, por mencionar tan solo algunos rasgos particulares.

Asimismo, las apreciaciones de Valentín sobre lo que es el territorio y las relaciones entre los diversos existentes forman parte de estas filosofías indígenas que deben ser aprehendidas por los Estados republicanos que se proclaman inter o multiculturales. Dentro de los rasgos propios que Valentín expresa con claridad se encuentra la idea de que un territorio, tal como ellos lo han asimilado del discurso del derecho, las ONG y los blancos, es una extensión en el espacio de recursos visibles interrelacionados que se anclan en lo que él define como lo físico y natural. Desde la perspectiva *gom*, *'alhua* es la tierra, ella no es ni el territorio ni la naturaleza. *Aviaq* es el monte y *no'onaxa* el campo. Cada espacio geográfico posee un nombre particular y no existe uno que los agrupe a todos. Más allá de la cuestión taxonómica, encontramos que eso que no se define con un término englobante condensa o contiene no solo existentes específicos sino rasgos que definen formas particulares de relacionamiento con los humanos. Personas que, desde una cuestión llamada por Valentín "espiritual", cobran forma de sujeto paradójicamente a partir de la acción humana. Es decir que lo que pertenece a la esfera *espiritual se materializa* al manifestarse como sujeto de una relación.

Aquí nos encontramos ante una forma particular de la acción y la existencia: los seres de aquello que no se define de modo englobante pero que los engloba a todos y que se vislumbra como perteneciente a la órbita espiritual, cobran forma durante la *praxis gom*; *praxis* que involucra al monte, al agua y a cualquier espacio del territorio. Cuando los *gom* se vinculan con eso que para nosotros es tan solo un recurso, visible y natural, emergen del mismo territorio sujetos que no están en un espacio exterior, listos a ser aprehendidos por un sujeto —el único posible; el humano—, sino en la *praxis* indígena misma. Es la *praxis* la que sintetiza lo visible con lo invisible, lo espiritual con lo material, el sujeto humano con el sujeto no-humano a partir de la acción concreta y de la comunicación que, dentro de esta teoría *gom*, no son más que dos aspectos de un mismo involucramiento corporal-mental.

Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los *gom*

Celeste Medrano*

"Una antropología que jamás abandone los límites de sus propias convenciones, que desdén invirtir su imaginación en un mundo de experiencias, siempre habrá de permanecer más como una ideología que como una ciencia".
Roy Wagner (1975: 29, traducción nuestra)

Presentación

La sociocosmología *gom* está signada por las mutaciones. Los hombres son en devenir; desde pequeños, e inclusive antes del nacimiento, sus progenitores van construyendo sus cuerpos pero también van transformando sus *lqui'i* —noción que traducimos de manera general como 'alma'— a través del contacto con otros *existentes*⁶³. En este proceso de transformaciones permanentes, el vínculo con los animales es central ya que muchas de las características que los humanos desean incorporar provienen de éstos. Así, la animalidad participa en la construcción de la humanidad y es vista como un reservorio de buenas aptitudes. Ahora bien, el proceso inverso también ocurre y quienes

* Licenciada en Biodiversidad y Doctora en Antropología.

⁶³ Tola refiere al respecto que: "Así como la noción de formación continua es central para comprender el concepto *toba* de persona, la noción de metamorfosis es también determinante" (2012a: 134). Sobre el término *existente*, cf. Introducción de esta compilación (nota 36).

integran la fauna son capaces de infundir determinadas propiedades en las personas sin que necesariamente éstas lo deseen. Metamorfosearse parece entonces ser la regla en este escenario en el que humanos y animales pueden intercambiar propiedades físicas y metafísicas para devenir-en-transformación⁶⁴.

En un estudio más general que apuntó a analizar el modo en que los *qom* organizan la fauna, delimitamos la *zoo-sociocosmología* de esta sociedad indígena (Medrano 2012). Con este término nos hemos referido a la existencia de una zoología que no puede ser concebida al margen de reglas sociales que se dinamizan en el mismo escenario cosmológico en el que se piensan los hombres. Asimismo, hemos identificado aspectos específicos de las transformaciones que afectan a todos los existentes y que tornan particular la forma de relacionarse, entender y percibir a los animales. En este trabajo⁶⁵ examinaremos aspectos de este sistema transformacional que determina que los humanos puedan adquirir características animales y que éstos puedan metamorfosearse entre sí. Nuestro objetivo es explicar las consecuencias últimas de una ontología que presupone la potencialidad de la multiplicidad o de la mutación corporal. Comenzaremos el desarrollo de nuestro argumento analizando rasgos generales de las transformaciones *qom* como, por ejemplo, la capacidad que tienen los seres de “contagiarse” de otros. Luego, describiremos casos particulares de metamorfosis registradas en nuestro trabajo de campo para dar cuenta así del contexto general en el que ellas ocurren.

Contagiarse animal

Unos de los aspectos que describe el carácter transformacional de los seres es el del “contagio” (*nauoga*). Es a través del mismo que ciertas características de los

⁶⁴ Si bien entendemos que el devenir ya implica transformaciones, usamos la expresión devenir-en-transformación para enfatizar procesos en los que las transformaciones son una condición necesaria para tornarse cuerpo-persona. Asimismo, utilizamos el término ‘transformación’ y no ‘metamorfosis’ porque esta última remite, en la disciplina biológica, a contextos ontogénicos donde lo que se produce son mutaciones completas de una forma corporal en otra (entre el gusano y la mariposa, por ejemplo). En cambio, las transformaciones a las que aludiremos en este texto si bien pueden resultar completas, también afectan una parte del cuerpo, un comportamiento y pueden ser tanto permanentes como reversibles.

⁶⁵ Hemos realizado trabajo de campo etnográfico en comunidades *qom* en la provincia de Formosa entre 2008 y 2012. En este artículo presentaremos observaciones y relatos obtenidos en Riacho de Oro, San Carlos y Kilómetro 503, del departamento Patiño, y en El Desaguadero, El Naranjito, el barrio *toba Nlaxayec* (La Paz) y 12 de octubre (ubicados dentro del ejido urbano de la ciudad de El Colorado) del departamento Pirané, así como en el barrio periurbano *Namqom* ubicado a once kilómetros de la ciudad de Formosa. A esto se suman relatos de Mauricio Maidana, quien vive en el barrio *toba Daviaxaiqui* (Derqui, provincia de Buenos Aires) y actualmente se desempeña como profesor de *qom l'aqtaqa* (lengua *toba*). Si bien la investigación desarrollada en estos sitios consistió principalmente en métodos etnográficos, también se emplearon técnicas propias de los enfoques etnobiológicos tales como la determinación científica de especies y la identificación de las mismas junto a los *qom* en museos y colecciones científicas.

animales son transmitidas a los hombres. Simultáneamente las personas pueden perseguir intencionalmente la incorporación de ciertos aspectos de los animales⁶⁶. Florencia Tola define al contagio como el “proceso de transmisión de las características formales o de comportamiento entre los *nqui*”⁶⁷ (‘espíritus’) de entidades humanas y no-humanas en momentos específicos del ciclo vital” (2007-2008: 9). La totalidad de estos hechos nos hablan de cuerpos humanos abiertos y en devenir (Tola 2007, 2008, 2009) que se integran e interconectan con los cuerpos animales.

Diversos autores (Arenas 2000; Idoyaga Molina 2005; Martínez 2008, 2010) han explorado cómo opera el contagio en la concepción *qom* de la enfermedad. Nos interesa detenernos en algunos aspectos de este proceso, especialmente en distintas etapas del ciclo vital, para mostrar la extensión del fenómeno y analizar la semejanza que podrían tener los *lqui* de humanos y animales. Para ello, focalizaremos tres tipos de contagio en función de las clases de seres que se vinculan.

De acuerdo al primer tipo, los humanos se contagian, voluntaria o involuntariamente, de atributos animales. Esto puede ocurrir durante ciertas etapas del ciclo vital pero es principalmente durante la gestación y los primeros años de vida que se dan las transformaciones más visibles. Si “la persona no existe desde que nace de manera fija y estable, sino que es transformada socialmente a través de un proceso gradual” (Tola 2012a: 151), en este proceso de transformación participan a la par humanos, no-humanos y animales. “En los cuatro primeros meses del embarazo el niño *qom* se va ‘formando y transformando’ a partir de la unión del semen con la sangre intrauterina-menstrual” (*ibid.*: 137). Luego del nacimiento, parientes consanguíneos participan también en este proceso de metamorfosis y, a través de compartir fluidos, establecen múltiples conexiones que moldean el cuerpo del niño. Mediante estas mismas conexiones, los bebés y los niños pueden contagiarse de un animal. Este tipo de *nauoga* ocurre cuando el padre o la madre no respetan alguna regla cinegética. Por ejemplo, una *qomlashe* (‘mujer *toba*’) que vive en El Desaguadero narró que dos de los bebés que había tenido su hermana habían nacido con malformaciones mortales como consecuencia de que su marido había maltratado a una iguana (TEIIDAE: *Tupinambis* sp.) *mariscada* (‘cazada’) en el monte. Las mujeres embarazadas también deben respetar ciertas restricciones (no mirar fijamente a los animales, no alimentarse de carne de los mismos) para que sus futuros hijos no adopten características no deseables. Al respecto, Alfred Métraux refiere que “cuando una mujer sabe que se encuentra embarazada, tanto ella como su esposo se abstienen de alimentos y actividades que podrían poner el parto en peligro o que perjudicarían el aspecto o carácter del niño” (1996[1946]: 178, énfasis nuestro). La afirmación de este

⁶⁶ Sobre *nauoga*, cf. KARSTEN (1932: 74), MÉTRAUX (1996[1946]: 103), VUOTO (1981a: 100), BALDUCCI (1982: 72-88) y TOLA (2005, 2007-2008).

⁶⁷ Para la transcripción de las palabras y expresiones en *toba* utilizamos los siguientes símbolos fonéticos: /sh/ (fricativa palatal sorda), /q/ (oclusiva uvular sorda), /x/ (oclusiva uvular sonora), /ʔ/ (oclusiva laríngea sorda), /y/ (palatal sonora). Cf. MESSINEO (2003).

etnógrafo nos conduce a pensar que las características que pueden contagiarse impactan tanto modificando el cuerpo como la interioridad⁶⁸. Esta misma es definida por la presencia del *lqui'i* y delinea un régimen de corporalidad. Tal como relata, Félix, un *qom* de Riacho de Oro:

A mi hijo le entró, cuando era bebé, el espíritu del picaflor. Era chiquitito y buscaba siempre la florcita, lloraba y lloraba y mi señora lo tenía en brazos pero él buscaba la florcita. Entonces lo llevamos a un *pi'oxonaq* para que cure eso pero no pudo curar entonces lo llevamos a otro y ahí sí se pudo curar. Nosotros vimos al picaflor, era chiquitito, el espíritu y el *pi'oxonaq* se lo sacó y ahí ya se curó, ya pudo dormir.

El espíritu del picaflor entró en el niño y determinó que éste cambiara su comportamiento. Como lo hace el pájaro, el niño “buscaba la florcita” y estaba enfermo⁶⁹. Lo que produce la transformación es la combinación de los *lqui'i* del humano y del animal, hecho que el chamán pudo revertir desligando ambas interioridades para que cada uno continuara su curso exteriorizando el comportamiento que su fisicalidad presupone. Gustavo Martínez, en su análisis sobre el concepto *qom* de enfermedad, reflexiona respecto del vínculo entre los humanos y los no-humanos quienes “por compartir una misma naturaleza poseen la posibilidad existencial de transferir los rasgos de un ser a otro y aún más, de operar una metamorfosis” (2010: 218).

Este tipo de transformaciones pueden revestir gravedad y ser lo suficientemente permanentes como para necesitar la intervención de algún chamán (*pi'oxonaq*) o pueden ser transitorias. En relación a esto, Alberta del barrio *toba* La Paz, me transmitió una canción a la que se recurre para que los niños puedan conciliar el sueño: “*‘auo'оче yalcolec*, *‘auo'оче lerema*” (“duerme mi hijito, duerme liebre⁷⁰”). Luego de solicitar la traducción de esta frase, cuando le pedí a mi interlocutora alguna explicación, ella me comentó que lo que se buscaba con el canto de la misma era que el niño adquiriera la propiedad de la liebre⁷¹, animal que “duerme todo el tiempo”. En definitiva, mediante la

⁶⁸ Para una definición de este término así como de *fisicalidad* y otros aspectos del animismo, remitirse a DESCOLA (2005) y a la Introducción de este libro.

⁶⁹ MARTÍNEZ expone que para los *qom* “la enfermedad —entendida antes que nada como peligro de deshumanización— se encuentra profundamente ligada con lo social y con el orden cosmológico” (2010: 218). Asimismo “son recurrentes los motivos culturales en los que se ve amenazada la propia humanidad *qom*, por el riesgo de metamorfosis en un no-humano o la posibilidad de que se transfieran metafóricamente ciertas propiedades de los animales o plantas al enfermo (*Rhea americana*, *Dasypus*, entre otros); tal es el peligro que conllevan las transgresiones rituales o el incumplimiento de restricciones alimentarias o de otras conductas tabuadas en diferentes etapas del ciclo vital” (*ibid.*: 218).

⁷⁰ Otros nombres vernáculos de la especie son conejo o tapetí (LEPORIDAE: *Sylvilagus brasiliensis*). Para más información sobre el conocimiento *qom* de este animal, cf. MEDRANO *et al.* (2011).

⁷¹ Algunos mariscadores me transmitieron que este animal suele dormir sobre troncos, raigones o nidos en los pastizales. Como duerme con los ojos abiertos, los humanos no pueden darse cuenta si está despierto

canción se perseguía un contagio parcial y efímero de las propiedades de este animal a los bebés.

Si bien durante los primeros años de vida el cuerpo de los *qom* se encuentra más susceptible de ser transformado, los procesos metamórficos también ocurren durante la juventud y adultez. El uso de *lqana'* (o escarificadores) y de *iyaxaic*⁷² (amuletos para la suerte amorosa, cinegética y lúdica) puede explicarse como casos de contagio. Pastor Arenas y José Braunstein han relevado “atados” (amuletos) destinados “a la magia amorosa —incluyendo la finalidad de conseguir una mujer o separarse de ella y acciones correspondientes por parte de las mujeres—, a la magia cinegética, bélica, para tener fortuna en los viajes, para la simpatía personal y para los juegos de azar” (1981: 153). Según Tola, estos artefactos consistirían en “paquetes fabricados por los chamanes que tienen como fin generar acciones positivas para su portador y que son elaborados con raíces de plantas, flores, plumas y partes de pájaros” (2012a: 208-209). Según nuestra información, ellos pueden ser también confeccionados por personas que no son chamanes y causan la misma efectividad. María Isabel Balducci (1982: 50) describe que para fines amorosos se emplean los ojos, el pico, el corazón y algunas plumas pertenecientes a distintas aves, los órganos son disecados y al conjunto se le agregan otros componentes con la creencia de que las partes agregadas al *iyaxaic* afectan a los órganos homólogos del ser amado. Segundo del barrio La Paz nos explicó:

Canta *tonolec* [STRIGIDAE: *Glaucidium brasilianum*] y viene el bichito diferentes pajaritos, diferentes pero él no larga al propósito, sino mira, eligiendo, allá los ojitos y canta. Por eso cuando vos tenés la plumita de *caburé* [que es otro nombre para llamar al *tonolec*], vos controlás. “Aquel es lindo”, vos estás eligiendo nomás. ¿Por qué? Te enseñó [mostró] la plumita. Porque por el poder de la plumita empezaste a elegir cuál es lo bueno. Porque así es el trabajo del *caburé*. Canta, canta, canta, viene el pajarito, viene uno un poquito gordo y viene uno flaquito pero no agarra a cualquiera. Y cuando quiere comer uno, elige a la más gordita. Agarra, ahí ya come.

Lo que se persigue con el uso del *iyaxaic* es, como vemos, contagiarse de los atributos del *tonolec* y, al igual que éste, agudizar la observación para “agarrar” potenciales amantes o conyugues⁷³. Arenas y Braunstein (1981) concluyen que, en el marco de

Por eso, si bien se lo ve muy quieto y se sospecha que está dormido, cuando un hombre intenta acercarse el animal sale corriendo porque despertó o estaba despierto.

⁷² ARENAS y BRAUNSTEIN (1981), quienes describen el uso de plantas y animales empleados en paquetes para la magia amorosa entre los *toba tacshéc*, emplean libremente el término guaraní *payé* aduciendo que es el “preferido por los informantes” para la traducción del vocablo *iyaxaic*. En nuestro trabajo de campo hemos obtenido la misma información cuando consultamos sobre la traducción o la relación entre *payé* e *iyaxaic* en las comunidades donde el contacto con los criollos o los paraguayos es más fluido. En cambio, en sitios donde esto no ocurre, el término empleado es el que se enuncia en *qom* *l'aqtaqa*.

⁷³ TOLA documenta la utilización de plumas del mismo pájaro y expresa que: “Según las explicaciones que

Métraux (1996[1946]: 102, 226) reportó el uso de amuletos para los cazadores que radica en cinturonos de cuero cosidos a los cinturones de los cazadores, consistían en pequeñas bolsitas y estaban compuestas por partes de vegetales y animales. Si bien no observamos el uso de estos *iyaxaic* para la caza, sí recogimos relatos que ilustran que los mariscadores recurrían a partes de distintas especies animales con el fin de tener valentía en el monte. Un ejemplo es la utilización de la uña del *potai* (oso hormiguero, MYRMECOPHAGIDAE: *Myrmecophaga tridactyla*) que confiere destreza y fortaleza a quien la porta. Otro es el empleo de grasa. Nora, quien vive en El Desaguadero, narró que su tío había conseguido una "reliquia"⁷⁴, peleando con una víbora. Este animal había vomitado una bolita color celeste que luego, en poder del hombre, funcionaba como poderoso amuleto permitiéndole enfrentarse hasta con el tigre "porque el tigre le tiene miedo a la víbora porque lo enrosca y lo mata. Se llama *hualaxañi*"⁷⁵ esa víbora". Finalmente Mauricio, un *qom* del barrio *toba* de Der-Se llama *hualaxañi*⁷⁵ esa víbora". Finalmente Mauricio, un *qom* del barrio *toba* de Der-Se llama *hualaxañi*⁷⁵ esa víbora". Finalmente Mauricio, un *qom* del barrio *toba* de Der-

qui, Buenos Aires, describió que cuando un cazador mata a un *sauaxaic* o puma (FELIDAE: *Puma concolor*), tiene que quitarle todos sus bigotes. Después, cuando llega a su casa, debe limpiarlos y envolverlos en un trapito. Cuando esta persona es amenazada o tiene que enfrentar una discusión con otros *qom* o "con personas blancas importantes", debe confeccionar un collar con estos bigotes. Este *iyaxaic* provoca miedo en el contrincante que, por efecto del amuleto, pierde la fuerza y ve al que tiene colgado el paquetito como una persona muy poderosa. Este ejemplo da cuenta de la utilización de estos artilugios en nuevos contextos como pueden ser las contiendas con políticos, integrantes de la fuerza policial, jueces, etc. Los efectos de los *iyaxaic* actúan, como vemos, reproduciendo el tipo de relación entre los animales cuyas partes del cuerpo fueron utilizadas, vínculo que consistiría en contagiarse premeditadamente de sus atributos deseables.

Otro describió que "*sauaxaic* es *nauoga nogotolec* [el tigre]

nos han brindado, la característica principal de este pájaro es que atrae con su canto a otros pájaros y elige a cuál de ellos devorar" (2012a: 209). Queremos señalar el paralelismo entre comer, acción que realiza el pájaro, y tener relación sexual, acción que realiza aquel que porta el *iyaxaic*. Ambas están dirigidas a capturar partes o la totalidad de las propiedades del otro materializadas en su *lqui'i* corporizado.

75 MARTÍNEZ CROVETTO (1995) identifica como *walañi* a la fiacina negra (*Hydrodynastes gigas*). De acuerdo a la descripción de Nora se podría tratar de esta especie pero no lo pudimos verificar en campo.

Los casos de contagio que describimos ligan a los humanos con los animales. Un segundo tipo de contagio vincula entre sí a las especies de la fauna. *Anaco* de San Carlos relató que "*sauaxaic icheta*" ['grasa de puma'] sirve para engrasar al caballo cuando pierde en la carrera". Cirilo narró que el *yemala* colorado (gato moro o yaguarundi, FELIDAE: *Herpailurus yaguarondi*) "sirve como cábala para ganar carreras de caballos. [Para] hacer alguna reliquia, le pone abajo del mandril del caballo los cueritos y hacen eso para que el caballo sea muy ligero o muy ágil. Tiene una potencia bárbara, el mismo bicho parece que lo contagia, lo ayuda para poder disparar [correr]". Este mismo marisador nos comentó que no es conveniente emplear sogas confeccionadas con *shepegaqlo* o tapir (TAPIRIDAE: *Tapirus terrestris*) para sujetar caballos ya que el equino se contagia del peso del tapir perdiendo agilidad y ligereza. Si bien el caballo es un animal que ha sido introducido en el Chaco, los ejemplos dan cuenta de la teoría *qom* que subyace al tipo de transformaciones que pueden ocurrir de acuerdo a las necesidades de los indígenas. Al mismo tiempo ilustran cómo a través del contagio pueden establecerse conexiones corporales entre dos animales.

Si los humanos y los animales son factibles de convertirse parcial o totalmente en *otros* es porque tanto sus fisicalidades como sus interioridades son concebidas como análogas, tornándose franqueables los límites entre ellos.

El tercer tipo de contagio es el que se constata entre dos humanos. A lo largo de los sucesivos procesos de transformación de la persona, momentos como el de la formación del feto o el de la primera menstruación se constituyen como aquellos supremamente transformacionales⁷⁶. Tola menciona que, durante la menarca, la joven es

⁷⁶ Tola menciona que: “Las prácticas rituales de la primera menstruación expresan de manera tácita las ideas subyacentes al proceso de individuación. Estas remiten a una noción de persona en transformación, en un perpetuo hacerse siempre a partir de una acción colectiva, es decir, de las influencias de otras personas corporizadas” (2012a: 147).

alimentada por mujeres consanguíneas conocidas por ciertas virtudes como las de ser buenas, trabajadoras y resistentes y explica que se produce un proceso de contagio entre "una mujer adulta y la joven que se encuentra en un régimen corporal caracterizado por la permeabilidad y lo inacabado" (2012a: 148). Si bien durante estos momentos especiales la tasa de transformación parecería ser más alta, la posibilidad de contagiarse de otro permanece siempre latente. El objetivo de nuestro trabajo no es explayarnos en este tema sino señalar que cuando ocurren casos de contagio premeditado entre personas, algunas veces el intermediario es algún animal. Roberta del barrio formoseño *Namqom* narró que "si alguien te golpea, te frotás grasa de cualquier 'araxanaq' (víbora) ahí y a los tres días se le hincha [al agresor] el brazo con el que te atacó".

Finalmente, podríamos hipotetizar la existencia de un cuarto tipo de contagio que se establecería entre los animales y los humanos, en el que los primeros adquieren algunas características de los segundos. Si bien no poseemos evidencia de campo propia, es factible que ocurra este fenómeno si lo consideramos dentro de la teoría general que establece continuidad entre los seres⁷⁷. Al respecto, Buenaventura Terán (2005: 120) que documenta un relato en el que un *qom* doméstico a una iguana. En el mismo se lee que un día el animal se paró delante de la cama matrimonial y observó cómo su dueño man- tenía relaciones sexuales con su esposa. Así, día a día, cuando esta pareja se acostaba, la *colleguesaq* se paraba delante de la cama y los miraba. El hombre pensó entonces que a la iguana le hacía falta una esposa y fue al monte a buscar una hembra. La narración de Terán concluye: "Y cada mediodía, el hombre se largaba a hacer sus cosas con la mujer. La iguana veía que el patrón estaba acostado con su mujer y se iba a hacer lo mismo con su hembra" (*ibid.*). Si bien resulta forzado expresar que el relato describe un caso de contagio, es factible sostener que durante el contacto visual la iguana se transformó y adoptó comportamientos humanos.

Antony Seeger, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro (1979: 12-13) en un artículo fundador sobre el cuerpo en las sociedades amazónicas sostuvieron que las sociedades indígenas de las tierras bajas amazónicas se organizan de acuerdo a una *socio-lógica* que se apoya en una *fisio-lógica* en la medida en que en dichas sociedades priman las teorizaciones sobre los lazos de sustancia física que ligan a los individuos, las teorías nativas sobre la procreación y la transmisión de sustancias. Lo expuesto sobre las metamorfosis que ocurren entre los *qom* y los animales da cuenta de que la *socio-lógica qom* está igualmente protagonizada por humanos, no-humanos y animales quienes, por compar- tir atributos de interioridad, componen sus *fisio-lógicas* transformándose unos a otros.

⁷⁷ En la tesis doctoral (MEDRANO 2012) demostramos la continuidad entre la anatomía y la fisiología de humanos y animales, sosteniendo que es una diferencia respecto del régimen de fisicalidad la que distingue a los seres en la sociocosmología *qom*. Esto último fue elaborado en diálogo con lo formulado por DESCOIA quien enuncia que el animismo es "la atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya" (2012: 199) y por VIVEIROS DE CASTRO quien señala que los amerindios reconocen una uniformidad básica de todos los cuerpos respecto a la fisiología (1996a: 128).

Transformaciones

"[L]a antropología [y la etno-biología] no puede contentarse con describir minuciosamente 'el punto de vista del indígena' (Malinowski), si es para a continuación divertirse señalando sus puntos ciegos, englobando de ese modo ese punto de vista, en la mejor tradición crítica, en el punto de vista del observador".
Viveiros de Castro (2010: 59-60)

En nuestro trabajo de campo, dentro de la exploración de las transformaciones que incluían a distintos animales, recopilamos información sobre el modo en que ciertas especies se metamorfoseaban en otras. Este aspecto de la zoología *qom*, que nunca había sido tratado para los grupos indígenas chaqueños, nos llamó la atención primero por su novedad y segundo porque, al profundizar en nuestras indagaciones, percibimos la extensión del fenómeno. Al mismo tiempo, en busca de modelos teóricos con los que contrastar nuestros datos, advertimos la existencia de una serie de análisis sobre la concepción nativa de las metamorfosis animales entre grupos indígenas de Nueva Guinea (Bulmer 1968; Bulmer y Menzies 1972, 1973; Dwyer 1976), Indonesia (Ellen 1985; Forth 1998) y México (Hunn 1977). Hallamos también que el brasileño Eraldo Medeiros Costa Neto (2004) había descrito y analizado las teorías campesinas sobre la transformación de insectos en el estado de Bahía, en Brasil.

Nuestra decisión fue no circunscribirnos a las metamorfosis de animales en animales porque entendemos que en la práctica existe un potencial transformacional que engloba a todos los seres y porque buscamos el concepto *qom* que nos permita formular una explicación anclada en nociones ontológicas más generales. El cuadro 1 resume los casos utilizados de metamorfosis *qom*:

Transformación	Caso	Primer estado	Segundo estado	Dirección y validez	
Animales en animales	1	<i>Qochel</i> Larva de <i>Alabama argillacea</i>	<i>Toxotoq</i> (mariposa) <i>Alabama argillacea</i>	→	ZV
	2	<i>Qochel</i> Larva de Lepidoptera	<i>Qoloichiqui'</i> Hymenoptera	→	zi
	3	<i>Llepaxai</i> Orthoptera	<i>Qoloichiqui'</i> Hymenoptera: <i>Sphex</i> sp.	→	zi
	4	<i>Qochel</i> Larva de Lepidoptera	<i>Losoq</i> Hymenoptera	→	zi
	5	<i>Nvio'</i> CICADIDAE	<i>Nvio' lo'o</i> Hymenoptera	→	zi
	6	<i>Lashe</i> Varias larvas acuáticas	<i>Aiat</i> (mosquito) CULICIDAE	→	ZV
	7	<i>Poxollaxa</i> Varias formas inmaduras	<i>Miyo</i> <i>Leptodactylus</i> sp.	→	ZV
	8	<i>Pac</i> (bagre sapo) <i>Trachelyopterus</i> sp.	<i>Coloxoloxo</i> (sapo) <i>Bufo</i> sp. y <i>Chaunus</i> sp.	→	zi

Vegetales en animales	9	Iguana <i>Tupinambis</i> sp.	<i>Masalaxa</i> (yarárá) <i>Bothrops</i> sp.	→	zi
	10	Lagartija SCINCIDAE entre otras	<i>Viyic late'e</i> (vibora coral) <i>Micrurus pyrrhocryptus</i>	→	zi
	11	<i>Chigoxonaxa</i> (rata) Rodentia	<i>Micai</i> (murciélago) Chiroptera	↔	zi
	12	Agallas en Curupí Formas inmaduras de Homoptera y CYNIPIDAE	<i>Ncoga</i> (tábanos) TABANIDAE	→	zi
	13	Excremento de herbívoros	<i>Yamoc lalaxat</i> SCARABAEIDAE	→	zi
Animales en personas	14	<i>'Araxanaq late'e</i>	<i>Alo'</i> (mujer)	↔	zi
	15	Dueños de animales	Persona	↔	zi
Personas en animales	16	<i>No'ouet</i>	Distintos animales	↔	zi
	17	Persona	Lobizón	↔	zi

Cuadro 1. Transformaciones (las flechas indican la dirección de la transformación. ZV: refiere a transformaciones zoológicamente válidas; zi: a transformaciones zoológicamente inválidas)

Animales en animales

Como parte de aquellos estudios cognitivistas que durante las décadas del 60 y 70 describían los sistemas de clasificación *folk* de distintos grupos indígenas, Ralph Bulmer (1968) y Bulmer y Jim Menzies (1972, 1973) fueron los primeros en llamar la atención sobre la existencia de la transformación entre especies. Estos autores hallaron que, según los *karam* de Nueva Guinea, ciertas especies de roedores y pequeños marsupiales se transformaban en otras⁷⁸ y señalaron que “estas creencias son desconcertantes porque se refieren a tipos muy comunes de criaturas y su invalidez biológica se destaca en marcado contraste con la tradición biológica *karam*, en general muy precisa” (Bulmer y Menzies 1973: 101, traducción nuestra). Los objetivos de sus primeras contribuciones radicaban en clasificar los casos obtenidos sobre transformación de especies en zoológicamente válidos o zoológicamente inválidos, respecto de la zoología científica occidental⁷⁹. Calificaciones como “creencias erróneas” o “inconsistencia en la identificación” figuran entre las que enunciaron en relación al conocimiento zoológico de los grupos indígenas. Una de las principales disquisiciones que los autores esgrimieron para explicar estas

⁷⁸ BULMER y MENZIES sostienen que, de acuerdo a los *karam*, “los taxones de mamíferos contienen ciertos individuos que con el tiempo crecen en miembros de otros grupos taxonómicos, [esta información] entra en conflicto con la realidad biológica objetiva” (1973: 100, traducción nuestra).

⁷⁹ En el cuadro que presentamos incluimos este tipo de distinción para dialogar con los datos de los autores pero nuestra intención no consiste en identificar si las transformaciones que enuncian los *gom* son válidas o inválidas de acuerdo a la zoología occidental. Lo que nos interesa es poner en diálogo dos zoologías —la nuestra y la de nuestros interlocutores.

transformaciones, era la cuestión utilitaria; concretamente, la culinaria. Como los *karam* no comen ratas que viven en lugares “sucios” (cementeros y espacios peridomésticos) presumen una transformación de las especies que viven en estos lugares impuros en las que viven en lugares “limpios” a fin de poder comérselas (*ibid.*: 101). Este hecho condujo a Bulmer y Menzies (*ibid.*: 104) a sostener que debe existir una motivación ideológica convincente para este conjunto de creencias pero no arrojaron ninguna propuesta al respecto.

Retomando estos supuestos y trabajando con los *rofaifo*, otro grupo de Nueva Guinea, Peter Dwyer enunció que el conjunto de creencias vinculadas a las transformaciones son, en efecto, ideológicamente fundadas y “para los *rofaifo*, ayudan a explicar los hechos de la naturaleza y desempeñan un papel importante como ordenadoras del mundo natural que experimentan” (1976: 189, traducción nuestra). Para estos indígenas una secuencia de transformaciones incluía, por ejemplo, dos especies del género *Rattus*, tres especies de ratas gigantes y una comadreja. El gráfico 1 representa el esquema que el autor diseñó para explicar esta serie de transformaciones:

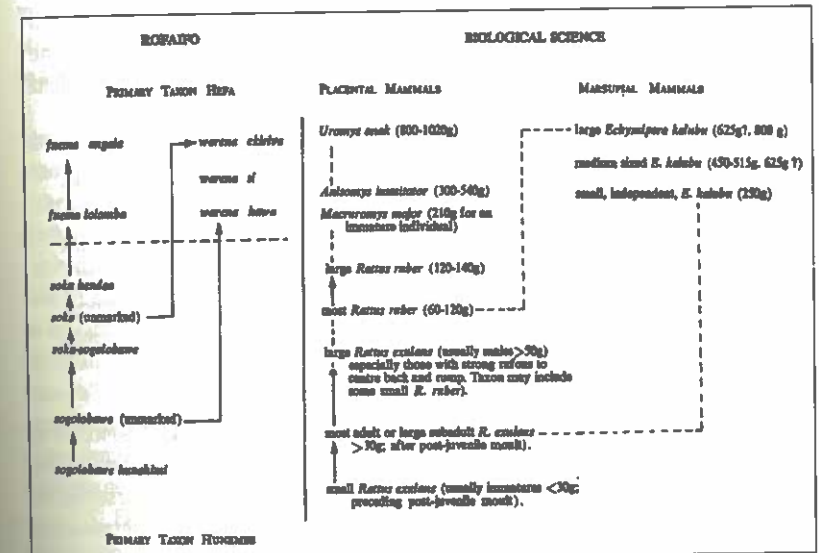


Gráfico 1. Esquema que representa una secuencia de transformación para los *rofaifo*
Fuente: Dwyer (1976)

Como puede apreciarse, las formas inmaduras de una especie son consideradas especies en sí y se transforman tanto en las formas adultas como en otras especies

para finalmente metamorfosearse en individuos que ni siquiera pertenecen a la misma familia de mamíferos. No obstante, los individuos que intervienen en la sucesión de transformaciones conforman grupos como lo demuestra la secuencia que se aprecia en la zoonimia donde, por ejemplo, las primeras dos especies son nominadas con el prefijo *sogo*. Dwyer (1976) aclara que las ocho transformaciones ilustradas (de acuerdo a las flechas) son de naturaleza similar para estos indígenas y aporta cuantiosas descripciones de otras series de transformaciones que incluyen a vertebrados⁸⁰. Con base en estos datos, el autor formuló "*criteria for change*" para el grupo con el que trabajó enunciando que si la creencia en las transformaciones entre los *taxa* son aceptadas, es necesario racionalizarlas, acción que implica trascender la taxonomía sin negarla (*ibid.*: 199). Así, en contraste con lo propuesto por Bulmer (1968) y Bulmer y Menzies (1972, 1973), que basaron sus consideraciones en principios morfológicos, Dwyer (1976) sostiene que el criterio que parecería básico para explicar la diversidad de las transformaciones es el ecológico indicado por la superposición de los nichos de residencia y descanso, alimento, reproducción de las distintas especies⁸¹.

Para analizar nuestra información sobre transformaciones, hemos dividido los casos de metamorfosis de animales en cinco grupos que detallamos a continuación. En el primer grupo hallamos el caso n°1 de transformación. Éste implica una metamorfosis válida de las orugas defoliadoras del cultivo de algodón en la mariposa adulta. Al respecto, Valentín Suarez de Riacho de Oro nos transmitió la siguiente explicación:

La oruga es un gusanito verde que invade el algodonal si no está fumigado. Después llega un momento [y es] como que permanecen ahí y se envuelven en la hoja del algodón y quedan unos tiempitos ahí. Después como que le cubre como una tela de araña, que ellos mismos parece que hacen. Hasta que después se ponen a transformar en mariposa. Ésa es la transformación que tienen. Después esa mariposa que es amarilla va a otro lugar y pone huevitos y de los huevos esos nace la oruguita otra vez y come el sembrado.

Esta metamorfosis seguramente fue observada a partir de la introducción de las siembras que, como el algodón, determinaron una modificación de los vínculos que los *qom* mantenían con las especies, quienes debieron comenzar a relacionarse con los cultivos intensivos y sus plagas. No obstante, cuando indagamos sobre la terminología

empleada para describir este proceso obtuvimos la siguiente frase: "*qochel ñigui toxotoq*". Alberto Buckwalter y Lois Litwiller de Buckwalter traducen *ñigui* como: "se cambia, se transforma, se transmuta, se metamorfosea" (2001: 161). Cuando intentamos traducir el resto de las transformaciones que habíamos reunido, hallamos que para todas se emplea el vocablo *ñigui*. Esto nos condujo a pensar que si bien la oruga defoliadora del algodón y su estado adulto se habían incorporado tardíamente a la fauna del Chaco, el par involucraba una transformación que ya experimentaban otros ejemplares, por lo cual el nuevo caso no resultó ser una excepción.

En el segundo grupo de transformaciones, reunimos los casos n° 2, 3, 4 y 5. Los mismos implican la transformación de algún insecto en avispa. Estas últimas pertenecen al orden Hymenoptera, serie Aculeata, que incluye familias de insectos que construyen distintos tipos de nido, desde aquellos con aspecto de simples excavaciones en la tierra a estructuras de barro con diversa arquitectura. Luego de esto, cazan alguna presa⁸², la acarrear hasta el nido construido y oviponen en ella. Al tiempo, nace la larva de la avispa que se alimenta de la presa que su progenitora le proporcionó⁸³, para luego empupar y finalmente transformarse en adulto. Esta explicación, que es la esgrimida por los académicos, no coincide con la aportada por los *qom* quienes enuncian que son las especies atrapadas por estas avispas las que se transforman y adquieren una identidad semejante a la captora. Revisemos algunas particularidades de estas metamorfosis.

Para describir el caso n° 2, Valentín narró que "*qoloichiqui*" hace su cueva, cava y tira la tierra y después cuando termina se va en busca de gusanos, cualquier gusano. Cuando encuentra el gusano, le trae a la cueva y lo lleva abajo y lo deja un tiempo y ese gusano se convierte en esa especie de *qoloichiqui*". El relato da cuenta de un profundo conocimiento de la biología reproductiva de la avispa, de cómo ésta construye y aprovisiona el nido, aunque luego se asuma que lo que se produce es una transformación de especies: "*qochel ñigui qoloichiqui*". Para explicarnos el caso n° 3, que consiste en la transformación de una langosta en una avispa, los *qom* brindaron una información importante: expusieron que el *qoloichiqui* "se toma ese trabajo para convertirlo en su especie", "si a la langosta no la atrapan sigue siendo langosta". Esto da cuenta de una agencia de la avispa que tiene que "trabajar" para transformar a otros individuos y volverlos semejantes. En definitiva, ella brinda una alternativa a una explicación meramente biológica de la reproducción.

El caso n° 5 describe la transformación de una chicharra en una avispa. Esta transformación está mediada por factores climáticos como lo describe el siguiente relato: "*nvio' lo'o*"⁸⁴ agarra un *nvio'* y la mata y la lleva adentro de la tierra y de ahí puede

⁸⁰ Si bien DWYER (1976) analizó solo las transformaciones ocurridas entre mamíferos, aves, reptiles y anfibios, aclara que existen otras que involucran, por ejemplo, al grupo de los insectos.

⁸¹ DWYER sostiene que si bien no todos los criterios se aplican necesariamente a cada una de las transformaciones listadas: "colectivamente proveen una base fuertemente pragmática con la que racionalizar un sistema de creencias; especialmente fuerte porque tiene base ecológica" (1976: 199) y porque no solamente se aplica a los *rofaifo* sino también a otros grupos de las tierras bajas de Nueva Guinea como los *karam*.

⁸² En general hay depredación específica y cada género de avispa puede ser reconocida por la cacería de un determinado grupo de presas.

⁸³ La que presentamos es una secuencia simplificada del comportamiento de estas avispas. Para ampliar el tema consultar FERNÁNDEZ y SHARKEY (2006).

⁸⁴ CÚNEO, quien estudio la formación de palabras para referirse a animales y vegetales, enuncia que "el

salir un *nvio* o un *nvio* lo'o. Según la época, si sigue la época de la algarroba, éste se va a convertir en *nvio* lo'o. Si terminó la época de la algarroba, esa chicharra ya quedó ahí como chicharra nomás. Después espera la época para que salga como chicharra otra vez". El fin de la época del algarrobo implica la llegada del otoño, por lo cual esta metamorfosis está vinculada o depende del desarrollo del ciclo anual.

Por último, relacionado con este grupo de transformaciones, cabe destacar que no todos los *qochel* se transforman. Éstos no son vistos como una etapa inmadura en el desarrollo de distintos insectos sino como una especie biológica en sí. Por ejemplo *quetetaxanaq*⁸⁵, el gusano quemador, "viene de la tierra nomás, no se transforma, porque sale de la tierra, en épocas también, en la época de verano salen muchas". Al encontrar evidencias como las que acabamos de presentar, Forth enunció que para los *nage* "inmate forms of metamorphosing creatures are incorrectly linked with adults of other kinds" (1998: 282). Como propusimos antes, para comprender la zoología del otro, es preciso aprehender su concepto de lo que es una especie y no entretenernos señalando sus puntos ciegos (Viveiros de Castro 2010). Actividad, esta última, que resulta completamente improductiva si nuestra meta es el diálogo de saberes.

El tercer grupo de transformaciones que registramos para la zoología *qom* reúne casos que la biología académica juzgaría como parcialmente verdaderos. El caso n° 6 ilustra la transformación de *lashe* en mosquitos. *Lashe* es una categoría que identifica una multiplicidad de larvas acuáticas que incluyen estados inmaduros de *CULICIDAE* (mosquitos), pero también de otras familias de dípteros, de coleópteros y de hemípteros. Si bien no existen términos específicos para nombrar a cada uno de los tipos de *lashe*, los indígenas reconocen que, por ejemplo, los *lashe* pequeños se transforman en mosquitos pequeños, los *lashe* grandes se metamorfosean en un tipo de mosquito llamado *mañic* (ñandú) debido a su gran tamaño y, por último, ciertos tipos de *lashe* se convierten en escarabajos, coincidiendo toda esta información con lo que podría sostener un zoólogo no-indígena.

El caso n° 7 muestra la transformación de renacuajos en ranas. Podemos juzgar a esta metamorfosis como parcialmente coincidente con nuestra perspectiva porque los *qom* sostienen que no todos los anfibios provienen de un renacuajo y que los *poxollaxa*

término *lo'o* posee el significado básico de 'cuidador' o 'encargado', aunque algunos hablantes lo traducen como 'especialista' ('cazador', 'mariscador', 'melero', 'recolector'). [...] En el vocabulario etno-zoológico, los compuestos formados con *lo'o* nombran una especie animal semánticamente relacionada a partir de su etología o comportamiento, que en muchos casos puede relacionarse con la alimentación y depredación (2012: 273-274). En este marco *nvio* lo'o (no identificada), conformaría una especie de avispa especialista en cazar determinadas especies de chicharras, las *nvio* (géneros más pequeños dentro de la familia *CICADIDAE*), para aprovisionar el nido. Esto ilustra el extenso conocimiento que los *qom* tienen de las especies que conforman su entorno biológico.

⁸⁵ BUCKWALTER y LITWILLER DE BUCKWALTER (2001: 173) lo definen como una oruga que da quemazón. Hilda de San Carlos nos lo describió como "un gusano que cae del algarrobo que puede quemar y es de color verde". De acuerdo a nuestro análisis se trataría de ejemplares de la familia de lepidópteros *HEMILEUCIDAE*, probablemente *Hylesia nigricans*, cuyas larvas son urticantes, pero no hemos colectado material biológico para confirmar esta información.

se convierten en especies de anfibios relacionadas al agua, mientras aquellos sapos o ranas vinculadas al monte no sufren procesos de transformación sino que se originan o "provienen de la tierra". Tal como narra Valentín:

Para mí que no se convierten los sapos. Éstos viven igual que el escuerzo, no se convierten porque desaparecen pero bajo tierra, se meten bajo la tierra y ahí viven tiempos hasta que llueve. Y ahí salen, cuando hay mucha agua salen. Por eso en la época de sequía no aparecen los sapos. Creemos que es igual que la iguana, la iguana en la época de invierno por ejemplo desaparece y aparece a los seis meses. Aparece en la primera lluvia de la primavera.

Si bien la metamorfosis de larvas de mosquitos en mosquitos y la de renacuajos en ranas resulta parcialmente válida para la zoología académica, los indígenas emplean el mismo término que usan para definir otras transformaciones. "*Poxollaxa ñigui miyo*" está indicando la existencia de un proceso en el que una especie —*poxollaxa*— se convierte en otra —*miyo*. Si bien encontramos ejemplos de este tipo en las transformaciones registradas en Nueva Guinea e Indonesia, los autores las califican como errores de interpretación. Según Forth "*the belief [is understood] as a misinterpretation of two growth stages of the same species as a metamorphosis of one kind into another*" (1998: 279).

Hemos agrupado en el cuarto grupo de transformaciones a los casos n° 8 y 11. Los mismos, siguiendo la propuesta de Dwyer (1976), Ellen (1985) y Forth (1998), podrían tener similitudes basadas en características morfológicas y comportamentales de las especies intervinientes. Valentín describió de la siguiente manera la metamorfosis de *pac* (bagre sapo) en *coloxoloxo* (sapo):

Parece que depende del tiempo, de la edad que tiene el bicho [*pac*] porque se va madurando, se va agrandando, agrandando, hasta que parece que llega la época que se transforma. Y muchas veces por desesperación también, parece que cuando se está por secar el agua, como que salen esos [*pac*] afuera del agua, bien a la orillita a calentarse y ahí parece que está tratando de convertirse. O sea que se lo ve ahí afuera del agua, en el barro porque parece que está tratando de convertirse [en *coloxoloxo*] para que le salgan sus patitas.

El proceso es entendido como parte de un ciclo biológico en el que la especie va creciendo de tamaño hasta alcanzar el estadio en el que se transforma. Sin embargo, esta misma puede decidir también metamorfosearse para escapar de la desecación del ambiente donde habita. Aquí, la adopción de un nuevo régimen corporal se presenta como alternativa a la presencia de una vicisitud ambiental y es premeditada y perseguida por la especie que sufre la contingencia. Ella se metamorfosea en alguien similar pero con capacidad para explorar otro nicho.

De acuerdo con el mismo principio podríamos describir al caso n° 11. Éste da cuenta de cómo las ratas se transforman en murciélagos a la entrada del sol, pasan la noche ostentando este régimen corporal y luego retornan, al amanecer, a su estado terrestre. Por un lado, los *gom* narraron que “es para salir de noche nomás, que se convierten”, indicando una metamorfosis bidireccional y reversible. Por otro lado, Chopá de El Desaguadero relató que las transformación en murciélago se producen cuando el ratón se pone viejo y mencionó que había “un anciano al que le preguntaban cuando iba a morir y él decía que no, que se iba a transformar en murciélago”. Si bien da cuenta del humor *gom*, esta historia está anclada en la zoología del grupo. Otros *toba* refirieron que esta especie pasa el verano como rata transitando la estación invernal como murciélago.

Para analizar esta transformación, ya sea bidireccional o unidireccional, nos resultó interesante aludir a la segunda acepción de *ñigui* que proponen Buckwalter y Litwiller de Buckwalter quienes mencionan que el término podría traducirse también como “está adentro de” (2001: 161). “*Chigoxonaxa ñigui micai*” podría entenderse como “la rata está adentro del murciélago” y viceversa. Esto da cuenta de una interioridad que tendría la potencialidad de expresarse de múltiples maneras respecto de la fisicalidad. Vinculado a esto, Dwyer comenta que las creencias en las transformaciones, tomadas colectivamente, “trascienden el producto de la clasificación y pueden contribuir a la unidad de un universo de multiplicidad” (1976: 206, traducción nuestra); enunciado que nos parece transversal para entender el conjunto de las transformaciones.

En el quinto grupo de metamorfosis *gom* analizadas, reunimos dos ejemplos que ilustran este potencial transformacional que poseerían todas las especies. El caso n° 9 fue narrado por Félix de Riacho de Oro, quien a pesar de reconocer la regla cinegética que formula la prohibición de cazar luego del parto de la esposa, se aventuró en el monte en busca de una iguana, no respetando la *couvade*. Cuando este mariscador ya había localizado al animal y se encontraba cavando para desenterrarlo la “*colleguesaq ñigui masalaxa*”, una yarará grande, y por eso tiene que haber el rey, por eso mucho peligro a nosotros que estamos en el campo, mucho peligro”.

El caso n° 10 es muy similar y consiste en la transformación de lagartijas en víboras de coral cuando los niños persiguen mucho a las primeras. Esta metamorfosis también es mediada por el dueño de las lagartijas. Tal como narró Félix: “Cuando se persigue mucho al *malaxaic* parece que hay un espíritu que para que deje de joder [molestar] los chicos se transforma en víbora coral”. Si bien la metamorfosis es empleada como instrumento de castigo de los dueños de las especies afectadas, en ambos ejemplos se observa el potencial transformacional que parecería ser constitutivo de la forma *gom* de entender la ontología animal.

Transformarse resultaría ser una propiedad intrínseca del ser animal. De la misma manera, los *bichos* (objetos patógenos) que el chamán extrae del cuerpo del paciente pueden conservar su forma de insectos o convertirse también en piedras, alfileres,

cabellos, entre otros⁸⁶. Ciertas especies tienen el poder de metamorfosearse en objetos inanimados o de convertirse a partir de vegetales, como veremos a continuación.

Vegetales en animales

Mientras conversábamos sobre insectos en El Desaguadero, Chopá narró que “de las agallas que tiene el curupí (*Sapium haematospermum*: EUPHORBACEAE) se transforman los tábanos”. Esta transformación sería considerada por la biología académica como zoológicamente inválida ya que los tábanos pertenecen a una familia de dípteros cuyas larvas se desarrollan en suelos inundados y, mientras que las hembras son hematófagas, los machos se alimentan de polen y néctar. Por otro lado, las agallas en el curupí son generadas por el desarrollo dentro del tejido vegetal, de formas inmaduras de pulgones o pequeñas avispas. Fundamentalmente, al alimentarse los pulgones excretan néctar que es aprovechado por una multiplicidad de insectos, entre ellos los tábanos machos. Esto podría explicar la asociación entre las agallas y los *ncoga* (tábano).

El caso n° 13 implica la transformación de excremento de vaca, caballo u otros animales herbívoros en escarabajos. Tal como narra Valentín: “ese *ñamoc lalaxat* [‘piojo de excremento’] por algo junta la bosta, hace una pelotita y toma el trabajo de ir empujando la pelotita hasta que le lleva a donde está su cueva, le mete en la cuevita y lo tapa y ahí se cree que se convierte en la misma especie de escarabajo”. Esto responde al comportamiento que los entomólogos atribuyen a los escarabajos peloteros (*SCARABAEIDAE*), especies que recolectan excrementos, aprovisionan un nido excavado en la tierra y luego oviponen. Al nacer, las larvas se alimentan de esta reserva orgánica para luego metamorfosearse en la forma adulta.

Costa Neto (2004) fue el primero en registrar los conocimientos sobre transformaciones de los campesinos bahianos. El autor, que se refiere a estos procesos como bio-transformaciones, documentó casos de metamorfosis de insectos a partir de vegetales⁸⁷ y enunció que “muchos entrevistados *no reconocen* la semejanza morfológica (mimetismo) que determinados insectos tiene con hojas, gajos y ramas [...] o *no perciben* que las larvas de muchos insectos se desenvuelven en el interior de troncos, gajos o frutos” (*ibid.*: 282, traducción y énfasis nuestro). Estas afirmaciones nos parecen poco provechosas porque, al descalificar saberes, no podemos avanzar en el conocimiento de la zoología de otros grupos.

Nuestro interés es interpretar las transformaciones de animales en animales o de vegetales en animales en el marco más general de una ontología que posibilita la

⁸⁶ Sobre el tema, cf. MEDRANO (2012) y sobre los bichos chamánicos, cf. también TOLA y SUAREZ en esta compilación.

⁸⁷ COSTA NETO (2004: 281) divide las transformaciones estudiadas por él en tres categorías que agrupan: a: insectos que se originan de vegetales; b: insectos que se originan de otros insectos y c: insectos que se transforman en otros animales.

Animales en personas

El len propuso que si para los *nuaulu* existía la creencia, cristalizada por el conocimiento, de que muchas formas de animales podían metamorfosearse visiblemente en formas disímiles, "otras transformaciones menos demostrables parecerían tener una razonable posibilidad empírica" (1985: 9, traducción nuestra). Igualmente el autor refutó la propuesta de sus antecesores quienes hallaban similitudes morfológicas y comportamentales entre el par de especies que se metamorfoseaba entre sí, aduciendo que en las transformaciones míticas no se verificaban rasgos compartidos. Criticó la propuesta de Dwyer (1976) alegando que las conexiones por semejanza en aspectos ecológicos pueden ser descubiertas para prácticamente cualquier pareja de animales estrechamente relacionados o seleccionados al azar (Ellen 1985: 9). Finalmente, concluyó que la tendencia clasificatoria y las transformaciones que había registrado entre los *nuaulu* debían explicarse en el marco del totemismo; sistema teórico que legitimaría todo tipo de metamorfosis.

⁸⁸ ELLEN define a las transformaciones míticas como aquellos procesos "unilaterales que incluyen a los animales totémicos [...] y se relacionan con prácticas de abundancia" y a las transformaciones parcialmente bilaterales como las que "implican un intercambio de diferentes características morfológicas o algún otro elemento de la conducta" (1985: 8, traducción nuestra). Si bien dentro de este último grupo el autor documenta sólo transformaciones de animales en animales, la propuesta nos parece sugestiva porque nos remite a la noción de *nauoga* previamente descrita.

Remitiéndonos al cuadro 1, hallamos dos ejemplos de transformaciones bilaterales o reversibles que involucran a animales y a humanos⁹⁹. El caso n° 14 ilustra la metamorfosis de '*araxanaq late*' en mujer. Este ser es entendido como la dueña de las víboras y tiene la capacidad de ser n'*natac* de los pi'*oxonaq*, apareciéndoseles a quienes les propone este vínculo como una mujer. Así lo describe Valentín:

'araxanaq late'e también aparece como una persona, *alo'* [mujer], como una mujer elegante, no una mujer arruinada, sino que una mujer excelente, toda bien presentada, hermosa y, bueno, empieza a hablarle al que le quiere dar el poder. Pero una vez que le aceptaron el poder se vuelve al agua o al monte de donde provino ese animal y de ahí remite el poder a la persona que lo recibió, que ya tiene comunicación con 'araxanaq late'e.

⁸⁹ Resulta una falacia, cuando no se define la imagen de partida, clasificar en dos grupos a las transformaciones reversibles expuestas en los casos n° 14, 15, 16 y 17 del cuadro 1 (por ejemplo, si suponemos que el punto de partida de la metamorfosis de *araxana late'e* en mujer es la mujer, deberíamos clasificarla como un caso de transformación de persona en animal, y así sucesivamente con todas las de estos dos grupos). No obstante, decidimos realizar esta separación con fines analíticos.

Cuando pregunté por qué esta víbora se metamorfoseaba en una mujer hermosa me respondieron que ella no desea asustar al hombre con el cual el animal decidía establecer contacto. Cuando le pedimos a un dibujante *qom* que representara a '*araxanaq late'e*', realizó el siguiente dibujo:



'*Araxanaq late'e*
Dibujante: Auden Charole

Sin que lo propusiéramos, Auden incluyó ambos regímenes corporales para caracterizar a este ser: el de una víbora y el de "una mujer rubia y hermosa". Al mismo tiempo, indagando sobre cómo podríamos expresar en *qom* l'*aqtaqa* esta transformación, nos indicaron: "*'araxanaq late'e na ñigui aso alo*". No podíamos negar esta poderosa evidencia como un proceso de transformación. Este proceso tiene la misma vigencia y significado que las metamorfosis de animales en animales.

También obtuvimos relatos que ilustraban cómo otros dueños de animales se transformaban en personas y adoptaban distintos regímenes corporales de acuerdo a la circunstancia. Expondremos a continuación un diálogo que mantuvimos con un mariscador de Riacho de Oro:

Félix: Hay *lta'a* de *mañic*, pero ese muy peticito [...]. Ése es el rey de eso, y ha de haber un *qom le'c* que hable con eso.
Celeste: ¿Vos no conoces a alguien que hable?
Félix: No, pero yo confío que es así. Porque *mañic lta'a* aparece el cuerpo pero también puede aparecer como *lqui'i*, se forma, como una persona. Capaz que es igualito

como '*araxanaq late'e*', que cuando quiere dar poder a un hombre se forma como una mujer linda.

Félix describe la apariencia física del dueño de los ñandúes confiriéndole atributos de acuerdo a una teoría más general. El mariscador, que nunca vio a alguien conversar con *mañic lta'a*, aduce: "yo confío que es así". Esto da cuenta de que, al igual que lo hacemos nosotros, para entender a los animales, a los humanos y sus transformaciones se supera el campo de la experiencia propia y se apela a nociones ontológicas y cosmológicas compartidas.

Personas en animales

Las transformaciones de hombres en animales han sido más estudiadas que las de animales en animales. Al respecto, cabe referirnos a la investigación desarrollada en Sierra Leona por Michael Jackson (1990) quien, trabajando entre los *kuranko* (grupo indígena reconocido como totemista), describió la existencia de los *shape-shifters*. Estos hombres tendrían la capacidad de transformarse en animales en el ámbito de la selva para volver luego a la aldea convertidos en hombres.

En las tierras bajas amazónicas, diversos antropólogos han descriptos metamorfosis que involucran a humanos y a animales. Peter Rivière (1994) fue uno de los primeros en advertir la capacidad *altamente transformacional* que los indígenas le atribuyen al mundo en general al enunciar el concepto de *ropa* que resulta cardinal en la definición del perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro 1996a; sobre el perspectivismo cf. la Introducción de esta compilación). Philippe Erikson (2000) detalló el modo en que los guerreros *matís* se convertían dentro de la selva en animales, generalmente en jaguares, metamorfosis reversible y parcial que se enmarca en la alta fluidez ontológica propia de muchos grupos indígenas de las tierras bajas sudamericanas. A su vez, los etnógrafos que analizaron el cuerpo dieron cuenta del carácter metamórfico del mismo. Al respecto, Marco Antonio Gonçalves explicó que, para los *pirahã*, el cuerpo es el *locus* de ocurrencia de transformaciones: "Éste tiene la posibilidad de metamorfosearse, de tornarse otro cuerpo" (2001: 28, traducción nuestra). Oscar Calavia Sáez (2006) rastreó los orígenes de este atributo en los mitos de otro grupo amazónico, los *yaminawa*, encontrando evidencias que fortalecen el carácter eminentemente metamórfico de los existentes. Philippe Descola enunció que "un rasgo clásico de muchas ontologías animistas es, en efecto, la capacidad de metamorfosis reconocida a los seres dotados de una interioridad idéntica" (2012: 208) siendo el paso del animal al humano y del humano al animal una constante. Este autor, que ha efectuado una exhaustiva revisión de diversas etnografías indígenas, afirma sin embargo que es muy poco común la metamorfosis de un animal de una especie en un animal de otra, transformación que sólo admiten los *makuna* de la Amazonía según lo descripto por Kaj Århem (2001). Esto nos parece curioso en vistas de la literatura

sobre metamorfosis que ha sido presentada por nosotros y generada para Indonesia y Nueva Guinea.

En el Chaco, autores como Guadalupe Barúa (2009c) y Javier Rodríguez Mir (2006) expresaron que la muerte es interpretada por los *wichí* como el comienzo de un proceso de transformación del estado *wichí* al estado *ahot*, definido como un espíritu maligno. Fue Tola (2007, 2008, 2010d, 2012a) quien profundizó el estudio sobre las transformaciones que operan en el cuerpo de los humanos y de los no-humanos, puntualizando que la noción *qom* de cuerpo se concibe como susceptible de metamorfosis permanentes.

Para completar nuestra discusión analizaremos ejemplos de personas que se convierten en animales. Como señala el caso n° 16, *no'ouet* es entendido como un ser múltiple que tendría la capacidad de transformarse reversiblemente en distintos tipos de animales. Si bien parte de estas mutaciones las constatan los *pi'oxonaq* cuando reciben algún *n'natac*, también los no chamanes pueden presenciarlas cuando se les presenta algún bicho como la curiyú o las *potai 'aloq* (hormigas verijeras⁹⁰) que provienen de la metamorfosis de *no'ouet*, quien comparece con forma de animal para castigar, por ejemplo, la violación de una regla cinegética.

En Indonesia, Gregory Forth (1998: 280) observó que los *nage* comenzaron a creer que para escapar de los cazadores ciertos ciervos se metamorfoseaban en delfines y que, el conocimiento de esta transformación fue adquirido por los indígenas a partir de su contacto con los *toto*; otro grupo de cazadores con los que se producían alianzas en temporadas de abundancia. El autor adujo que la invalidez de esta transformación se debe a que conforma una historia que los indígenas escucharon de otros y no algo adquirido a partir de la experiencia. La transformación que describiremos como epílogo de este apartado también fue adquirida por los *qom* a partir del contacto con "los blancos" y, como seguramente habrá pasado entre los *nage*, fue incorporada debido a que encontró un campo sociocosmológico fecundo donde prosperar. Nos referimos a la transformación de las personas en lobizones.

Eduardo Romano (1997: 76) refiere que Plinio el Viejo, en su célebre *Naturalis historia* (publicada en el año 77), ya había relatado el caso de un tal Anto que, por transgredir una prohibición religiosa, fue conducido a un lugar donde se convirtió en lobo durante nueve meses. Si bien el origen de la idea del lobizón podría ubicarse en el área escandinavo-teutónica, también se encuentra en el ámbito anglosajón y pasó en naves portuguesas al Nuevo Mundo para difundirse ampliamente hasta el área del Río de la Plata⁹¹ (cf. Granada 1959; Romano 1997).

⁹⁰ PORTA y DI LORIO (2010) la determinan como *Éciton* sp. (FORMICIDAE) presentando a la identificación de la especie como dudosa.

⁹¹ GRANADA define del siguiente modo al accionar del lobizón: "De noche y a horas determinadas, el hombre acondicionado para el efecto acude fatalmente a los parajes donde ha de metamorfosearse en cualquier cuadrúpedo que encuentre, acometiendo luego a los transeúntes. Haciéndole verter sangre, recupera su forma primera. El último hijo de una serie de siete varones consecutivos es *lobishómen*" (1959: 402-403).

La mutación en lobo, que recibe el nombre de licantrópía, enuncia Romano (1997: 77), fue documentada como existente desde la Antigüedad pero recrudesció durante el Medievo. Este autor detalla que, cuando el fenómeno llegó al litoral argentino, donde no había lobos, se encarnó en otros animales como el aguará guazú (*Chrysocyon brachyurus*: CANIDAE). Conociendo la estrecha ligazón que existe entre este último y los hombres-lobos, indagamos la opinión de los *qom* y preguntamos: ¿El *qa'alaq* es el lobizón? La respuesta fue rotunda:

Ése es animal, no es un lobizón. El lobizón es otro. El lobizón a veces es un fantasma, porque a veces persona que anda de noche, come carne pasada, porque tiene adentro un espíritu, [...] y se convierte en animal y anda de noche. Y, según lo que contó uno de los mayores, el lobizón cuando sale siempre está en el medio del camino y por ahí viene una persona [...] entonces ahí empieza, entra en la persona y esa persona se convierte en animal, cuando llega la hora. Porque tiene su hora (Mauricio).

Si bien los criollos y algunos campesinos pueden confundir al aguará guazú con el lobizón⁹², el relato da cuenta de que los *qom* de ninguna manera confundirían al *qa'alaq* con el hombre-lobo. Inclusive, describen a este último, en su fase animal, como un perro grande y negro que posee ojos rojos. Además, para los *toba* la licantrópía no es un mal adscripto al séptimo hijo varón sino que representa la invasión del *tqui'i* de este gran perro en el cuerpo de la persona. Inclusive, cuando el lobizón se encuentra en la fase animal, puede traspasar el espíritu a otra persona, de manera que la primera se despoja de la propiedad de convertirse adquiriéndola la segunda. Tal como me contaron en El Desaguadero "el lobizón no ataca a la gente, excepto cuando quiere vivir. Ahí te pasa por entre las piernas y te deja el alma de él y vos sos lobizón".

En la mayoría de las comunidades donde trabajé, me relataron la historia de hombres que eran lobizones. Se trata principalmente de personas muy ancianas que duermen todo el día y salen de noche, siempre tienen aspecto enfermizo y no pueden establecer relaciones matrimoniales⁹³: "Allá, en Laishí, hay uno. Es un viejito" o "aquel

⁹² Para ampliar el tema sobre cómo ha sido descripto el lobizón en distintas regiones de Iberoamérica desde una perspectiva folklórica se puede consultar la obra de COUCCIO (1992: 54-62), quien brinda detalles de los distintos aspectos que cobra el mito a través del tiempo, de acuerdo a diversos contextos geográficos. También se encuentra una referencia breve en el compendio de supersticiones y leyendas de AMBROSETTI (1967: 99-100).

⁹³ En su análisis estructural de la creencia entre migrantes paraguayos que viven en Buenos Aires, BLACHE resumen la creencia del lobizón de la siguiente manera: "se convierte en un perro los viernes por la noche. [...] Como perro, se dirige al cementerio, en donde se alimenta de cadáveres. Al amanecer vuelve a transformarse en hombre, y regresa a su casa. Como persona, se lo distingue por su apariencia física: es flaco, pálido, de aspecto enfermizo. Su comportamiento es el de una persona poco sociable que rehúye la compañía de la gente" (1972-1978: 23). Esta descripción coincide ampliamente con la aportada por los *qom*. Entendemos que esto último puede relacionarse con los múltiples vínculos que estos indígenas establecen con sus vecinos paraguayos.

que viste pasar era lobizón, pero se curó"⁹⁴.

Presentando este caso de transformación intentamos señalar que, cuando la figura del lobizón fue conocida por los *qom*, éstos la incorporaron sin contradicciones porque en el universo de su relación con los animales representaba una metamorfosis posible. A diferencia de la explicación que brindan los criollos o los paraguayos sobre el fenómeno, los *toba* entendieron esta mutación en el marco de un entorno en el que el *lqui'i* de una persona se puede combinar con el de un animal produciendo la modificación del régimen corporal de la primera ya sea parcialmente (fenómeno que sería calificado como *nauoga*) o completamente provocando transformaciones como las que describimos a lo largo de este apartado.

Anatilde Idoyaga Molina, quien aportó la única referencia relativa a cómo otros grupos indígenas chaqueños incorporaron la figura del lobizón, enuncia que para los *pilagá* "el mecanismo mediante el cual se llega a ser lobizón es idéntico a cualquier proceso que conlleve a la adquisición de un estatus determinado o de un poder específico, de acuerdo a la visión tradicional" (1986: 229). La autora explica que la figura del *payák*-lobizón muestra cómo los aspectos que connotan al personaje han sido reelaborados en función de un ordenamiento *pilagá* de la realidad —aunque el mismo soporte un proceso de sincretismo, como por ejemplo observar días pertenecientes al calendario cristiano para transformarse (hecho que también narraron algunos *qom*). Idoyaga Molina (*ibid.*: 235) concluye afirmando que resulta absurdo pensar que el lobizón de los criollos y el de los *pilagá* conforman una unidad.

Consideraciones finales

En una ontología que presupone la potencialidad de la multiplicidad o de la mutación corporal, metamorfosearse es la regla. Esta capacidad se despliega en un escenario en el que humanos y animales son pasibles de intercambiar propiedades físicas y metafísicas para devenir-en-transformación. El primer ámbito en el que observamos esto es en el del *contagio*. Los humanos pueden contagiarse de rasgos supuestamente animales, los animales pueden contagiarse entre sí y pueden contagiarse de rasgos supuestamente humanos. Entonces, si los existentes son factibles de convertirse parcial o totalmente en *otros* es porque tanto sus fisicalidades como sus interioridades son concebidas como análogas. Esta conexión fisio-lógica determina que para existir, los colectivos se necesiten mutuamente. Así organizado el mundo, los devenires de humanos, no-humanos y animales los hacen confluír en una socio-lógica protagonizada por todos ellos por igual.

⁹⁴ Esta referencia sobre la licantrópia como enfermedad que se curar nos remite a un caso de contagio. Sin embargo, ya expresamos que entendemos a los procesos de *nauoga* como dentro de un esquema que implica devenir-en-transformación por lo cual, entenderlo de esta manera no representaría un problema.

La expresión extrema del devenir-en-transformación es la metamorfosis corporal. Ella da cuenta de una interioridad que tendría la potencialidad de expresarse de múltiples maneras respecto de la fisicalidad. A lo largo de este texto, hemos mostrado que las metamorfosis corporales pueden ser temporarias o permanentes, intencionales o no, mediadas por factores climáticos o independientes de ellos. Ellas implican también la transformación de animales en animales, de animales en vegetales, de animales en personas y de personas en animales. Las metamorfosis responden a una concepción del ser que deviene en un entorno en el que las fronteras ontológicas que separan a los existentes son, tal como desarrollamos, tenues. Esta propiedad permite que el régimen corporal pueda intercambiarse, combinarse o modificarse anclado en una interioridad que no expresa la adscripción a un determinado colectivo sino la pertenencia a la sociedad *qom*.

Con base en los datos etnográficos *makuna* (Århem 1990), Descola concluyó que si "los humanos pueden convertirse en animales, los animales pueden convertirse en humanos y el animal de una especie puede transformarse en otra. El influjo taxonómico sobre lo real siempre es, por consiguiente, relativo y contextual" (2012: 32). En tal situación, las distintas categorías de seres funcionan en un entorno transformacional por lo cual ellas no se presentan como fijas o estables, no reifican el universo de los existentes sino que tan solo organizan sus vínculos. Tola afirma que la "noción de metamorfosis corporal está en consonancia con una concepción no esencialista en la que los seres, sus cuerpos y el mundo en general pueden cambiar su apariencia constantemente" (2010b: 140, traducción nuestra). En este universo, la tarea de construir taxonomías tiene, ante todo, una función social: organiza a seres que, en devenir, sostienen la trama de la socialidad *qom*. Así, humanos, no-humanos y animales se necesitan mutuamente para construir los procesos transformacionales que les permiten conformarse como tales.

Finalmente, si mediante la acumulación de afirmaciones empíricamente adquiridas el conocimiento científico occidental construye una teoría para luego explicar con la misma hechos similares, el *corpus* de saberes *toba* se edifica de la misma manera: se reúnen casos que derivan en supuestos con los que se pueden explicarse nuevos casos (como lo ocurrido con la introducción del lobizón). No debemos perder de vista que en ambas culturas existe un paradigma que gobierna el universo de la *praxis* y la *theoría* que, vinculado con nociones ontológicas y cosmológicas, organiza los mundos. En palabras de Viveiros de Castro: "Si hay algo que corresponde de derecho a la antropología no es la tarea de explicar el mundo de los otros, sino la de multiplicar nuestro mundo" (2010: 211).

Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías *moqoit* del poder

Alejandro Martín López*

Introducción

Este trabajo explora la experiencia *moqoit* (o *mocoví*) del *piguim*⁹⁵ ('cielo') a partir del trabajo etnográfico que realizamos con comunidades de las provincias de Chaco y Santa Fe y de un uso complementario de fuentes históricas. Nos interesa enfatizar el rol central que tiene el cielo en una gran diversidad de prácticas y representaciones de este grupo chaqueño. El cielo es considerado, ante todo, como un espacio socialmente modelado por las complejas relaciones de poder entre seres humanos y no-humanos, y como un espacio vital para sostener la fecundidad de la Tierra. Para dar cuenta de esto, desarrollaremos la idea de que las cosmologías *moqoit* son verdaderas topologías del poder; programas para una economía política del cosmos. Entendemos por "topologías del poder", mapeos de las relaciones entre los diversos seres humanos y no-humanos que habitan el cosmos y que modelan la textura del mismo.

Esta idea de un cielo pensado como cargado de otros seres sociales es vital y cotidiano ya que los vínculos con seres poderosos están profundamente imbricados en

* Astrónomo y Doctor en Antropología. Investigador del CONICET.

⁹⁵ Para la transcripción de las palabras y expresiones en lengua *mocoví* presentes en este artículo, utilizamos los siguientes símbolos fonéticos: /sh/ (fricativa palatal sorda), /q/ (oclusiva uvular sorda), /x/ (oclusiva uvular sonora), /ʔ/ (oclusiva laríngea sorda), /j/ (palatal sonora). Cf. MESSINEO (2003).

las relaciones tanto con los poderosos humanos como con los criollos⁹⁶. En este sentido, desarrollaremos las características específicas de las experiencias *moqoit* del cielo, de los seres que lo habitan así como los modos de contacto con el cielo. En especial, nos detendremos en la forma en que el cielo actúa y es percibido en el cuerpo *moqoit* en la medida en que es una parte importante de su construcción. Por último, a partir del análisis de ciertos sucesos en torno a los meteoritos metálicos en la localidad de Campo del Cielo (provincia de Chaco), entendidos como un *hecho social total* (Mauss 1923-1924), mostraremos la enorme relevancia actual del *piguim* para las concepciones *moqoit* del territorio y la gestión de sus relaciones de poder.

Los moqoit

Los *moqoit* habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina. Junto con los otros indígenas del grupo lingüístico guaycurú, los *moqoit* forman parte de una cadena étnica (Braunstein *et al.* 2002). Desde los márgenes del río Bermejo, los *moqoit* se fueron desplazando hacia el sur durante el periodo colonial. Los testimonios de los cronistas (Guevara 1969 [1764], Paucke 2010 [1749-1767]) sugieren que, antes de la llegada de los españoles, se organizaban en grupos de familias emparentadas que se trasladaban juntas llevando a cabo actividades de caza y recolección. Con la llegada del tiempo de maduración de los principales frutos del monte, estos grupos tendían a reunirse para llevar adelante actividades rituales y festivas, consolidar liderazgos y establecer alianzas e intercambios matrimoniales. Durante el siglo XVII, incorporaron el caballo y el ganado vacuno. Ambos cobraron un rol protagónico tanto en el consumo y uso interno como en el intercambio pacífico o violento con los criollos. Con la expedición de Urizar, en 1710, los *moqoit* se vieron obligados a desplazar el centro de su zona de acción hacia las provincias de Corrientes y Santa Fe. Los jesuitas fundaron varias misiones para este grupo (entre ellas, San Javier en 1743). Luego de su expulsión en 1767, los mercedarios se hicieron cargo de las misiones jesuíticas durante un breve período al que le siguió la presencia de los franciscanos.

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el avance de colonos desde Santa Fe hacia el norte provocó el retorno de numerosos *moqoit* al sur de la actual provincia del Chaco. Tanto los que permanecieron en Santa Fe como aquellos que se desplazaron hacia la provincia de Chaco fueron gradualmente incorporados al mercado laboral como cosecheros, desmalezadores o hacheros, en obrajes y estancias. Los abruptos procesos de cambio desatados fueron incrementando la tensión en la región. A principios del siglo

⁹⁶ Los poderosos humanos son todos aquellos seres humanos a los que se le adjudica una cuota especialmente alta de poder (los antiguos, los chamanes, los líderes, los pastores, etc.). Sin embargo, dado que los *moqoit* se ven a sí mismos como menos poderosos que los blancos, en la actualidad los humanos poderosos tienden a ser también los políticos blancos, las instituciones del Estado, los médicos y maestros.

XX, los *moqoit* tuvieron un rol protagónico en varios movimientos milenaristas (San Javier en 1904, Florencia en 1905, Napalpí en 1924, el Zapallar en 1933) que culminaron con una feroz represión (cf. Cordeu y Siffredi 1971). Para fines de los años 70, el evangelismo indígena (Iglesia Evangélica Unida y otras denominaciones) comenzó a cobrar importancia entre las comunidades *mocovíes* y en la actualidad es un factor central en la organización de muchas de ellas (cf. Altman 2010a).

Actualmente, los *moqoit* ascienden a 12.145 personas en las provincias de Chaco y Santa Fe y a 3.692 personas en el resto del país (INDEC 2004-2005). Nuestro texto se basa en el trabajo etnográfico realizado en las comunidades de Santa Rosa, San Lorenzo (parte de la Colonia General Necochea o Colonia Cacique Catán), Colonia Juan Larrea, El Pastoril, San Bernardo, Colonia Aborigen Chaco de la provincia del Chaco, y Recreo y Tostado de la Provincia de Santa Fe.

Topología del poder

Al aproximarnos a las experiencias *moqoit* del espacio celeste, una primera cuestión fundamental que consideramos es que este ámbito está fuertemente ligado a *'laua* (la tierra) en donde viven los seres humanos. Más allá de las diferencias entre una y otra, existe una importante continuidad y contigüidad entre ambas regiones. Esta proximidad es fundamental para comprender la economía del universo *moqoit*⁹⁷. En el espacio celeste, caracterizado por su abundancia, riqueza y potencia, se genera la fecundidad de la tierra. Es por ello que las formas de concebir el cielo entre los *moqoit* se anclan profundamente en las maneras en que se concibe el habitar humano, la experiencia humana del espacio, es decir, la propia etnoterritorialidad (Toledo Llancaqueo 2005; Barabas 2006).

Tal como ya ha sido señalado por otros autores (Echeverri 2005: 238; Bourdieu 2007: 125), los modelos de territorialidad están fuertemente relacionados con las formas en que es conceptualizado y experimentado el propio cuerpo. En el caso de diversos grupos indígenas sudamericanos, el etnoterritorio es concebido en términos de una corporalidad de límites porosos, un cuerpo con apetitos, que establece relaciones asimétricas con otros cuerpos (Echeverri 2005: 238). El territorio es así un espacio de disputa por diversos recursos, tanto materiales como simbólicos. Por ello se constituye en el sustrato sobre el que se articulan las demandas indígenas y alrededor del cual se tejen las relaciones de poder que vinculan a los indígenas con la sociedad no-indígena. En efecto, veremos que el espacio celeste, pensado como fuente de abundancia y poder, condensa estas disputas.

⁹⁷ Entendiendo aquí "economía" en un sentido de amplio, compatible con el uso desarrollado por BOURDIEU (1988, 1997b) en su "economía general de las prácticas". En esa misma dirección, WRIGHT (2008: 107) refiere a una "economía cultural del espacio".

El espacio *moqoit* es un campo social, en términos de Bourdieu, que posee una "geometría" modelada por trayectorias, capitales y relaciones sociales entre los seres que lo habitan (tanto humanos como no-humanos). En esta dinámica social de las relaciones espaciales uno de los elementos dominantes es *quesaxanaxa* o poder, en el sentido general de capacidad para la acción. Este poder no es sólo ni principalmente algo que posean los seres humanos, sino que es particularmente abundante entre ciertos seres no-humanos, protagonistas del *tiempo de los orígenes*. Nos referimos a los poderosos (*quesaxanaxaic*) considerados los responsables de la abundancia y la fecundidad. Para los *moqoit* es imprescindible vincularse con ellos debido a la relación entre estos seres y la abundancia. Algo análogo ocurre con las instituciones y agentes del mundo criollo que son pensados como instancias de gran poder con las cuales es necesario vincularse para obtener recursos.

La necesidad de resolver los desafíos cotidianos que estos lazos desiguales representan ha llevado a este grupo a dedicar un gran esfuerzo a la reflexión sobre la gestión de relaciones de poder caracterizadas por la asimetría. Una de las formas privilegiadas que toma esta reflexión y esta experiencia del habitar es la conceptualización de la textura del cosmos cuya cosmografía es una verdadera topología del poder. En este sentido, una de nuestras referencias ha sido la noción de "espacio topológico" desarrollada por el antropólogo Pablo Wright (2008: 150-151, 171). Al abordar las cosmografías *gom*, este autor empleó este concepto para enfatizar el carácter relativo, relacional y contextual del modelo cosmológico *gom*⁹⁸. Wright intentaba así dar cuenta de nuestra capacidad de una aproximación ingenuamente naturalista. Otra fuente importante de nuestra concepción de una topología del poder para el cosmos *moqoit* la constituyen los aportes de Kurt Lewin (1936) sobre una "psicología topológica", combinados con la noción del espacio como un verdadero campo social (Bourdieu 1997a, 2005). En esta dirección, y teniendo en cuenta el uso original del término "topología" en matemática⁹⁹, entendemos por topología del poder una caracterización cualitativa de la geometría de un espacio modelado por el poder de los diversos agentes que lo habitan. Procuramos así pensar esta topología en términos de una topología social, usándola como una herramienta analítica.

Por ello, la topología *moqoit* del mundo es un mapeo de las relaciones de poder en un mundo cargado de seres intencionales. Sentir las texturas de estos territorios percibir las tensiones generadas por los vínculos con esos otros, efectuar un verdadero mapeo del "espacio social" que incluye la experimentación de los límites entre los seres humanos y no-humanos. En estos vínculos, como señala Florencia Tola (2009), el

⁹⁸ De modo similar, en los estudios sobre espacio y territorio, HERNÁNDEZ-ÁVILA utiliza el término "topología" para hablar de la "estructura de relaciones entre los elementos de un conjunto que definen un espacio" o de una forma de "estructuración del espacio" (2010: 299-300), especialmente cuando se trata de un espacio definido en términos dinámicos, relacionales, históricos y con múltiples escalas.

⁹⁹ Estudio cualitativo de las propiedades geométricas de formas sometidas a transformaciones continuas (STEWART 2008: 213).

intercambio de fluidos es crucial. El cuerpo no es una frontera sino un espacio de mediación entre "personas corporizadas": seres humanos y no-humanos con agencia y con cambiantes "régimen corporales"¹⁰⁰ (Tola 2009: 46-47). Esta topología se construye por lo tanto a partir de las experiencias de relación con los seres de otros ámbitos del cosmos. Las mismas no son exclusivas de un grupo de especialistas ni de estados particulares de conciencia. Buena parte de ellas acontecen en los contextos cotidianos y son vividas de diferentes formas por todos los *moqoit*. Sin embargo, las experiencias de ciertas personas tienen un rol particularmente importante. Los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* ('chamanes' y 'mujeres chamanes') son hombres y mujeres llenos de poder, el equivalente humano de los poderosos no-humanos. Su capacidad de "ver" y "viajar" a través de las regiones del mundo hace de ellos actores centrales en la lucha por el liderazgo y la definición de la identidad. La experiencia cósmica única de los *pi'xonaq* y las *pi'xonaxa* reúne en ellos roles análogos a los del explorador, el cosmólogo y el diplomático¹⁰¹.

Para aproximarnos al cosmos tal como es descrito y experimentado por los *moqoit*, es preciso repensar la estructura de "tres niveles" principales que ha sido abundantemente señalada para diversos grupos *guaycurú* (Cordeu 1969-1970; Miller 1975; Terán 1998a). Como sugiere Wright (2008: 17), entre los *gom* estos niveles no deben pensarse estáticamente. Particularmente, no son "capas" en el sentido de un sistema rígido de estratos planos. Ante todo, un hecho relevante parece ser la existencia de dominios diferenciados así como las relaciones entre los mismos que se expresan en la idea de que existe un orden entre las capas. Ahora bien, la particularidad parece residir en la existencia de un orden y el valor social de éste y no en el número exacto o en la secuencia específica de las capas. Por esta razón, sostenemos que el uso del término "plano" no es una buena elección. De hecho, una misma persona puede ordenar estos dominios en un arreglo vertical o en otro horizontal (Wright *ibid.*: 145-149). En efecto, estos modelos cosmológicos son construcciones relacionales y situacionales. La búsqueda de una representación única del mundo es, a nuestro entender y siguiendo a Wright (*ibid.*: 150), un error etnocéntrico. Ejes como arriba-abajo, oeste-este, día-noche son parte de la esencialmente fluida y dinámica visión del mundo *guaycurú* (*ibid.*: 174-175).

¹⁰⁰ El concepto "régimen corporales", con raíces en los planteos de FOUCAULT (2002), ha sido utilizado por autores como MELLOR y SHILLING (1997) y, especialmente, fue utilizado en referencia a temáticas de género por BUTLER (1993), GROSZ (1994) y CASADO APARICIO (2002). Nuestro uso en el caso de las concepciones *moqoit* del cuerpo está en diálogo con el empleo que hace TOLA (2009) de este término.

¹⁰¹ VIVEIROS DE CASTRO ha desarrollado esta idea para el caso amazónico, caracterizando al chamán por su capacidad de "cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de [otras] subjetividades [...] de modo de administrar las relaciones entre éstas y los humanos" (2002a: 358, traducción nuestra), entendiendo esto como un verdadero "arte político, una diplomacia" (*ibid.*). Se trata de una acción diplomática a nivel cósmico (*ibid.*).

Piguim: la experiencia moqoit del cielo

Con base en la concepción del cosmos *moqoit*, la topología del *piquim* es una percepción de la textura del cielo, tal como es modelada por las relaciones entre los diversos seres que lo habitan y sus escalas de poder. Esta percepción es central para la experiencia *moqoit* (*guaycurú*, en general) del habitar.

El cielo está muy presente en lo cotidiano, vivido en y a través del cuerpo, porque tiene un rol fundamental en la dinámica general del poder y la fecundidad. El brillo de las estrellas, el Luna y la Sol¹⁰² son vividos como la manifestación visual de la plenitud de potencia de los seres celestes. Su potencia se traduce en una fecundidad que fluye a la tierra de diversos modos. Ese carácter fecundo caracteriza al cielo como una región fundamentalmente asociada a lo femenino.

Debido a que las representaciones *moqoit* del cielo se construyen a partir de experiencias del habitar resulta fundamental aproximarnos a los modos en que éstas se producen. Así, por ejemplo, hay dos momentos privilegiados para la observación del cielo: antes del amanecer y después del atardecer¹⁰³. La mayoría de las observaciones del cielo se producen en dichos momentos. Se trata de períodos socialmente muy importantes, en los cuales suele darse la reunión junto al fuego de quienes viven en la misma casa o casas próximas. En ese contexto es habitual que se observe el cielo y se converse sobre las “señas” que aparecen en él. El crepúsculo previo al amanecer tiene la particularidad de ser un tiempo durante el cual quien madruga puede estar solo. Por otra parte, durante este período antiguamente se hacía la “oración” a la Sol (López 2009a: 254), hoy ya poco frecuente, a la que se le pedía fuerza para la jornada. La importancia de estos momentos en la observación del cielo está vinculada a la especial relevancia que tiene para los *moqoit* la observación de la “salida” y la “entrada” de los astros. Con estas expresiones suele designarse lo que la astronomía académica denomina “amanecer heliaco” y “ocaso heliaco”¹⁰⁴. Para este grupo es especialmente importante la observación del amanecer y

¹⁰² Entre los *moqoit*, así como en otros grupos *guaycurúes*, Luna (*Shiraigo*) es un personaje masculino y Sol (*Ra'aasa*) femenino. Para reforzar este hecho, utilizaremos las mayúsculas al referirnos a estos dos seres y los artículos correspondientes a su género en *moqoit*.

¹⁰³ Aunque los períodos mencionados tienen límites difusos, ellos rondan en un par de horas antes del amanecer o después del atardecer y coinciden aproximadamente con los crepúsculos astronómicos matutino y vespertino, que marcan el límite de visibilidad de las estrellas de magnitud 6. Gómez (2010) ha encontrado algo similar entre los *toba-pilagá*.

¹⁰⁴ En cada lugar de la tierra hay períodos de invisibilidad y de visibilidad de los distintos grupos de estrellas debidos al movimiento anual del sol (que, para un observador situado en la tierra, es el efecto de la traslación de la misma alrededor del sol). El último día en que una estrella es visible en el horizonte occidental poniéndose poco después del sol, se conoce como “ocaso heliaco” o “puesta heliaca”. Como el sol va retrocediendo debido al movimiento anual, al día siguiente la estrella y el sol se pondrán juntos y la estrella no será visible durante algún tiempo puesto que estará sobre el horizonte durante el lapso en que también lo está el sol. Luego de un tiempo, la estrella comienza a salir antes que el sol y llega un

del ocaso heliaco de *Lapilalaxachi* o el abuelo; grupo de estrellas conocido en la astronomía académica como las Pléyades. El período de su invisibilidad se asocia con la enfermedad de *Lapilalaxachi* y su retorno asegura las heladas que, para los *moqoit*, hacen posible el brote de las plantas en primavera y, con ello, la continuidad del ciclo anual. La definición difusa del momento en que estas estrellas son nuevamente visibles les permite vincular este acontecimiento con *rapil ra'aasa* (“la vuelta del sol”), es decir, el solsticio de junio¹⁰⁵ (López 2009b). La salida de *Lapilalaxachi* debía esperarse, según algunos testimonios, velando toda la noche o, según otras versiones, levantándose antes del amanecer.

También se presta particular atención a la salida y entrada del *Nayic* o camino del cielo, es decir, la Vía Láctea¹⁰⁶ en la astronomía académica. Varios afirman que en noviembre, cuando la primavera está avanzada y se esperan los frutos del verano (es decir, un nuevo ciclo anual de abundancia) “sale” un “nuevo camino”, luego de haber “entrado” el viejo. La idea de una renovación anual de algunos de los rasgos centrales del cielo *moqoit* está bastante extendida e incluso a veces se aplica a la Sol y el Luna (Terán 1998b: 240). En numerosas oportunidades, al referirse a posibles cambios dramáticos del mundo, se señala que éstos deberán estar acompañados de la “salida de un nuevo camino”.

De lo mencionado se desprende la relevancia que tienen los movimientos de los rasgos del cielo. De hecho, es bastante habitual la referencia a que “todo en el cielo se mueve”. Hemos recogido testimonios sobre el conflicto entre esta concepción y las versiones escolares del sistema heliocéntrico que insisten en la idea de que el sol “está quieto en el centro”. Estos mismos testimonios hacían referencia a que noticias periodísticas sobre el movimiento del sol dentro de la galaxia les daban la razón a los ancianos.

El *piquim* es un mundo simultáneamente similar y diferente al que habitan los seres humanos. Por una parte, se suele mencionar que “todo lo que hay abajo, hay arriba”, es decir, que en *piquim* están presentes de igual modo todas las cosas y especies de la tierra. Del mismo modo, los habitantes del cielo conforman una sociedad humana con el mismo tipo de vínculos que los *moqoit* tienen entre sí. En este sentido, algunas metáforas

momento que varía según el brillo de la estrella en cuestión (su magnitud), en que la distancia por debajo del horizonte a la que se encuentra el sol (es decir el *arcus visionis*) y la altura de la estrella sobre el horizonte (altura crítica) son lo suficientemente grandes como para que la estrella vuelva a ser visible. El primer día que la estrella vuelve a hacerse visible, al salir poco antes que el sol, en el horizonte oriental, se conoce como “orto heliaco” o “salida heliaca”. A partir de ese día la estrella es visible durante cada noche por un período cada vez más prolongado, antes del amanecer. La definición que aquí usamos de *arcus visionis* es la de Ptolomeo que es también la seguida por el *software* de cálculo *Planetary, Stellar and lunar Visibility* (<http://www.alcyone.de>) de Swerdlow y Lange, que es el que hemos utilizado en nuestros trabajos. Autores como SCHAEFER (1987), en cambio, usan una definición en la que el *arcus visionis* es la suma de la altura crítica y la distancia entre el sol y el horizonte (ROBINSON 2007).

¹⁰⁵ La posición en el cielo de las Pléyades hace que su amanecer heliaco ocurra en fechas próximas al solsticio de junio. La observación del amanecer heliaco de las Pléyades es importante para muchas culturas en todo el mundo (AVENI 2005: 49-52, 152-159).

¹⁰⁶ Visible en el cielo nocturno como una amplia banda de brillo difuso salpicada por manchas oscuras que atraviesa la bóveda celeste de parte a parte.

utilizadas en la zona en la que hemos realizado nuestro trabajo de campo parecen sugerir que el cielo es comparado con una zona de campo abierto o *no'ueenaxa*. De hecho, cuando se explica el topónimo con el que frecuentemente designan a la zona de "Campo del Cielo" (*no'ueenaxa lodegaxat* o 'campo muy grande') se lo interpreta como una gran zona abierta, similar al cielo.

Sin embargo, tal como se lee en diversos relatos míticos y en las asociaciones establecidas entre *Lapilalaxachi* y las heladas o el Luna y el frío, el cielo es recurrentemente caracterizado como una zona dominada por el frío y la humedad. Este clima celeste se vincula también al tiempo de los orígenes y a los dueños de las serpientes. El relato recogido por Buenaventura Terán (1998b: 251-252) sobre el origen de las estaciones es una buena ilustración de esta idea. Según el mismo, al comienzo del mundo el clima en la tierra era todo el tiempo frío y húmedo y estaba vinculado a poderosos dueños de ciertas especies de animales acuáticos (la gallareta, el pato sirirí, la nutria y el yacaré¹⁰⁷). Fueron las acciones de *Qaqare*, el carancho (*Polyborus plancus*), las que posibilitaron la aparición de períodos de calor. Según otros relatos, *Qaqare* fue quien proporcionó el fuego a los hombres¹⁰⁸. En la misma dirección, en nuestro trabajo de campo nos han referido que el frío Luna antes se movía más cerca de la tierra, pero que los *toba* le tiraban flechas y a raíz de esto subió más alto¹⁰⁹. Nuevamente, son las acciones fundantes del orden humano las que posibilitan establecer una distancia con el helado cielo, hecho que hace posible la vida actual.

Piguim empieza muy cerca de la tierra; "ahí nomás, donde terminan las copas de los árboles", según nos relataron. A pesar de ello no se trata de una región abierta, fácilmente accesible para cualquier humano. El relato de "La mujer estrella" que posee

¹⁰⁷ Respectivamente: RALLIDAE, varias spp.; ANATIDAE, *Dendrocygna bicolor*; MYCATORIDAE, *Myocastor coypus* y ALLIGATORIDAE, *Caiman* spp. (nota de las editoras).

¹⁰⁸ Como señala TERÁN (1996: 58), entre los *moqoit* existen numerosas variantes del episodio de la obtención del fuego, protagonizadas por diferentes aves rapaces. En los relatos *moqoit* registrados por nosotros, *Qaqare* es el principal protagonista. Lo mismo registra TERÁN tanto para los *mocoví* (1996, 1998b) como para los *toba* (2005). CERO (2006) también menciona al carancho como protagonista de las versiones *moqoit* registradas por ella y señala que para los *toba* este ave es mencionado como protagonista por diversos autores (con la denominación de *Pokole* o *Wole* en la zona de Miraflores por Cordeu 1969-1970; *Kakadé* en el oeste de Formosa por Métraux 1946 y *Taanki* en el este de Formosa por Wright 1989). En otras versiones de este relato, el carancho es reemplazado por el *Pohe* o jote de cabeza colorada (*Cathartes aura*) o bien por el *Ratecsan* o jote de cabeza negra (*Coragyps atratus*), conocido en el castellano vernáculo como cuervo (LEHMAN-NITSCHKE 1927). La compilación de WILBERT y SIMMONEAU (1988) utiliza los términos ingleses *eagle* y *hawk*, sin especificar el nombre científico o la denominación vernáculo correspondiente. CERO (*ibid.*: 93) asume que el término *hawk* equivale a la traducción literal de halcón, pero creemos que el contexto y los etnógrafos e informantes a los que se asignan los relatos sugieren que *hawk* probablemente corresponda al carancho.

¹⁰⁹ La mención a los *toba* en este contexto se vincula con el hecho de que para numerosos *moqoit* contemporáneos los *toba* constituyen el "otro aborígen" por excelencia (LÓPEZ 2011). Por ello, se los suele mencionar cuando se responsabiliza a los aborígenes por alguna acción negativa.

numerosas versiones en toda Sudamérica (Blixen 1991; Gómez C. 2007, 2008a), es una buena ilustración de esto. La trama básica de la historia consiste en el fallido matrimonio entre un hombre y una mujer del cielo. Tras una primera etapa de residencia en la tierra, la pareja se dirige al espacio celeste. En las diferentes variantes *moqoit*, la mujer estrella inicialmente se opone a que su esposo la siga al cielo, a pesar de que la residencia matriuxorilocal es la norma más general de este grupo. La negativa se funda en el hecho de que para el hombre no será posible acostumbrarse al *piquim*. En algunas de las versiones que recogimos, esto se debe al carácter helado del espacio celeste o al comportamiento inhabitual de objetos cotidianos —para el hombre el fuego celeste es helado o los tizones estallan cuando él intenta manipularlos¹¹⁰. En otras versiones que nos han relatado el peligro radica en la actitud hostil que tiene su suegro celestial.

El acceso al cielo es difícil y se piensa que solo los humanos que poseen una importante cuota de poder pueden llegar a él. Por ello, los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* son los viajeros celestes más frecuentes. La forma más corriente en que se produce esta experiencia exploratoria del mundo celeste es la ascensión por el *Nallagdigua* o el 'árbol del mundo'. Así, por ejemplo, se sostiene que al dormir a los pies de un *nacalmaic* u ombú (*Phytolacca dioica*), el candidato a *pi'xonaq* puede ver el *Nalliagdigua* e intentar ascender por él, desde sus raíces hundidas en una laguna hasta su cumbre en el cielo¹¹¹.

En los relatos sobre experiencias de ascenso al cielo se menciona la necesidad de superar obstáculos tales como ríos y lagunas, y algunos incluyen complejas persecuciones por parte de los habitantes del cielo. Narraciones provenientes de *moqoit* evangélicos, relevadas por la antropóloga Agustina Altman (en prensa), dan cuenta de nuevas formas de ascenso al cielo que incluyen la intervención de ángeles y nubes. No obstante ello y a pesar de que estas experiencias pueden incluir visitas a la Jerusalén Celestial y encuentros con parientes muertos, varias de ellas describen la vida de las "almas" en este cielo como una continuación de la vida en la tierra, incluyendo el trabajo en la cosecha de algodón.

Las narraciones míticas así como las experiencias de quienes han ascendido al cielo muestran que el cielo no es una región homogénea. Las posiciones relativas entre rasgos del cielo y entre éstos y rasgos del paisaje terrestre son fundamentales para la construcción de su sentido. Así, por ejemplo, cerca del importante asterismo¹¹² llamado *Mapiq qoxoic* o algarrobo viejo (*Prosopis alba* y *nigra*), formado por estrellas, zonas

¹¹⁰ Algo similar puede leerse en una variante referida por Tomasini en WILBERT y SIMMONEAU (1988: 45-46). En otra de las que aporta este autor, la propia mujer estrella es quien quema a su esposo para castigarlo por haber desobedecido su prohibición de no manipular los tizones (*ibid.*: 43-44).

¹¹¹ WRIGHT (1997) ha señalado un rol similar para el *nawe* 'epaq, el árbol negro, de los *qom*.

¹¹² La astronomía cultural utiliza el término "asterismo" para designar a un rasgo o conjunto de rasgos que algún grupo humano identifica en el cielo. Puede tratarse de estrellas, grupos de estrellas, manchas brillantes, manchas oscuras o combinaciones de estos u otros rasgos. Lo que solemos denominar "constelaciones" es un tipo particular de asterismos.

brillantes y zonas oscuras de la Vía Láctea (Giménez Benítez *et al.* 2002), se ubica un cuadrilátero definido por cuatro estrellas que está asociado al orificio de la batea de tronco de *qañic* o palo borracho (*Ceiba chodatii*), donde se fermentaban las chauchas del algarrobo. Del mismo modo las chicharras, (familia *CICADIDAE*) (*neqoguec*) que anuncian la madurez de las chauchas de algarroba y cuyas larvas se refugian en las raíces del *mapiq*, se pueden ver en el cielo en una posición próxima a la del algarrobo, tal como nos lo señalara un anciano *moqoit*: “tienen estrellitas en forma de avioncito, cerca del *mapiq*”.

En este cielo *in-homogéneo* hay zonas de más difícil acceso y otras más transitables. Diversos testimonios nos muestran que incluso para los *pi'xonaq* no es posible llegar a la Sol y el Luna a pesar de intentarlo. Esto se debe al excesivo poder de estos seres que se traduce, por un lado, en sus temperaturas extremas —Luna es “todo frío” y Sol “te cocina”— y, por otro, en la especial textura del espacio en torno a ellos. Un detallado relato *toba* recogido por el escritor *qom* Orlando Sánchez (2009: 388-395) cuenta los esfuerzos de dos *pi'xonaq* por ascender hasta ellos. A pesar de ir con un amplio conjunto de poderosos compañeros chamánicos, no pudieron lograrlo. Finalmente, todos quedaron atrapados en la textura semejante a una telaraña que posee el espacio próximo a la Sol y el Luna. Tal como el mismo texto lo describe, la imagen de la telaraña muestra la tensión atractiva que genera el entorno de estos astros. De hecho, el espacio alrededor de estos astros está atravesado por líneas de tensión que causan que si uno se acerca, dichas líneas lo arrastren hacia el astro. El mismo relato califica a la luna de “escurridiza” y sin un “espacio fijo” que los humanos puedan localizar. A pesar de esta imposibilidad de llegar al lugar preciso, algunos *pi'xonaq* se acercan lo suficiente como para obtener poder¹¹³. En el caso *qom* mencionado por Sánchez, Luna no se presenta, como es habitual en otros poderosos, para “conversar” con el chamán, sino que le concede algún poder. En este caso, no hay negociación alguna, a diferencia de lo que es usual en la mayoría de las situaciones en que los no-humanos entregan poder a los humanos y en las que es fundamental la noción de “pacto” (*nañan*) y “entrega/amansamiento”¹¹⁴. En otros casos, algunos *moqoit* refieren que quien obtuvo poder de la Sol se encontró con una “Virgen” con cuernos de sol o dorados (lo que podría remitir a las imágenes marianas donde la Virgen se encuentra de pie sobre un creciente).

El contacto con el mundo celeste no sólo se produce por la observación o por las ocasionales visitas de los humanos a ese peligroso espacio. Los poderosos seres ce-

¹¹³ Para el caso *qom*, TOLA (2012: 78-79) menciona coincidentemente que Sol no es alcanzable por los humanos debido a su gran temperatura, pero que sí sería posible para los iniciados chamánicos acercarse a Luna, conducidos por los dueños de los animales. Ciertamente es esperable una gama de variantes, sin embargo nos interesa destacar que Sol y Luna constituyen poderes extremos, y el acceso a sus intermediaciones representa una tarea muy difícil.

¹¹⁴ Como veremos más adelante, el “pacto” implica un reconocimiento de la asimetría de la relación, en la que el hombre ocupa la posición de menor jerarquía, de carencia y necesidad. Pero también implica que la contraparte humana tiene el suficiente poder como para entablar este intercambio y negociar las condiciones.

lestiales pueden también hacerse presentes en la tierra, como lo muestra el relato de la mujer estrella que lo hace bajo diversos regímenes corporales. Puede tratarse, por ejemplo, de una mujer excepcionalmente bella, brillante y de largos cabellos, o de un ejemplar anómalo de algún animal o vegetal asociado a dicho ser, como un toro con cuernos dorados. En todo caso, el color o el brillo del cuerpo suelen ser la manifestación de su carácter poderoso.

Ciertos objetos son también manifestaciones de la presencia de lo celeste en el suelo. Dado el carácter sedimentario de la llanura chaqueña, los objetos con apariencia pétrea son poco comunes. Algunos de ellos son conocidos como *soxonaxa naqa* o ‘piedras del rayo’. Se piensa que ellos son producidos cuando el rayo baja del cielo a la tierra y se los vincula con la lluvia. En la zona del Suroeste del Chaco donde se asientan varias comunidades *moqoit* hay un segundo tipo de objetos vinculado al cielo: los fragmentos meteoríticos metálicos que conforman la dispersión de Campo del Cielo (Giménez Benítez *et al.* 2004). El contacto de los humanos con los meteoritos puede generar lluvias y sólo los chamanes son capaces de manipularlos sin peligro. Los meteoritos son objetos potentes que luego de caer del cielo y enterrarse en el suelo van subiendo hacia la superficie para aparecerse a quienes les están destinados, trayéndoles suerte y riqueza. Esa potencia se manifiesta también en el hecho de que pueden aparecer y desaparecer. Ciertos hongos cubiertos por un polvillo ocre que parece óxido metálico son pensados como otro régimen corporal de estos meteoritos metálicos y nombrados con el mismo término (*huaqajñi la'tec*, ‘excremento de estrellas’). Esos hongos son utilizados para tratar lesiones cortantes, especialmente las causadas por armas de hierro (Giménez Benítez *et al.* 2004).

Estas presencias de lo celeste en la tierra se enlazan unas con otras, como lo muestra el caso de la Laguna de la Virgen, una de las pocas aguadas permanentes de la región (Altman 2010b; López 2007, 2009a). En el fondo de la misma, “asentado” sobre un meteorito metálico que, según relatan, se encuentra allí, habita un ser poderoso asociado a la lluvia y al cielo: el *Nanaicalo*. Este ser se manifiesta habitualmente como una enorme serpiente y, antiguamente, no permitía a los seres humanos asentarse cerca de la laguna hasta que finalmente los chamanes lo “amansaron”. Los relatos que refieren este episodio lo vinculan con la aparición de una mujer del cielo que hablaba en *moqoit la'qaatqa* (‘palabras mocovíes’) y se proponía beneficiar a los aborígenes antes de que “los curas se la apropiaran”; ella es la *Virjole*, es decir, la Virgen. En la actualidad, la laguna es sede de un santuario mariano. En el pasado reciente los *moqoit* participaban activamente de las festividades de la Virgen, especialmente un par de días después de la gran fiesta patronal que se realizaba y aún se celebra el ocho de diciembre. Los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* se reunían en la laguna o en sus cercanías para realizar luchas y pruebas de poder. Posteriormente, los intentos de los sacerdotes del santuario de impulsar ciertos liderazgos *moqoit* y el impacto del arribo del movimiento del *Evangelio*¹¹⁵ hicieron descender bruscamente

¹¹⁵ Para una historia detallada del arribo del *Evangelio* en el Chaco argentino, cf. REYBURN (1954), MILLER (1975, 1979, 1982, 1999), WRIGHT (1983, 1992, 2003, 2008), VUOTO y WRIGHT (1991), CERIANI CERNADAS (2005,

la participación indígena. Varios *moqoit* consideran que el modo en que los criollos se "apropian" de la Virgen y desentierran con máquinas los grandes meteoritos metálicos constituyen el fundamento cosmológico de las actuales relaciones de poder en el Chaco (Giménez Benítez *et al.* 2004).

Ordenando el cielo: Caminos, luces, sombras y dueños

El heterogéneo, dinámico y tensionado espacio celeste *moqoit* es un conjunto articulado. Varios principios son puestos en juego para organizarlo, unas veces en forma conjunta, otras aisladamente. Algunos de los que creemos más relevantes son: a. brillo-abundancia-poder (ligado a la intensidad); b. forma-color-movimiento (vinculado al carácter); c. caminos-túneles (vinculado a la conectividad); d. dueños-dominios (relacionado con la heterogeneidad). Detallaremos a continuación sus características.

Brillo, abundancia y poder

Como ya hemos mencionado, el brillo de numerosos asterismos es asociado con su poder. En este sentido, un brillo más intenso refleja una mayor escala de poder. Los rayos de la Sol y el Luna son pensados como el equivalente de las coronas de plumas que usaban los *mocoví* en el pasado. Algo similar menciona la antropóloga María Cristina Dasso (1989) para los *wichí* de la vecina provincia de Salta¹¹⁶. En los humanos, esta corona de plumas es una manifestación de potencia, así como los rayos de Sol y Luna manifiestan su poder. Es por ello que cambios en la apariencia de los rayos (por ejemplo, su debilitamiento aparente y el paso de un color rojizo al blanco) son interpretados como una disminución en el poder de Sol (*ibid.*: 33-34). Tanto para los *wichí* como para diversos grupos *guaycurú*, las estrellas también poseen sus coronas, aunque menores, lo cual se asocia a su menor poder. Un caso especial es el de las Pléyades (*Lapilalaxachi*) que, como ya mencionamos, tienen gran importancia entre los *moqoit*. El mismo término es usado para denominar al clavel del aire (*Tillandsia spp.*); una planta epífita con forma de pequeña corona que en el mes de junio produce un ramillete de flores entre violáceas y rosadas. La antropóloga Cecilia Gómez (2011) ha explorado una asociación similar entre los *toba-pilagá*. Los *toba-pilagá* vinculan el centelleo¹¹⁷ de *Dapi'chi* (las pléyades) du-

2008a), CERIANI CERNADAS y CITRO (2005) y, particularmente para el caso *moqoit*, ALTMAN (2010a), ALTMAN y LÓPEZ (2011a, 2011b), LÓPEZ y ALTMAN (2012).

¹¹⁶ Si bien los *wichí* no pertenecen a la familia lingüística *guaycurú* (cf. Introducción de esta compilación), existen numerosas prácticas y representaciones comunes con los *guaycurúes* que han llevado a que todos estos grupos fueran llamados "chaquenses típicos" (BRAUNSTEIN 1983a).

¹¹⁷ La autora señala que los *toba-pilagá* se refieren tanto al leve cambio de posición como a los rápidos cambios de color de estas estrellas (que se describen pasando del rojo al verde) (GÓMEZ 2011: 53).

rante junio cuando se produce su salida heliacal y están cerca del horizonte, con las flores del clavel del aire a las que llaman también *Dapi'chi* (*ibid.*: 53). *Dapi'chi* es pensado como un líder entre las estrellas que da inicio al ciclo de fecundidad, haciendo descender, con su salida heliaca, las primeras heladas. Vinculadas al cielo y a su fecundidad, estas primeras heladas son la garantía de la posterior abundancia en la tierra durante la primavera (*ibid.*: 53). Se trata de una señal que llega durante la época más seca del año que, según Gómez, era la de mayores privaciones para los *toba-pilagá* debido a la disminución del caudal del río Pilcomayo, hecho que solía causar conflictos bélicos (*ibid.*: 55). Las coronas de plumas rojas *noko'pa* a las que es asociado *Dapi'chi* eran propias de los líderes guerreros.

Hemos discutido cómo para el caso de Sol, Luna y estrellas, el brillo es una manifestación de poder. De hecho, el brillo es en general un signo del poder y los seres especialmente poderosos suelen tener manifestaciones corporales brillantes, según expresan los *moqoit*¹¹⁸. Las asociaciones que se establecen entre el poder y toda clase de abundancia o fecundidad favorecen el vínculo entre brillo y abundancia o riqueza. Las mujeres son vinculadas con una potencia generativa, muchas veces incluso inmoderada. En ese sentido, el relato mítico de *Nesogoy*, la mujer que se vuelve canibal por comer carne durante la menstruación, nos muestra un caso extremo y revelador de la peligrosa falta de moderación de la fecundidad femenina¹¹⁹. Es por ello que no resulta extraña la asociación entre el espacio celeste y lo femenino. Ello tiene su máxima expresión en el hecho de que los *moqoit* consideran que la mayor parte de los habitantes del cielo son seres femeninos¹²⁰.

Las zonas oscuras, en particular las que destacan sobre un fondo brillante, suelen ser referidas a uno de los principales componentes de la persona: *la'al*, el alma-sombra¹²¹. Vinculada a la sombra que los objetos arrojan cuando son iluminados, *la'al* se relaciona con el *lqui'i* o alma-imagen¹²². Este último componente de la persona es

¹¹⁸ Lo mismo puede verse para el caso *qom* (WRIGHT 2008: 175).

¹¹⁹ Cf. los relatos recogidos por Terán en WILBERT y SIMONNEAU (1988: 244-250). La figura de *Nsoxoi*, el equivalente para los *qom*, ha sido extensamente tratada por TOLA (2012: 98-99). Otro ser femenino *moqoit* de carácter canibal es la pequeña mujer llamada *Konase* o *Kogonase*. También se trata de un ser inmoderado, tal como lo señalan los relatos recogidos por Terán y por Tomasini en WILBERT y SIMONNEAU (1988: 247-249).

¹²⁰ En el caso *qom*, el relato frecuente del origen celeste de las mujeres refleja esta misma idea (TOLA 2012a: 57-66).

¹²¹ Entre los *qom* el *lpaqal* juega un rol análogo (TOLA 2012a: 160). Esta autora hace referencia a que el *lpaqal* de los humanos se manifestaría únicamente durante el día, pero que el de los muertos sería también visible de noche (llamándose *nqal*) como un contorno sin rasgos.

¹²² WRIGHT (2008: 243) y TOLA (2012a: 154-161) han discutido en profundidad los conceptos análogos para los *qom*: *lqui'i* y *lpaqal*. TOLA destaca al *lqui'i* como central en la construcción de la especificidad de la persona y habla de "lqui'i corporizado" (*ibid.*: 155). Entre las aptitudes más importantes del *lqui'i* menciona la de otorgar a la percepción la "imagen" del cuerpo, el principio de actividad de la persona y la de poder

vinculado con la "imagen" o "forma". Así, por ejemplo, el término se utiliza para describir las imágenes en una fotografía o un espejo o las apariencias brillantes de un ser poderoso (como, por ejemplo, una estrella fugaz). Esta "imagen" no es, sin embargo, una mera "aparición externa" sino que se trata de una manifestación, aunque puede ser engañosa, de lo más propio de la persona. Aquello más propio de la persona es su cuerpo; no entendido como una "fisiología distintiva o de una morfología fija, [sino como] un conjunto de afecciones y modos de ser que constituyen un *habitus*" (Viveiros de Castro 1996a: 128, traducción nuestra). Al describir aquella parte de la persona que se separa durante el sueño o las apariciones de un pariente muerto, los *moqoit* usan el término *lqui'i*. Lo mismo ocurre cuando se intenta dar cuenta del principio vital que anima a un ser y constituye parte fundamental del mismo. En ciertas circunstancias, el *la'al* toma su lugar. Uno de los casos más significativos es el de la descripción de las figuras oscuras que se dibujan contra el fondo brillante de la Vía Láctea. Estas grandes manchas son concebidas como el *la'al* de poderosos seres, como el *Mañic* ('dueño de los ñandúes'). En estos casos, el *la'al* parece funcionar como el *lqui'i* cuando el fondo es brillante, como si fuera la inversión de la situación de un *lqui'i* brillante contra un fondo más oscuro. Aquí pareciera que lo más importante es el efecto contrastivo que hace que las manchas oscuras (*la'al*) o zonas brillantes (*lqui'i*) generen patrones por oposición contra el fondo.

Forma, color y movimiento

El color, la naturaleza puntual o difusa de las luces, su carácter aislado o el hecho de que las luces conforman grupos más o menos densos, son características evaluadas en términos de relaciones sociales. Existe una gran variedad de principios formales que organizan los asterismos *moqoit*. Es decir, hay diversos criterios que los *moqoit* ponen en juego para determinar patrones significativos en el cielo. Por una parte, encontramos desde asterismos formados por un conjunto de estrellas agrupadas o unidas por líneas imaginarias¹²³, hasta manchas oscuras, pasando por zonas de brillo difuso y la combinación de más de uno de estos recursos. En algunos casos, la forma (como, por ejemplo, el triángulo que caracteriza a la iconografía de la Virgen en el catolicismo) es lo que domina y, a raíz de la similitud formal, más de un conjunto de estrellas pueden ser vistas como el mismo poderoso (éste es el caso de las estrellas de Tauro y Capricornio que son percibidas como la Virgen por su configuración triangular¹²⁴). En otros casos, es el color lo determinante, como ocurre con *Qaqare* ('el carancho') que es visto en cualquier estrella rojiza muy brillante, hecho que remite a su rol en el origen del uso humano del

abandonar el cuerpo y retornar a él (*ibid.*).

¹²³ Lo cual es similar al patrón formal característico de las "constelaciones" greco-romanas.

¹²⁴ Se trata por una parte de las estrellas ϵ , δ_1 , γ , θ_1 , θ_2 y α de Tauro y por otra de las estrellas δ , ϵ , γ , ζ , HR8213, ι , ϕ , χ , η y θ de la constelación europea de Capricornio.

fuego. Al respecto, los relatos *moqoit* mencionan que este ser robó el fuego a la poderosa que lo guardaba para sí. Mientras llevaba unos tizones entre sus garras y era perseguido por el cielo, golpeó los tizones entre sí cuando percibió que lo alcanzaban y esparció así unas brasas encendidas por el monte. Los seres humanos las recogieron y es por ello que comen la comida cocida. *Qaqare* quedó sin fuego y a raíz de esto come comida cruda. Una estrella rojiza y brillante es identificada con *Qaqare* cuando llevaba los tizones en sus garras. Aldebarán en el cielo de verano y Antares en el de invierno suelen cumplir ese rol.

Los ligeros cambios de brillo y color asociados al centelleo de las estrellas son concebidos como un "baile", efecto reforzado por los leves cambios de posición que pueden acompañar a este fenómeno. Debido a la refracción atmosférica, el fenómeno se intensifica en invierno y en las posiciones cercanas al horizonte. Como la primera y la última visibilidad de una estrella son especialmente importantes para los *moqoit*, las posiciones cercanas al horizonte son observadas con mayor atención. Por otra parte, el invierno (que, en esta región, coincide con la época más seca del año y tradicionalmente se asoció con la observación de las pléyades) favorece la observación del cielo estrellado. Cuando este efecto de *rasot* ('baile') se hace particularmente evidente en alguna estrella, ella se singulariza del resto y este 'baile' hace que se le preste mayor atención y que se la denomine "estrella bailarina".

Caminos y túneles

Como ya hemos sugerido, el cosmos *moqoit* es un universo interconectado. Las distintas zonas que lo conforman no están aisladas unas de otras. Ahora bien, no sólo es un universo conectado sino múltiplemente conexo y la forma de esas conexiones es flexible y cambiante. La primera gran conexión es el árbol del mundo o *Nalliagdigua*. Una mención al mismo constituye una de las más antiguas referencias al cielo *moqoit* en la literatura europea: "Los mocobís fingían un árbol, que en su idioma llamaban *nalliagdigua*, de altura tan desmedida que llegaba desde la tierra al cielo. Por él, de rama en rama ganando siempre mayor elevación subían las almas a pescar en un río y lagunas muy grandes que abundaban de pescado regaladísimo" (Guevara 1969[1764]: 559).

El régimen de corporalidad de esta gran arteria del cosmos es múltiple y complejo, acorde a su cantidad de poder. En el tiempo de los orígenes era visible y accesible para todos los humanos, constituyendo una fuente primigenia de alimento fácilmente accesible. No obstante, tal como se lee en la cita de Guevara, una falta a la moral de la reciprocidad llevó a que el árbol fuera derribado y se terminara con dicha situación paradisíaca. Algunos *mocovíes* nos han relatado que desde entonces el árbol está creciendo hacia la tierra y llegará un día en que estará nuevamente completo y bajarán por él los seres del cielo. En estos relatos contemporáneos se suelen identificar a los seres del cielo con los extraterrestres de los que se escucha hablar en radio y televisión. Mientras tanto, el árbol ya no es visible ni accesible para todos; solo los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* pue-

den verlo y recorrerlo. Cuando es transitado, este árbol es un camino (*Nayic*); el camino del cielo. Este árbol-camino es descripto también como un gran torbellino.

No es éste el único "túnel" que conecta las diversas regiones del mundo. Por un lado, muchos relatos actuales hacen referencia a los "agujeros" por los que "salen" y "entran" Sol y Luna. Por otro lado, los torbellinos de polvo (*la'taxanaxa*) son pensados como otros tantos túneles. Los *pi'xonaq* pueden "sentir" la proximidad de túneles aun cuando no se manifiestan visualmente como torbellinos de polvo.

Las isletas de monte, las aguadas y lagunas son concebidas como *nqote* o 'ventanas-ojos', la aperturas a la superficie de túneles por los que el poderoso *Nanaicalo* puede vigilar la tierra. Relámpagos sin lluvia en las inmediaciones de una de estas ventanas anuncian la presencia del *Nanaicalo*. Este ser que circula por las diversas regiones del mundo va "cambiando de miraderos" a medida que "avanza la ciudad". Varios *moqoit* que trabajaban en un campo en Santa Fe mencionaron la existencia de un "canal subterráneo" cuya presencia se insinuaba en la superficie. Este túnel fue descrito como uno de los túneles del *Nanaicalo*. Ya el jesuita Florian Paucke comentaba que los *moqoit* le refirieron la existencia de una extensa senda que comenzaba en un lago, donde el pasto había sido quemado por el paso de una gran serpiente que "es el diablo" (2010[1749-1767]: 640).

Los dueños y sus dominios

Los poderosos seres no-humanos que habitan en el cosmos son excesivos y poseen una gran variedad de regímenes corporales. Sus características excesivas, inmoderadas (entre las que se incluye muchas veces la voracidad y peligrosidad) parecen ser consecuencia de su superabundancia de potencia y vitalidad (Viveiros de Castro 1978) y es casi un sinónimo de su carácter "originario" o "fundante". Es por ello que su plenitud y exuberancia están ligadas a su carácter peligroso. Ésta es la plenitud de los inicios, necesaria y simultáneamente riesgosa para los humanos y sus necesidades presentes.

Muchos poderosos se comportan como "dueños"¹²⁵, padres (*leta'a*) o madres (*late'e*) de ciertos ámbitos o especies, a los que protegen de una explotación desmedida y sobre los que conceden o niegan acceso. Ellos son como un arquetipo excesivamente pleno de las especies que protegen y su carácter "arisco" es una manifestación de esta plenitud y fecundidad exagerada.

En *piguim* también hay diversos dueños que delimitan la circulación por los ámbitos de su incumbencia. *Qota'a* ha sido mencionado en el texto de Guevara (1969[1764]) como el dueño del espacio celeste en su conjunto. Por esa razón fue elegido por los misioneros para dar un nombre *moqoit* al Dios cristiano. Aún hoy se sigue hablando de

Qota'a como el dueño del cielo y se lo asocia al origen del mundo y al establecimiento del ciclo actual de las estaciones. En un relato muy difundido entre los *moqoit*¹²⁶, *Qota'a* desciende a la tierra¹²⁷ y se aparece bajo la apariencia de un perro sarnoso. Mediante un diluvio, él castiga la falta de solidaridad de los seres humanos.

Ya hemos mencionado a *Lapilalaxachi*, el abuelo o antepasado que se encuentra asociado a las Pléyades, así como su rol en el ciclo anual. Él es pensado como el dueño de las heladas que son vinculadas con la fecundidad que tiene lugar poco tiempo después, durante la primavera. El *Mañic* ('dueño de los ñandúes') puede verse en el cielo como un amplio conjunto de manchas oscuras que se recortan sobre la Vía Láctea¹²⁸. La "casa" del *Mañic*, bajo las raíces del árbol del mundo, estaba llena de las cabezas de los *moqoit* que se había comido antes de subir al cielo perseguido por los perros de *Lapilalaxachi*. La historia de esta persecución, que comienza con el *Mañic* alzándose desde el inframundo y culmina con este poderoso en el cielo, se recrea en la noche estrellada en los movimientos de este enorme asterismo oscuro¹²⁹. Según diversos relatos que hemos registrado, *Mañic* mandaba en primavera la abundancia de pichones que renovaban este importante recurso.

El dueño de las hormigas produce el arco iris (*qoñi'gue*) y, así como el dueño de los matacos¹³⁰ (*Cabassous chacoensis*) tiene por ganado a las nubes veloces, el dueño de las culebras verdes (posiblemente del género *Philodryas*) tiene a las que se mueven lentamente (Terán 1998b). Según nos relataron, muchos otros poderosos dueños de especies terrestres, residen en *piguim*, como el dueño de los guazunchos (*Mazama* sp.) o el de los venados (*Ozotoceros bezoarticus*). Algunos de ellos tienen allí "cercos" para su ganado, como el dueño de los matacos y el de los perros.

Un caso muy claro en el que se muestra cómo los dueños organizan el espacio del cielo es la región que la astronomía occidental conoce como Orión. Allí algunas historias *mocovíes* sitúan un jardín en el que una poderosa guardaba para sí el fuego. Muchas veces asociada a la dueña del monte, esta poderosa mataba a quienes penetraban en su jardín para buscar el fuego y fue burlada por *Qa'qare*, el carancho, quien obtuvo el fuego para los hombres. De modo que la región de Orión es un espacio celeste de acceso restringido, gobernado por esta poderosa.

La experiencia *moqoit* del cielo, como ocurre con la de otros ámbitos del cosmos, está particularmente marcada por encuentros (*neuane'e*) con seres de mayor po-

¹²⁶ Pueden encontrarse diversos testimonios de este relato en la literatura sobre los *moqoit*, específicamente cf. Terán en WILBERT y SIMMONEAU (1988: 94-98).

¹²⁷ En algunas variantes que nos han sido narradas, lo hace para repartir bienes a los hombres.

¹²⁸ Se trata de un asterismo oscuro muy notable que ocupa una enorme porción del Cielo, entre las constelaciones europeas de la Cruz del Sur y Escorpio.

¹²⁹ El carácter dinámico de esta representación estelar del *Mañic* es una excelente ilustración de la importancia del movimiento y las relaciones espaciales en la percepción de los rasgos del cielo *moqoit*.

¹³⁰ Una variedad de armadillo.

¹²⁵ Una gran cantidad de trabajos se han dedicado al tema de los dueños de especies y ámbitos tanto en Chaco como Amazonia. Cabe mencionar a CORDEU (1969-1970), TOMASINI (1969-1970, 1986), MILLER (1975), CORDEU (1977, 2000), VIVEIROS DE CASTRO (1978, 2005), WRIGHT (1989, 1994, 1997), TERÁN (1994, 1995), BARÚA (2001), DESCOLA (2005), VILLAR (2005), LÓPEZ (2009a), TOLA (2010a).

der¹³¹. Son especialmente importantes las situaciones en las que los humanos se reúnen, muchas veces sin buscarlo, con algún no-humano, dueño de alguna especie o recurso relevante para la vida. Debido a su naturaleza salvaje y peligrosa, para tratar con estos dueños los humanos deben tener cierta cuota de poder y conocimiento que les permita establecer, como ya mencionáramos, un *na'deenaxac* "pacto" o "acuerdo", concebido como un *nañan* o "entrega/amansamiento".

La interacción con estos seres poderosos es imprescindible para los humanos, ya que los dueños son la fuente de los recursos de los cuales depende la vida humana. Esta interacción debe estar regulada porque los dueños son excesivos, anómalos y están fuera de la sociabilidad humana ordinaria. De hecho, algunos *moqoit* sugieren que cuando se ve a un poderoso no hay que mirarlo a los ojos ya que si "te mira de golpe te deja frenado". Los poderosos son inesperados y desconocidos como los extranjeros que aparecen repentinamente y se comportan de maneras no habituales. Como ellos, son "ricos" pero simultáneamente inmoderados, voraces, superabundantes y peligrosos. Por ello, establecer un pacto es la manera de tender un puente con el mundo no-humano, peligroso pero fecundo. La forma más característica del pacto es el vínculo que un chamán funda con los poderosos que son sus *lauanec* o compañeros. Como ya discutimos, los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* son pensados, al igual que los antepasados, como humanos particularmente potentes, una especie de análogo humano de los dueños. Ello es así debido a que su poder les da acceso a regímenes de corporalidad que en el tiempo de los orígenes eran propios de los humanos. Estos regímenes corporales se expresan en la capacidad de manifestarse en cuerpos animales, de recorrer otros niveles del cosmos, en la posibilidad de percibir las estructuras fundantes del universo (como el árbol del mundo o los túneles que conectan diversas regiones del mismo), la habilidad de comunicarse con los seres no-humanos y particularmente la de convocarlos para solicitarles algo. Los *moqoit* actuales construyen así una mirada de los *antiguos* que los asocia a los primeros humanos y a los poderosos no-humanos con quienes los primeros *moqoit* pudieron pactar para establecer las bases del mundo presente. Esta capacidad de pactar define el acceso al *piguim* y a sus distintos sectores. La sola ascensión del árbol del mundo está determinada por la capacidad de pactar con los poderosos con los que uno se encuentra al subir por el tronco-camino. Ya hemos mencionado lo difícil que resulta pactar con Sol y Luna y obtener sus poderes.

El cielo en el cuerpo

Tal como referimos, para los *moqoit* el *piguim* es un ámbito con el cual los humanos interactúan en forma concreta. Esta interacción no se reduce a la contemplación

¹³¹ El término *newane'e* se usa tanto para el encuentro entre dos humanos, como para el que se da entre un humano y un no-humano.

pasiva de fenómenos distantes e inaccesibles. De hecho, el *piguim* no es tan sólo una representación mental sino que se trata de una experiencia vivida. Las representaciones *moqoit* del espacio celeste se fundan en buena medida en estas experiencias. Este carácter experiencial hace que sea fundamental incluir un abordaje *desde* el cuerpo (Citro 2010; Csordas 1999: 181)¹³² de la etnoastronomía *moqoit*. Según Csordas (1999), la cultura humana es siempre vivida desde y en el cuerpo. Un cuerpo que es no solo el *locus* de lo social sino que simultáneamente se construye socialmente. Aquí nos parece fundamental una perspectiva como la del *embodiment* en la que la fenomenología de Merleau-Ponty se articula con las nociones de *habitus* y de *campo* de Bourdieu. Esta perspectiva permite, por una parte, dar cuenta de la cultura como experiencia vivida en y desde el cuerpo donde la percepción y la acción tienen un papel tan importante como la representación. Y, por otra, entender cómo estos cuerpos desde los que se construye la sociedad y la cultura son también construidos socialmente mediante la *praxis* cotidiana, que inscribe en ellos las divisiones sociales en términos de visiones y prácticas.

Todo ello nos conduce a darle al estudio de la etnoastronomía, en continuidad con las perspectivas de la etnoterritorialidad, un carácter concreto y cotidiano. No se trata tan solo del estudio de las construcciones teóricas explícitas sobre el cosmos. Tampoco se trata del abordaje de los impactos de éstas sobre las representaciones que un grupo humano construye sobre lo celeste. Lo que nos interesa es comprender cómo el cosmos es parte de la carne desde la que se construyen la cultura y la sociedad.

Tal como la antropología ha mostrado en innumerables oportunidades, existen importantes vínculos entre el cuerpo, la casa, el territorio del propio grupo y el cosmos. Es por esta razón que un estudio etnoastronómico no puede evitar tener en cuenta una perspectiva como la del *embodiment*. En el caso *moqoit* es particularmente enriquecedor debido a las continuidades mencionadas entre las concepciones del cuerpo, del territorio y del espacio celeste. Estas continuidades fueron un tema recurrente durante nuestro trabajo de campo. Además, el cielo *moqoit* es un lugar cercano que comienza al terminar las copas de los árboles. Sus habitantes visitan la tierra y algunos humanos aún viajan por él. Sus fenómenos no solo se perciben, distantes, sino que se experimentan en el cuerpo ya que lo atraviesan, lo penetran y se incorporan al mismo. Pues el cuerpo *moqoit*, poroso y fluido, está abierto a toda clase de presencias del cielo. Todo ello refuerza la relevancia de incluir un enfoque con estas características. Es por ello que entendemos que nuestro trabajo debe ser leído en diálogo con los de quienes, desde muy variadas perspectivas, se han ocupado y se ocupan de las concepciones del cuerpo y la persona en los grupos *guaycurú* (Citro 2004; Citro y Cerletti 2006; Gómez M. 2008; Tola 2009, 2010b, 2012a).

¹³² La idea del cuerpo como punto de partida del trabajo antropológico es la clave del enfoque del *embodiment* de CSORDAS: "culture and self can be understood from the standpoint of embodiment as an existential condition in which the body is the subjective source or intersubjective ground of experience" (1999: 181). CITRO (2010) ha sintetizado en castellano esta perspectiva metodológica refiriéndose a ella como una "antropología desde el cuerpo".

Dado que las experiencias del *piguim* son vividas en y por este cuerpo poroso y fluido que define la experiencia *moqoit* de la persona, debemos tener en cuenta los *modos somáticos de atención* (Csordas 2011) que le son propios¹³³. Se trata ante todo de un cuerpo extenso que se extiende como “una esfera”, según nos diría un *moqoit*, tocando lugares y acontecimientos más allá de los alcances de la vista y la piel. Este cuerpo se ve afectado por todo lo que ocurre dentro de esta “esfera de presencia” ya que no sólo puede ver y conocer lo que allí sucede, sino que además se “toca” y se es “tocado”¹³⁴. De este modo, se “palpa” corporalmente la textura de este cosmos socialmente modelado, incluyendo el espacio celeste. Esa esfera de presencia del propio cuerpo se extiende más o menos en virtud del poder de la persona involucrada. Su capacidad de “sentir” el entorno y de afectarlo depende también de su poder.

Un ejemplo de esto es la capacidad que describíamos de los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* de sentir los túneles que comunican diferentes regiones y capas del mundo, aun cuando “no levanten polvo”. Esas interacciones no son unilaterales ni fáciles de manejar, ya que otros seres intencionales pueden afectar a la persona en cuestión a partir de acciones ejercidas en su cuerpo extenso. Así, algunos relatan haberse visto envueltos por túneles de polvo o niebla (descritos a veces como de “todos los colores”) que “los seguían” por bajos habitados por un poderoso. Incluso señalan haber experimentado que el túnel intentaba elevarlos contra su voluntad. La sola posibilidad de tener que volver a transitar por ese lugar les generaba miedo.

Dentro de esta experiencia corporal *moqoit* del cielo se destacan modos somáticos de atención específicos. Un ejemplo es la capacidad de los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa* de percibir el árbol del mundo tal como todos podían hacerlo *in illo tempore*. La danza y el canto son descritos también como modos particulares de atención y presencia a través de los cuales la persona puede experimentar lo que se canta o se danza, haciéndose presente en las circunstancias aludidas por la canción o la danza. Durante el sueño, las personas experimentan una mayor libertad de regímenes corporales y, por tanto, un modo somático de atención especial que acerca su experiencia a la de los *pi'xonaq* y *pi'xonaxa*, tal como lo indica Wright (2008) para los *qom*. Las conexiones entre la noche y el sueño vinculan la experiencia onírica con el espacio celeste y a sus habitantes con las características de fluidez del mundo de los sueños.

Cuando se describen las experiencias de la interacción con el poder de los seres celestes (especialmente Luna o las piedras del rayo), se suele hacer referencia a “una electricidad”, un “imán” o una “energía”¹³⁵. Las similitudes de estas experiencias

sensibles¹³⁶ con las descritas por otros autores entre cristianos carismáticos (Csordas 1997) es posible que estén vinculadas con el rol de la experiencia extática cristiana en la conformación de la subjetividad *moqoit* contemporánea. Sin embargo, los parecidos con experiencias culturalmente más distantes (Bizerril 2007) y las referencias históricas (Paucke 2010[1749-1767]) obligan a no asignar a estas experiencias un origen únicamente ligado al proceso de misionalización. Se trata, en todo caso, de procesos mitoprácticos (Sahlins 1988) que incluyen resonancias y rearticulaciones no sólo en el nivel de las representaciones sino fundamentalmente en el nivel de los *habitus*.

Los sonidos ligados al viento y las manifestaciones atmosféricas, particularmente nocturnas, suelen producir gran inquietud. Esto es así no solamente por el potencial destructivo de dichos fenómenos, sino porque se los asocia con la cercanía de los poderosos dueños de estos fenómenos. Ello ha generado gran rechazo por las viviendas con techo de chapa construidas por diversos planes habitacionales, ya que al pasar a través de ellas el viento genera sonidos que resultan atemorizantes.

La conversación sobre temas referentes al cielo puede generar también profundas sensaciones de temor. Distintos *moqoit* que pasaron por el sistema escolar nos han comentado los sentimientos de miedo que les provoca la discusión sobre el espacio en las clases de ciencia. Incluso, uno de ellos nos describió una crisis personal desatada en estas circunstancias en términos análogos a los que se utilizan para describir el encuentro con un poderoso en el monte. Nervios, temblores, confusión y terror fueron mencionados como parte de su experiencia que era simultáneamente atemorizadora y fascinante.

Diversos consejos sugieren que la exposición al brillo de los seres celestes es riesgosa. Así, por ejemplo, se desaconseja dormir a la intemperie, especialmente si hay luna llena. El influjo de los seres celestes puede marcar el cuerpo del durmiente, con hinchazones o parálisis faciales. En forma similar, el dormirse la noche previa a la reaparición de *Lapilaxachi* o no levantarse antes de que éste reaparezca, podría marcar a la persona con canas o manchas blancas. Pareciera ser que el estar dormido y expuesto al cielo o a algunos de sus poderosos es especialmente peligroso. Es posible que ello esté vinculado a la cercanía excesiva a estos seres que se puede generar por la combinación del estado onírico y la exposición física, lo que podría dar lugar a regímenes corporales específicos vinculados a este contacto excesivo. Congruentemente con esto, permanecer en vela toda la noche era, según los *moqoit* con los que hemos trabajado, la condición para que se pudieran narrar las historias del cielo y los orígenes del mundo. Incluso algunos refieren que para hacerlo se sacaba al patio un cuero de caballo para acostarse en el suelo y contemplar el cielo. En ese contexto, un *moqoit* que hace unos años quería aprender de su abuelo las “cosas del cielo”, lo visitaba por la noche y le llevaba carne para cocinarle un asado. Comían mientras el anciano, contemplando el cielo, le relataba las historias.

¹³³ El concepto de “modo somático de atención” de Csordas da cuenta de las formas “culturalmente elaboradas de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (2011: 87).

¹³⁴ Estas nociones *moqoit* presentan importantes semejanzas con las ideas de cuerpo extenso exploradas por Tola (2009, 2012) entre los *qom*.

¹³⁵ Es importante detenerse en las experiencias corporales a las que remiten estas expresiones.

¹³⁶ Independientemente de la diferente conceptualización que se haga de las mismas en cada caso.

Los seres celestes pueden afectar las conductas de los seres de la tierra. Por ejemplo, cuando el creciente lunar se da en conjunción con la cercanía de una estrella (que es tradicionalmente pensada como una esposa del Luna) se genera "armonía" entre los humanos e incluso los animales. Se trata de un tiempo para socializar. El período de luna llena, vinculada a la plenitud o madurez, constituye un buen momento para cazar y para pedir fuerza, simulando "boxear" o "abrazar" al Luna¹³⁷. Por otra parte, si la luna llena se presenta rojiza hay que evitar el monte porque los animales, tal como nos relataron, "andan nerviosos".

Las señas del cielo

En este universo socializado y relacional¹³⁸, los seres y fenómenos que la tradición ilustrada europea calificaría de naturales forman parte de un complejo entramado de sentidos¹³⁹. No sólo cargan mensajes para quien sepa descubrirlos, sino que son portadores de intención y potencia. Es en esta dirección que muchos acontecimientos, objetos, plantas o animales son considerados como señas. Las señas no son tan sólo signos que permiten "predecir" o "adivinar", ellas también permiten interpretar lo ocurrido. Como sistemas concurrentes y complejos de sentidos múltiples y contradictorios, las señas permiten la negociación de toda una diversidad de significados, tal como lo sugiere Gilles Rivière (1997: 42-43) para los *aymara*. Así se transforman en una forma de gestión de lo que, de otros modos, se escaparía al control humano, permitiendo encontrar respuestas a los fallos de las previsiones humanas, enmarcadas en una noción de verdad que es siempre relacional y evaluada en la acción (*ibid.*: 37). Coincidimos con este autor cuando afirma que en este contexto, el error lejos de ser pensado en términos absolutos puede ser corregido por la negociación y el intercambio (*ibid.*: 44). Ahora bien, el conjunto de señas no es tan sólo un campo semántico, sino que se trata de un verdadero haz de intencionalidades. En consecuencia, no sólo es necesario leerlo e interpretarlo sino que es preciso encontrar cauces de acción que impliquen otras tantas relaciones. Vale decir que se trata no tanto del arte de interpretar un texto escrito en un lenguaje extraño (metáfora muy utilizada en Occidente¹⁴⁰), sino de aprender a entender otras voluntades

¹³⁷ Como ya lo refería el jesuita DOBRIZHOFFER (1967-1969[1783]).

¹³⁸ Estas concepciones que llevan al cuestionamiento de la división naturaleza/cultura y su sentido, han dado lugar a una larga serie de trabajos de la antropología sudamericana (CORDEU 1969-1970; WRIGHT 1994, 1997; VIVEIROS DE CASTRO 1996a, 2002, 2005; DESCOLA 2001, 2004). Sobre el debate naturaleza/cultura, cf. la Introducción de este libro).

¹³⁹ En esta misma dirección se expresa WRIGHT para los *qom*. Según este autor, los *qom* localizan las "marcas de verdad" en el universo", buscando en colores, formas, tamaños o comportamientos inusuales verdaderos "signos" del poder (2008: 175).

¹⁴⁰ Sin ir más lejos, el padre de la física moderna, Galileo Galilei, sintetizaba su visión de esta nueva ciencia, al hablar de la naturaleza como un "libro escrito en caracteres matemáticos".

e intenciones y gestionar los vínculos con ellas. Ciertamente, un universo concebido en términos sociales no favorecerá las mismas actitudes cognitivas que uno que es pensado como un texto u otro que es concebido como un mecanismo. Por ello, las señas *moqoit* son gestos, expresiones sensibles de personas poderosas cuyas acciones e intereses nos afectan.

El *piguim* como ámbito particularmente potente es un escenario de muchas señas para los seres humanos. Ante los cometas u otras luces poco frecuentes en el cielo, la pregunta habitual que se formulan los *moqoit* es "¿de qué son seña?". Entre los *moqoit* el cielo no es "seña" sólo cuando se manifiesta en fenómenos repentinos e imprevisibles (como un meteorito), sino también cuando lo hace de manera especialmente regular, como en el movimiento acompasado de las estrellas. En efecto, ambas cosas —la excepcional imprevisibilidad y la llamativa regularidad— son acontecimientos fuera de lo común que requieren de una presencia inusual de poder y, por ende, son dignos de especial atención y cuidado. Así, los fenómenos celestes se tornan maneras de sancionar y legitimar conductas, orientando y limitando la acción humana. Esto funciona hacia el futuro y hacia el pasado, permitiendo releer y dar sentido a lo ocurrido. Existen señas celestes de diversos tipos y alcances, desde las más cotidianas hasta las de nivel cosmológico. A continuación detallaremos algunas de ellas.

Señas cosmológicas

Las señas referidas a los grandes cambios de ciclo temporal o "cambios de era" remiten a acontecimientos de gran escala que afectan al cosmos en general. Los relatos míticos mencionan eventos cataclísmicos del pasado que fueron precedidos por señales celestes. Las referencias a este tipo de relatos en la zona donde trabajamos son muy extensas. En el área chaqueña dominan cuatro motivos cataclísmicos: "el incendio", "el frío", "la oscuridad" y el "diluvio". Además de ellos, encontramos un quinto motivo: la "caída de objetos del cielo". Cada uno de estos sucesos provoca la muerte y la metamorfosis de seres humanos en animales. Por lo general, se trata de la reacción violenta de diversos poderosos o del propio dueño del cielo, ofendidos por faltas de los hombres a las reglas de la reciprocidad o a las imposiciones propias de la relación con el poderoso en cuestión (CORDEU 1969-1970; GIMÉNEZ BENÍTEZ, LÓPEZ *et al.* 2000; SUSNIK 1984-1985; WILBERT y SIMMONEAU 1975, 1988).

De una u otra forma, todos estos cataclismos se vinculan a lo celeste porque suele ser *Qota'a* el dueño del cielo quien los provoca y porque el propio cataclismo se vincula al *piguim*. Así, por ejemplo, el diluvio es un fenómeno meteorológico, la oscuridad implica una enorme tormenta y el ocultamiento de las luminarias del cielo y el frío remite al retorno de un clima que es propio del inicio del mundo y de la región celeste. En el caso del incendio en varias ocasiones se lo adjudica a una "lluvia de fuego" y una importante variante *moqoit*, el relato de la caída del sol a la tierra, lo vincula directamente a lo celeste.

Mencionado ya por Guevara (1969[1764]: 562), aún hoy sigue teniendo vigencia, tal como se aprecia en el siguiente relato de Martina Lalecorí de Colonia Cacique Catán (Chaco):

Cada año la juventud no se da cuenta que el sol cuando se va, iba más al norte y cuando volvía iba más al sur, antes no y nadie se da cuenta. [Mi tía Erminda] marcaba con una planta y hace poco estaba más al norte. Algunos se dan cuenta, otros no. Le pregunté a mi tía por qué decía eso y ella me respondió que así va a ser mañana, que al sur el sol va a bajar cada vez más, va a hacer más calor y la gente va a morir o va a venir el anticristo. Con el sol la tierra puede explotar.

La narración remite a la tradicional importancia que tiene la observación de los puntos extremos del movimiento anual del sol (conocidos como solsticios en la astronomía académica). Una ampliación del arco de posiciones posibles sobre el horizonte es asociada a un cambio cataclísmico de las condiciones en la tierra. La presencia evangélica en el Chaco conduce a que el cambio del mundo se exprese a partir de un vocabulario ligado al Apocalipsis.

Los eclipses solares y lunares fueron interpretados en el área como posibilidades de muerte de estos astros, atacados por perros celestes a los que se procuraba espantar haciendo ruido (Lehmann-Nitsche 1927: 150). Otras versiones (Tomasini en Wilbert y Simmoneau 1988: 14) sugieren que los eclipses lunares eran señales de que el Luna era atacado por la Sol. En nuestro trabajo de campo nos han referido que el próximo cambio de era debía ir acompañado de un cambio del “camino” (Vía Láctea). La idea que nos fue expresada indica que la “entrada” del actual *Nayic* y la “salida” de otro es una “seña” de cambio de era. Ello se esperó para el año 2000 y también para el 2003.

Las expectativas sobre un cambio de era que llevaría al fin del dominio de los “blancos” sobre los aborígenes, acompañado de signos cosmológicos, poseen continuidad con la extensa serie de movimientos milenaristas chaqueños de la primera mitad del siglo XX (Cordeu y Siffredi 1971). Se trata de la expectativa de un cambio radical en el orden de cosas impuesto por la conquista. Este cambio implica o bien el abandono de los bienes de los blancos o bien que sus propiedades pasen a manos aborígenes. Simultáneamente se trata de un retorno a las costumbres del tiempo de los antiguos, tiempo de abundancia de poder, sanidad e independencia. Estos cambios en el mundo humano van acompañados de cambios en el orden cósmico ya que no sería posible una cosa sin la otra debido a la estrecha relación entre la tierra y el espacio celeste. Entre esos signos, los eclipses y los “cambios del camino” remiten a la renovación de los aspectos más fundamentales de la estructura del cielo. A todo ello deben sumarse las expectativas que vinculaban al año 2000 con un cataclismo cósmico en la cultura envolvente, así como la larga tradición milenarista en el seno de los movimientos evangélicos que espera un cambio del mundo vinculado a la segunda venida de Cristo.

Las señas del año

Otro importante conjunto de señas remiten a las distintas etapas del ciclo anual. Estas señales celestes que hablan del paso del tiempo forman parte de un conjunto más amplio de señales que incluye el comportamiento de los animales y el ciclo de las plantas. Como ya hemos mencionado y tal como ha sido comentado desde hace tiempo (Dobrizhoffer 1967-1969[1783]: 77-78; Canela citado en Lehmann-Nitsche 1927: 151) la reaparición hacia junio la reaparición hacia junio (tras un período de invisibilidad) de *Lapilalaxachi* —las Pléyades— es señal de la continuidad del ciclo anual y “de la ‘proximidad de las frutas’ y la abundancia de pichones de ñandú” (Lehmann-Nitsche *ibid.*: 77-79), así como del comienzo del año.

Ya mencionamos que la reaparición de *Lapilalaxachi* anuncia también las heladas que dan lugar a la posterior germinación de las semillas. Otros testimonios sugieren que en la misma época del año, la reaparición de la estrella central del grupo, llamada en la astronomía criolla “las tres Marías”, indica que se acerca el buen tiempo y comienzan a criarse los pastos (Lehmann-Nitsche 1927: 77-79). Hemos registrado testimonios que dan cuenta de que la floración del *paxac* (tusca o aromita, *Acacia aroma*¹⁴¹) y del *huacqaic*¹⁴² (garabato, *Acacia praecox*), entre fines de agosto y principios de septiembre, es “seña” de la renovación del año y de la proximidad de la primavera. Este hito se ha ido identificando en tiempos recientes con el comienzo del año (Citro 2006: 33; López 2009b). Los testimonios que registró Terán (1998b: 240) refieren a que este tiempo implica una renovación del sol y de la luna, renovación que es asimilada a la de estos astros ocurrida en los cambios de era. Pastor Arenas (2003: 183) señala, por su parte, que entre los *gom* se entiende que la gran cantidad de relámpagos presente en este período tiene la función de generar el “cambio” en los árboles, para que estos pasen de estar sin follaje a dar frutos.

Señas y decisiones

Entre los actuales *moqoit* del Suroeste del Chaco registramos un relato que habla de un intento de regresar al sur, a Santa Fe, de donde este grupo llegó al Chaco a principios del siglo XX, mientras huía del ejército argentino. El relato de Marcos Gómez de Colonia Cacique Catán da cuenta de cómo el granizo les advirtió que debían quedarse en el Chaco:

Ésas son señas. Dicen que de este lado, para Santiago y Santa Fe, hay un zanjón, como un hueco, ese es señal de [que] [...] no tiene que cruzar. Ni para acá ni para allá no se cruza. [...] Los aborígenes [estaban] acá desde 1917 cuando volvieron de Santa Fe. [...] Volvieron, porque [se] toparon [con] un granizo, ¿vivo? Como granizo [...] [que] vino para el sur. Porque esta gente [...] dice que cruzaron ése [zanjón]

¹⁴¹ Otra versión de este nombre es *paxaquic* (Rosso 2010: 260).

¹⁴² Se ha propuesto otra grafía de este nombre, *huacaic* (Rosso 2010: 260).

[...] y sale esa seña como humo, pero seña [de] que no tiene que avanzar más, tiene que volver de vuelta. [...] Más de mil personas que salieron de Chaco ya estaban llegando a Santa Fe. Pero como se toparon con ése [...] como cerrazón o llovizna, ¿viste?, pero blanco, dice que ahí pegaron la vuelta [regresaron]. [Era una] seña [de] que no tiene que avanzar [...]. Ahí está un [...] rey de la tierra. Y dice que un aborígen llegó [y] conversó con ése. Una señora, una reina, ¿viste?, la más grande que hay, ¿viste?, que abarca todo [...] ve lo que viene, ¿ve? Y este aborígen está mirando [...] cuando [tanta gente] avanzaba para el sur. Y se va él como guía delante, porque él tiene poder, ¿viste?, es poderoso [pi'xonaq]. Ahí dice que se fue adentro de ese hueco, hay una señora. Dice que conversó con ella. Ella le dijo: "bueno, hermano, hermano, acá más delante hay peligro. Es mejor que vuelvan". Y fueron para Gancedo, por toda esta zona. Y después dicen que llegaron acá, a Charata, en Chaco.

Altman registró el relato de un episodio similar:

[Cuando era joven] fui a Hermoso Campo con mi familia, por trabajo y allá cambió el clima. Se puso todo negro y se levantó una tormenta de tierra y apareció como una hormiga gigante. Era el papá de las hormigas y un brujo [pi'xonaq] empezó a cantar y se calmó todo. Después nos dijo que había que irse porque si volvía podía taparnos a todos con tierra. Del cielo caían piedritas del tamaño de un caramelo (Sixto Lalecorí, *moqoit* de Colonia Cacique Catán).

Señas del tiempo y el espacio

Las estrellas y la Sol son referidos como señas que permitían a los antiguos prever temporales y encontrar el rumbo en el monte. La constelación que en la astronomía criolla se conoce como "cruz del sur" y que los *moqoit* llaman *Lachishinaxanaxat* o en castellano regional "la seña", es pensada como una señal del sur que sirve para orientarse. Lo mismo ocurre con las "nubes de Magallanes", llamadas *Temal* o "los pozos". El propio *Nayic* es pensado como una señal de orientación. Los cambios en el brillo de estrellas y zonas brillantes como las *Temal* son asociadas a cambios atmosféricos y a la previsión de la fortuna del año en curso. Así, según algunos *moqoit* "cuando las *Temal* están cerca de Argentina" indican la época de lluvias (de noviembre a enero). Cuando recién sale el sol, se debe observar un *na'llic* (mistol, *Zyzyphus mistol*) y se ve si cae de él exudación, para saber si lloverá o no. Los meteoritos, entendidos como estrellas que caen del cielo (*huaqajñi najñi*), anuncian lluvias o sequías importantes y, en el caso de ser fenómenos especialmente notables, la muerte de algún *pi'xonac* ('chamán')¹⁴³.

¹⁴³ TOLA (2012a: 79) registra una idea similar entre los *qom*. Menciona también que la caída de una estrella, es una señal de "que ha bajado el poder a la tierra [...] pronto nacerá un chamán o aparecerá una bruja" (*ibid.*: 78). Ambos aspectos están conectados ya que según la misma autora menciona, la estrella caída es

Nuevos cielos

Hoy en día, el movimiento del *Evangelio* es un espacio social de gran importancia para este grupo. Las resignificaciones del cielo cristiano, tal como es captado a partir de lecturas bíblicas, talleres y círculos de estudios bíblicos y de la prédica de los misioneros es un hito de suma relevancia en la historia de los cielos *moqoit*. La experiencia del culto, los sueños y el propio proceso de traducción del texto bíblico son algunos de los espacios centrales en los que se forjan estos cielos. Ya nos hemos referido a las nuevas formas del viaje celeste en los contextos evangélicos, donde la Jerusalén celestial coexiste con la cosecha del algodón junto a los parientes fallecidos. Los ángeles aparecen en estos relatos como guías, compañeros, mensajeros y vehículos.

Un ejemplo muy reciente es la interpretación hecha por algunos creyentes evangélicos *moqoit* de los fenómenos luminosos observados el 2 de marzo de 2011¹⁴⁴. Ellos entendieron esas luces como un grupo de ángeles. Otros *moqoit* no-creyentes las interpretaron como señas de una catástrofe inminente, que vincularon al terremoto y al tsunami de Japón ocurrido unos días después (11 de marzo de 2011). A partir de la radio y de la televisión, el cielo *moqoit* contemporáneo se halla vinculado con fenómenos tan diversos como el cambio climático y los tornados en Estados Unidos. Se trata de una experiencia ampliada del mundo que incluye ahora noticias sobre cataclismos lejanos, para los que se busca señas en el cielo visible a ojo desnudo. La multiplicidad de marcos interpretativos en pugna que se despliega en la actualidad *moqoit* conduce a muchos a interrogarse sobre el sentido que debe darse a lo observado en el cielo. Así, en referencia al "cambio de *Nayic*" que observaba en el cielo, un pastor evangélico *moqoit* nos decía: "Yo pregunto [qué significa] y nadie me sabe decir".

Palabras finales: Una economía política del cosmos

Desde el año 2010 en el Parque Provincial del Meteorito en Chaco una agrupación *moqoit* comenzó a realizar protestas reclamando por tierras y por el respeto de su cultura mientras danzaban alrededor del meteorito llamado "El Chaco". Esta enorme masa férrea era el símbolo de su territorio y de la relación que establecen con él. Descripta como "fuente de una energía", algo que "no es religión, no es espiritual, es verdadero"¹⁴⁵, se la pensó como el corazón de la experiencia *moqoit* del

el *Iqui* y de un chamán que está pronto a ocupar el cuerpo de otro humano, dándole poder (*ibid.*).

¹⁴⁴ Fueron provocados por el ingreso a la atmósfera de los restos de una etapa del cohete norteamericano Delta II, que tocaron tierra en Artigas, Uruguay.

¹⁴⁵ Sobre esta idea indígena que diferencia entre la creencia y la realidad no-humana vivida como verdadera, cf. TOLA y SUAREZ en esta compilación.

habitar¹⁴⁶. En diciembre del 2011, la legislatura de la Provincia del Chaco aprobó una ley para autorizar el traslado del meteorito a Alemania para ser exhibido en una importante muestra artística: DOCUMENTA(13)¹⁴⁷. El proyecto surgió de la iniciativa de dos artistas de Buenos Aires que no tuvieron en cuenta el impacto que esto tendría en las comunidades *moqoit*. Tras ser aprobado y cobrar difusión, el proyecto generó un intenso debate en la sociedad chaqueña. En el centro del mismo se ubicaron los reclamos *moqoit* sobre la importancia de dejar el meteorito en su lugar por la relevancia que tiene para su cultura y por los riesgos que implica para la misma mover un cuerpo de ese tipo. Se sumaron a esta posición numerosas organizaciones locales, nacionales e internacionales, con el apoyo de expertos del país y del extranjero, así como con el de nuestro equipo de investigación. Estas personas y organizaciones denunciaron la falta de una verdadera participación informada de las comunidades aborígenes en la toma de decisiones respecto de este cuerpo metálico, participación que mostraría la relevancia del mismo para su cultura. Dentro de una compleja pugna, el Gobierno provincial logró persuadir a algunos representantes *moqoit* de que prestar el meteorito traería beneficios económicos a las comunidades. Sopesando el riesgo que implicaba hacer enojar a los poderosos alemanes y criollos o hacer enojar al poderoso no-humano que habita el meteorito, estos representantes *moqoit* optaron por apoyar el traslado del aerolito a Alemania. No obstante, los representantes *moqoit* que se oponían al traslado finalmente lograron, no solo evitar el préstamo del cuerpo celeste, sino también que el debate público ubicara a los *moqoit* como "guardianes de los meteoritos".

Esta serie reciente de eventos es una expresión paradigmática de lo que hemos analizado a lo largo de este trabajo en términos de una "economía política del cosmos". En estos episodios se observa la relevancia que tiene hoy en día la mirada *moqoit* del cielo y del cosmos en general, en sus reclamos políticos por sus derechos. Es por ello que sostenemos que ningún estudio del pensamiento y la *praxis* política *moqoit* puede ignorar que esa política involucra también la gestión de las relaciones con poderoso seres no-humanos, en especial los del ámbito celeste. Del mismo modo, ningún análisis sobre las cosmologías *moqoit* debería ignorar que éstas son verdaderos programas políticos. En efecto, cuando nos adentramos en el terreno de la gestión de las relaciones de poder es preciso considerar las consecuencias de cosmovisiones que entienden que el mundo está habitado por numerosas sociedades, humanas y no-humanas. Para los grupos

¹⁴⁶ Esto mismo se vio reflejado en el primer mediodiámetro realizado por los propios aborígenes, *La nación oculta en el meteorito*, dirigido en 2010 por Juan Carlos Martínez y realizado en el marco de los talleres de producción audiovisual organizados por la Dirección de Cine y Espacio Audiovisual de la Provincia del Chaco en colaboración con el Centro de Formación y Experimentación Cinematográfica de Bolivia. En la película se discuten los problemas de la identidad *moqoit* entre los jóvenes escolarizados y su relación con los ancianos otorgándosele un rol protagónico al meteorito.

¹⁴⁷ DOCUMENTA es una de las exposiciones de arte contemporáneo más reconocidas de la actualidad. Desde 1955 esta exposición se lleva a cabo, cada cinco años, en Kassel (Alemania). La última, la número 13, tuvo lugar en septiembre del 2012.

chagueños, lo político no puede estar solo ni exclusivamente ligado a los vínculos con los seres humanos. En el caso particular de los *moqoit*, debido a la centralidad que el espacio celeste posee en sus concepciones del poder, esta economía política del cosmos involucra al cielo en un sentido preeminente.

Para contribuir a la comprensión de los modos *moqoit* de concebir dicha *praxis* política cósmica, a lo largo de este trabajo hemos mostrado cómo las cosmologías y las topografías *moqoit* del cosmos son verdaderas topologías del poder. Es decir, topologías entendidas como mapeos de un espacio social tensionado por las relaciones que tejen humanos y no-humanos. En tanto verdaderas herramientas cotidianas del habitar en un mundo colmado de sociedades, estos relevamientos de la estructura de relaciones de poder son vitales para asegurar la existencia *moqoit*.

A lo largo de este trabajo hemos dado cuenta también de los rasgos centrales que caracterizan al *piguim*: los caminos y túneles que lo estructuran, su frío y su humedad ligados a la abundancia y a lo femenino, el brillo, las luces, las sombras y los colores, los movimientos de entrada y salida, de aparición y desaparición. También hemos discutido la idea de que este cielo no es homogéneo ni en tiempo ni en espacio. El atardecer y el amanecer, el horizonte, la cercanía de Sol y Luna y la Vía Láctea se evidencian como *locus* de potencia e interés. Asimismo, desarrollamos que el vínculo con quienes habitan *piguim* es central. Los diferentes seres celestes son potenciales dadores de beneficios así como altamente peligrosos. El sueño, los relatos, los objetos de poder, las prácticas chamánicas, las fiestas y el culto evangélico son vías para el vínculo con el *piguim* y su fecundidad. Sin embargo, esta *diplomacia cósmica* requiere también de la capacidad de leer las intenciones e intereses de todos estos agentes sociales. El cielo como fuente y espacio de señas es, de hecho, objeto de un constante escrutinio.

Ahora bien, esta labor topológica no es tan solo ni principalmente una operación de representación intelectual. Ella es una *praxis* vital que involucra al cuerpo en tanto definitorio de la propia subjetividad y de la del *otro*. El cuerpo es entonces entendido como una manifestación, engañosa y que requiere interpretación, de las intenciones de una multiplicidad de *otros*. A través del propio cuerpo, sus sentidos, sus experiencias, sus transformaciones, los *otros* se hacen presentes, actúan y también pueden ser interpretados e interpelados. Será entonces por y en el cuerpo que se realizará este mapeo que constituye esta topología *moqoit* del poder.

Proponemos, por tanto, que los modos *moqoit* de relación con el espacio celeste, entendido como parte integral del territorio, deben ser pensados como parte central de sus *praxis* y conceptualizaciones políticas y, simultáneamente, situados en y desde los cuerpos, cuerpos socialmente contruidos y que construyen sociedad.

Violando derechos y removiendo muertos. El caso del Bañado La Estrella

Marina Matarrese*

Introducción

En este artículo analizo las transformaciones territoriales de la comunidad *pilagá* Campo del Cielo del Chaco argentino y la incidencia de la inundación de una parte de sus territorios acaecida como consecuencia de las obras hídricas implementadas por el Gobierno provincial de Formosa denominada "Reconstrucción de la Ruta Provincial n° 28-Tramo Las Lomitas-Posta Cambio Salazar" realizada en la zona del bañado La Estrella¹⁴⁸. La obra afectó el territorio *pilagá* en varios sentidos. Por un lado, aumentó el nivel de inundación territorial, modificando los recorridos territoriales cotidianos. Por otro, como las aguas llegaron hasta el cementerio, se transformó el estatus ontológico del territorio y del agua del bañado, ahora en contacto con los restos de los antepasados.

* Dra. en Antropología. Becaria postdoctoral del CONICET.

¹⁴⁸ Este bañado es un humedal (ambiente fluvio-lacustre) formado por las aguas de desborde del río Pilcomayo. Se sitúa al noroeste de la provincia de Formosa, desde la ciudad de Estanislao del Campo hasta las proximidades de la Línea Barilari (límite oeste con la provincia de Salta) y sus aguas luego se encauzan en los riachos El Salado y El Porteño, principalmente. La superficie de este bañado se encuentra en permanente crecimiento, ocupa 400.000 hectáreas y tiene unos 300 kilómetros de largo y entre 10 y 20 kilómetros de ancho. Constituye una cuña subtropical húmeda, un microclima que se inserta en medio del oeste semiárido y que junto al Gran Pantanal de Brasil y los Esteros del Iberá de Corrientes conforma una de las tres reservas ecológicas más importantes de América del Sur (BORABILLA DE GANE y DA SILVA 2004).

Inclusive, para la realización de esta obra pública se invadió la propiedad de la comunidad, se penetró en el cementerio y se removieron tumbas. Esta violación territorial, a su vez, tuvo consecuencias que exceden ampliamente las contempladas en el marco jurídico vigente, dado que modificó la delicada relación que los *pilagá* establecen con los otros existentes¹⁴⁹ que habitan en el territorio.

A fin de dar cuenta de los diferentes niveles de implicancia del caso analizado, en primer lugar, presentaré la localización y conformación de la comunidad de Campo del Cielo. En segundo lugar, describiré la obra pública provincial realizada en el centro de la provincia y los diversos focos de conflicto que generó. En tercer lugar, daré cuenta de los atropellos en materia de derechos indígenas que acompañaron la ejecución de la obra. Por último, pondré en relieve la reivindicación territorial de los *pilagá* en su complejidad y en relación con ejes cosmológicos y componentes de las personas tales como los huesos de los seres humanos enterrados en el territorio en conflicto. A lo largo de estas páginas analizaré tanto las tensiones políticas, las violaciones jurídicas como las profundas transformaciones ontológicas que fueron de la mano de la inundación permanente de una parte del territorio *pilagá*.

La temática territorial ha sido abordada por diversas corrientes y disciplinas durante décadas, contribuyendo a construir parte de un sentido común acerca del concepto *territorio* altamente referenciado en la geografía y desde una perspectiva jurídico-política¹⁵⁰ (cf. Haesbaert 2002, 2004). Básicamente este abordaje entiende al territorio como el espacio geográfico que define y delimita la soberanía de un poder político —un autor clásico en esta línea es el alemán Friedrich Ratzel (1990[1891]). En la década del 80 nuevas perspectivas de la geografía política, sintetizadas en las obras de Claude Raffestin (1980) y Robert Sack (1986), han incorporado la dimensión histórica en el análisis territorial, postulando que el territorio está inserto en relaciones sociohistóricas. De esta manera, han abonado los trabajos antropológicos contemporáneos relativos a los territorios indígenas en el marco de los actuales Estados, poniendo en relieve el movimiento, la fluidez y, en un sentido más amplio, la temporalidad del territorio, muchas veces opacada frente a una lectura que lo liga más estrechamente con la estabilidad o el arraigamiento.

En esta clave, Raffestin (1980) adopta una definición foucaultiana de poder para analizar el territorio, a través de la cual sostiene que éste es ejercido desde innumerables puntos y no puede restringirse ni concentrarse en un único centro (tal como muchas veces se ha conceptualizado desde la teoría clásica al Estado). De ahí que la definición de *territorio propio* que propone el autor abarque el espacio socialmente apropiado y dotado de significado. Esta definición, que trasciende las demarcaciones físicas

¹⁴⁹ Sobre el sentido del término *existente*, cf. la Introducción de esta compilación (nota 36).

¹⁵⁰ Esta acepción refiere a la etimología de la palabra territorio —*territorium* en latín—, que deriva del vocablo latino *terra* y que fue utilizado por el sistema jurídico romano dentro del llamado *jus terrendi* (en el Digesto, del siglo VI, según Di Mèo (1998: 47)). *Territorium* se utilizó en alusión a una parcela de tierra apropiada, dentro de los límites de determinada jurisdicción político-administrativa.

y las escrituraciones prediales a la hora de reconocer un territorio, es la que adopto en referencia a los *pilagá*.

Por su parte, con respecto al estudio de la concepción y uso territorial de los grupos cazadores-recolectores, la antropología ha tenido un amplio recorrido que excede los intereses de este capítulo (cf. Matarrese 2011). No obstante, es menester mencionar una prolífica producción antropológica que, desde los últimos veinte años y basada en los aportes de Eduardo Viveiros de Castro (1996a, 2002a, 2005) y Philippe Descola (1986, 2001, 2005), ha cuestionado el paradigma *naturalista*. Estos trabajos han considerado inadecuada la proyección de la dicotomía naturaleza/cultura para analizar el vínculo que las sociedades aborígenes establecen con el entorno (cf. Descola 1986, 2005; Descola y Pálsson 1996; Viveiros de Castro 1996b; Ingold 2000; Arhem 2001; Surrallés y García Hierro 2004).

Teniendo en cuenta este viraje, pero también analizando la relevancia que adquirieron los tópicos vinculados a los recursos naturales, el ambiente y el desarrollo sustentable tanto en la esfera política internacional¹⁵¹ como en la opinión pública occidental, se han producido valiosas investigaciones (cf. Surrallés y García Hierro 2004). Estos estudios ponen en evidencia, por un lado, que los aborígenes se emplazan dentro de los Estados en los que han sido relegados a espacios marginales y en el marco de sistemas jurídicos en los que la tenencia de la tierra es un bien de mercado y poco se ajusta a su modo de concebir el territorio¹⁵². Por el otro, subrayan que para poder dar respuesta a las demandas indígenas es imprescindible asumir que la territorialidad de estos pueblos radica en percepciones y prácticas diferentes a las de Occidente.

En el Chaco argentino, estos cuestionamientos también han inspirado numerosos trabajos (De la Cruz 1995, 2000a, 2000b; Carrasco 2000, 2010; Gómez 2006; Matarrese 2011; Salamanca 2011) que subrayan, en coincidencia con la perspectiva adoptada en estas páginas, que incluso cuando se ha logrado titular alguna porción o parcela a nombre de los indígenas, las divergencias filosóficas capitales con respecto a los modos de concebir el territorio generan profundos desacuerdos y conflictos.

¹⁵¹ Esto se pone en relieve por el lugar preponderante que adquirió el medioambiente en las agendas políticas de los países desarrollados y en una serie de reuniones internacionales, entre las que se destacan las organizadas por la Organización de las Naciones Unidas (Cumbre Mundial Sobre Desarrollo Sustentable en Sudáfrica 2002, Cumbre de Medioambiente y Desarrollo realizada en Río de Janeiro en 1992, y la Cumbre sobre Medio Ambiente Humana celebrada en Estocolmo en 1972).

¹⁵² A lo largo de este capítulo utilizo el vocablo "aborigen" para referirme a los *pilagá* y a los otros grupos étnicos de la provincia por ser éste el término con el que ellos se definen. Mis interlocutores consideran que interpelarlos en tanto "indígenas" tiene una carga despectiva y me lo han hecho saber reiteradamente durante mi trabajo de campo. Por lo antedicho, empleo "indígenas", "pueblos indígenas" o "pueblos originarios" solo cuando estos términos son utilizados por la legislación en materia indígena (Constitución Nacional, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, etc.) y por instituciones del Estado nacional (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, entre otros) y provincial (Instituto de Comunidades Aborígenes, etc.).

Historia y territorialidad: Campo del Cielo Viejo y Nuevo

La comunidad¹⁵³ de Campo del Cielo está situada en una zona rural y se halla conformada por unas quinientas veinte personas¹⁵⁴ que pertenecen a cincuenta y cinco familias nucleares que, a su vez, forman parte de ocho familias extensas. Se ubica a cincuenta kilómetros de la ciudad de Las Lomitas¹⁵⁵, en dirección al noreste siguiendo la Ruta Provincial veintiocho (RP 28). La totalidad de tierras tituladas en carácter comunal, a nombre de la asociación civil Rafael Tapiceno, ascienden a 3.903 hectáreas. Dichos títulos se otorgaron en dos momentos diferentes y dieron lugar a dos "porciones" territoriales —Campo del Cielo Viejo y Campo del Cielo Nuevo— que están cercanas pero que no son contiguas. En primer lugar, en el año 1985 se titularon 1.901 hectáreas según escritura número 137. Éstas correspondían a las previamente otorgadas en 1979, por el Instituto de Colonización y Tierras Fiscales provincial de acuerdo a la Ley n° 113/60, Resolución n° 751/79 que constituyó el primer intento jurídico de la provincia de Formosa por resolver la situación de tenencia de la tierra de los aborígenes. En segundo lugar, en agosto de 1987, con escritura n° 283, se titularon a nombre de la misma comunidad 2.002 hectáreas más, en calidad de "Ampliación de la otorgada mediante Escritura n° 137 [...]".

Los grupos de familias que recibieron las tierras correspondientes a Campo del Cielo Viejo y Nuevo eran —y en menor medida aún lo son— identificados con el etnónimo *kakadepilek*¹⁵⁶ ('gente del carancho', Ana Dell'Arciprete 1990-1991). Esta identificación está, sin dudas, relacionada con un sitio en el que abundan los caranchos¹⁵⁷ y con la cercanía del *nainapiésegem* ('lugar donde brota el agua') en las orillas del bañado. Éstos constituían algunos de los topónimos de referencia del territorio en el que estaban asentados, que recorrían estas familias *pilagá* y en cuyas proximidades el Estado provincial a fines de la década del 70 les otorgó tierras para constituir allí un campo de labranza. En

¹⁵³ Utilizo el vocablo "comunidad" en referencia a los territorios titulados a nombre de las Asociaciones Civiles de los aborígenes, por ser la denominación legal bajo la que se realizaron dichas titulaciones (Ley nacional N° 23.302/85; Ley provincial n° 426/84) y la que usan mis colaboradores. Estas comunidades generalmente coinciden con los antiguos parajes utilizados durante los ciclos nómádicos.

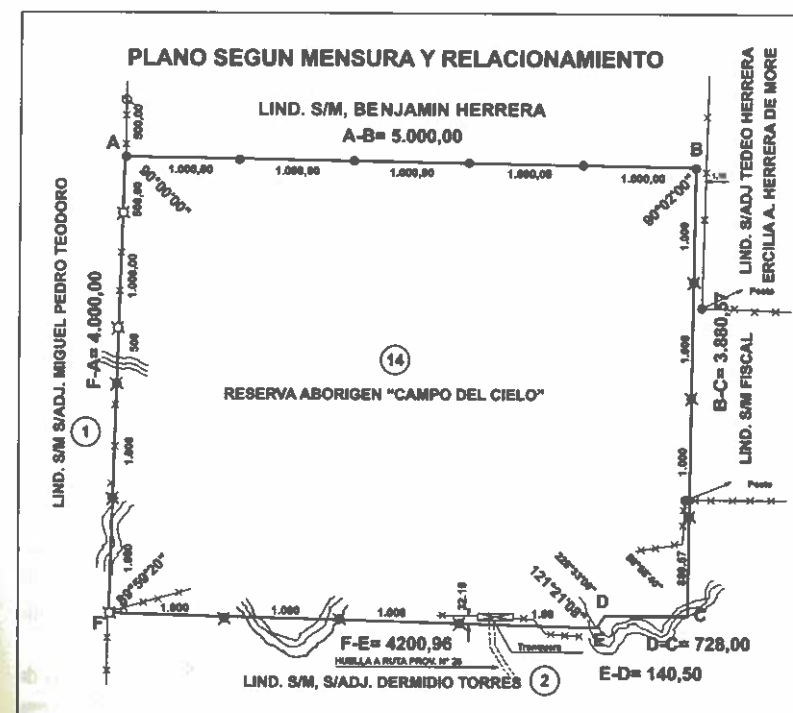
¹⁵⁴ Datos proporcionados por el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) en 2010.

¹⁵⁵ La ciudad de Las Lomitas está situada a treientos kilómetros de la capital provincial y es la segunda urbe en importancia de Formosa. Su origen en 1914 está ligado a la construcción de la estación "km 297", posteriormente llamada Las Lomitas del ferrocarril Belgrano —que comunica Embarcación con Formosa capital. Este poblado con fuerte carácter militar primero fue un fortín o Gran Guardia de frontera y posteriormente operó allí la sede del Comando de los Regimientos de Línea, luego reemplazada por la Gendarmería de Línea (RODRÍGUEZ MIR y BRAUNSTEIN 1994; sitio web oficial de la Municipalidad de Las Lomitas: www.laslomitas.gov.ar).

¹⁵⁶ Para la transcripción de los términos en *pilagá* que recogí en el campo utilizo el sistema ortográfico consensuado por los *pilagá* en 1996 (www.lenguapilagá.com.ar). Específicamente, además de los símbolos del castellano, utilizo los siguientes símbolos fonéticos: /w/ (aproximante bilabial), /ɲ/ (oclusiva africana sorda velar), /ŋ/ (oclusiva africana sorda uvular), /ɣ/ (fricativa glotal). Cf. VIDAL (2001).

¹⁵⁷ *Polyborus plancus*: FALCONIDAE (nota de las editoras).

este intento de transformar a los aborígenes de cazadores-recolectores en agricultores, las viviendas se dispusieron alrededor de la superficie a cultivar, separadas entre sí hasta por un kilómetro. Según consta en el plano de mensura y relacionamiento del Instituto Provincial de Colonización y Tierras Fiscales (Plano 1), estas tierras lindaban al norte y al oeste con terrenos de pobladores criollos, al este con un propietario privado y con tierras fiscales y al sur con otro poblador criollo y con la antigua huella de la RP 28. Asimismo, este predio, tal como se puede observar en el Plano 1, era atravesado en algunos sectores del límite sur y sureste por el Riacho Salado.



Plano 1. Mensura y relacionamiento de Campo del Cielo Viejo

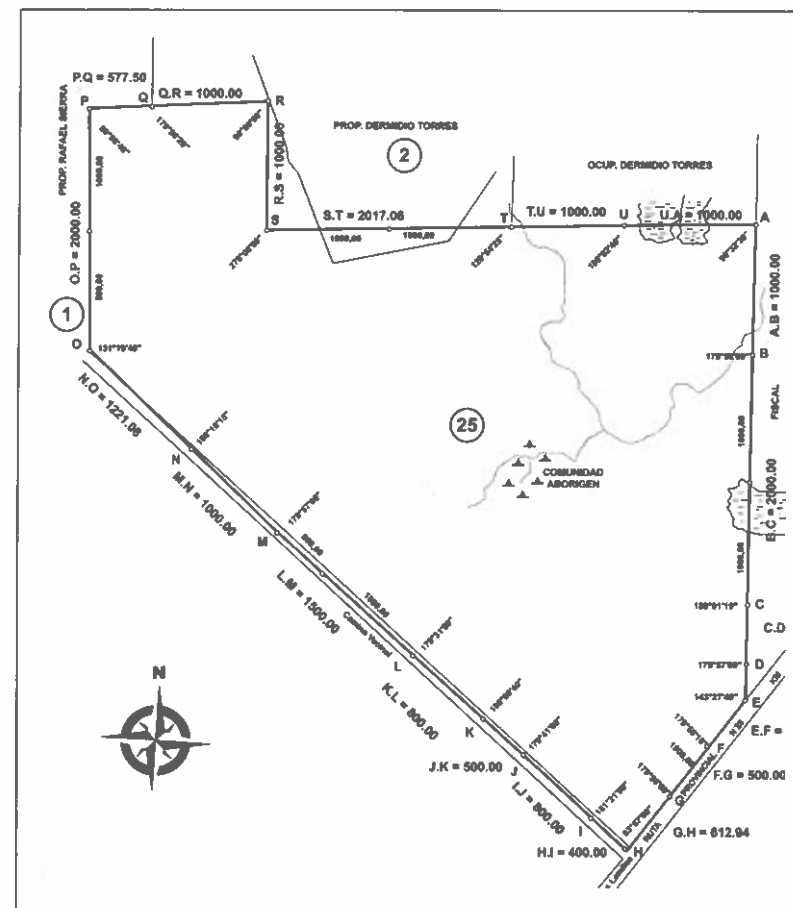
La representación que provee dicho plano data del año 1982 y ha sido profundamente transformada debido a los cambios producidos por el crecimiento del bañado y las obras de infraestructura llevadas adelante por el Estado provincial, que inundaron definitivamente parte de estas tierras (volveré sobre este punto). Una de las consecuen-

cias más contundentes de esta progresiva inundación fue el traslado de este grupo de familias, a principios de la década del 80, a unos dos kilómetros al sur de Campo del Cielo Viejo, donde establecieron su nuevo lugar de residencia. Asimismo, debido a dicho traslado, se modificaron los ámbitos de tránsito y los recorridos cotidianos de hombres y mujeres. En la actualidad, a Campo del Cielo Viejo se dirigen grupos de hombres con motivo de *marisca* (caza, pesca, recolección y meleo) y las mujeres sólo transitan por su periferia (dado el grado de peligrosidad que, como daré cuenta más adelante, adquirió cierta parte del territorio) en busca de materia prima artesanal, frutos y leña liviana. En el marco de una conversación acerca de parte del territorio inundable, un colaborador de Campo del Cielo resumió en 2006:

Campo del Cielo Viejo, donde está el cementerio, sirve para la siembra porque son mucho mejor que Campo del Cielo Nuevo. Porque hay parte de ese lugar [Campo del Cielo Viejo] que pasa el agua dos o tres meses, entonces tiene mucha humedad y es mejor para la siembra. Tierra más blanda, que sirve para todo. Ahí trabajé con toda mi familia, por eso ahí tengo el cementerio, ahí están mi abuelo, mi abuela. Ahí también se cría el animal, al norte del riacho Salado se pueden pasar al otro lado y los caballos se llevan allá. En Campo del Cielo Viejo, al norte del riacho, es un terreno bastante *hectáreo* [de muchas hectáreas], que es solamente para la ganadería y la marisca, porque ahí están todos los animales silvestres de toda clase, ¿no? Los animales se quedan todo el año ahí. Cuando los animales saben que está avanzado el agua se vienen a un bordo [elevación de tierra] de tres kilómetros que nunca inunda, porque no pueden estar muchos días en el *humeadero*, porque si no ellos también disparan [se van]. Ya al sur es para la agricultura, lo que pasa es que el terreno no es muy grande y de ese lado es donde está el cementerio, es como una chacra grande.

En síntesis, el *terreno* al norte del Riacho Salado es utilizado para ganadería y, a su vez, tiene *monte* en el que los hombres mariscan. Al sur del mencionado curso de agua, el territorio es empleado para la siembra y es identificado principalmente, tal como destaca el relato, con el cementerio.

El actual asentamiento en el que se encuentran emplazadas las viviendas de las familias *pilagá* es referido como Campo del Cielo por los *pilagá* (denominación que adopto de acá en más, diferenciando sólo Campo del Cielo Viejo). Según el plano de mensura y relacionamiento del Instituto Provincial de Colonización y Tierras Fiscales, estas tierras lindan al norte y al oeste con propiedades privadas, al este con tierras fiscales, al sur con la RP 28 y con un camino vecinal (Plano 2).



Plano 2. Mensura y relacionamiento de Campo del Cielo Nuevo

Las viviendas se disponen desde la RP 28 hacia el nor-oeste, a los costados de un camino enripiado —de aproximadamente cinco kilómetros. Este camino culmina en la escuela que, a su vez, está escoltada a la derecha por la iglesia. El patio de la escuela, dotado de focos de luz, es utilizado no sólo en los actos y recreos escolares, sino que constituye el lugar de reunión y celebración de muchas de las actividades organizadas por la iglesia (se dan cita los grupos de danza de los jóvenes, se realizan eventos que involucran de alguna manera el interés comunal tales como juntar fondos para algún propósito en particular o rezar por la salud del *sajaranek* o cacique). En diagonal a este

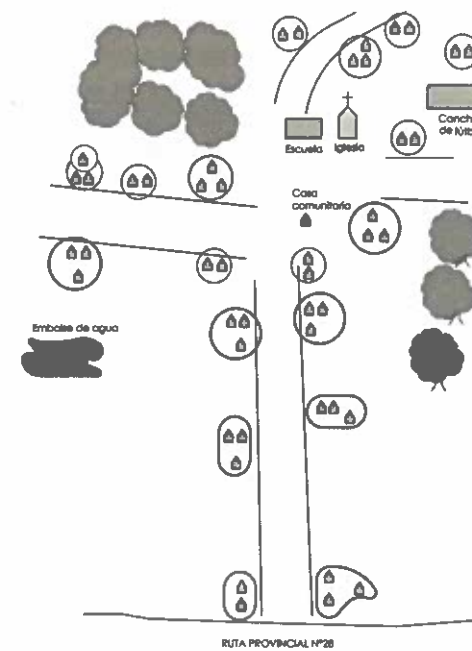
centro de reunión se sitúa la vivienda de unos de los principales referentes políticos¹⁵⁸, no sólo de esta comunidad sino de gran parte de los *pilagá*. Al lado de su "vivienda de material" (construcción de cemento) está emplazada la casa comunitaria, que también es de material y es una institución aborígen que nuclea a la mayoría de las actividades políticas (asambleas, visitas de otros dirigentes aborígenes y *qoselek*¹⁵⁹, etc.) y sociales (casamientos, cumpleaños de parientes de otras comunidades, etc.) de la vida comunal. En torno a la escuela y la iglesia se despliegan los hogares de la familia extensa de este dirigente. A medida que aumenta la distancia con respecto a este centro, las viviendas son de madera con techo de chapa de cartón y más distante a éstas se sitúan las de adobe cuyos techos están constituidos por mazos de hojas secas. A unos cien metros a la derecha de la iglesia se encuentra una amplia cancha de fútbol en la que son frecuentes acalorados partidos y torneos. A la izquierda de la escuela hay un embalse en el que las jóvenes solteras, los sábados por la mañana, lavan la ropa mientras comentan las novedades y se preparan para el baile del grupo evangélico que se realiza por la tarde en el patio de la escuela. En síntesis, en el centro de la comunidad están emplazados la escuela, la iglesia y los hogares de los líderes políticos.

En otra escala, cada vivienda constituye un centro conectado por caminos y sendas que comunican con otros grupos familiares y con determinados sitios de caza, pesca y recolección. Las viviendas (*emék*) se encuentran agrupadas por familia extensa, dando cuenta de la organización social del grupo allí asentado. En general, se ubican en torno a una casa central y frecuentemente las casas de las hijas mujeres con sus maridos se emplazan a los costados. Asimismo, los hogares de los ancianos se construyen en las inmediaciones de la vivienda central. Dentro de este ámbito doméstico está incluido el huerto, que generalmente está ubicado en la parte de atrás de las viviendas, en dirección opuesta a la orientación de la puerta de entrada. Su construcción está a cargo de los hombres, aunque el cuidado de los vegetales cultivados corresponde a las mujeres. En el huerto se cultivan zapallo, anco, sandía, entre otros. A su vez, los animales criados por los *pilagá* —perros, cabras, aves de corral— también están dentro de esta esfera.

La comunidad y cada hogar en particular constituyen epicentros a partir de los cuales los aborígenes desarrollan sus recorridos territoriales e interactúan con los diversos existentes que lo habitan. De este modo, según donde se ubique el sujeto dentro del entramado de relaciones sociales, se transitan, habitan y evitan los diversos ámbitos que conforman el territorio. De lo antedicho se desprende la importancia de analizar una obra provincial que no sólo violó los derechos de los *pilagá*, sino que acarrió —como plantearé a continuación— transformaciones territoriales sustantivas.

¹⁵⁸ Este dirigente firmó la titulación de las actuales tierras y peleó arduamente por los reconocimientos de los derechos indígenas en la década del 80. Asimismo es el nieto de un prestigioso cacique de la comunidad que en su momento se entrevistó con Perón y obtuvo las primeras tierras para Campo del Cielo.

¹⁵⁹ El vocablo *qoselek* alude a la población no-aborígen o "blanca".



Croquis 1. Campo del Cielo

El bañado de La Estrella: crónica de una inundación anunciada

Parte de las tierras tituladas por Campo del Cielo Viejo se inundaban temporalmente dos o tres meses por año, durante la época de crecida del bañado y cuando las aguas se retiraban quedaban numerosos arroyos y tierra fértil. A partir de la década del 90, aumentaron las inundaciones del territorio debido, por un lado, al deterioro ambiental en la región —que generó que bajaran muchos más sedimentos con el río y que no hubiera suficiente vegetación para su contención a causa de los desmontes masivos. Por otro lado, las inundaciones se agravaron por las obras hídricas provinciales realizadas en aquel entonces con el objeto de obtener una vía de derivación de aguas del bañado La Estrella hasta la localidad de Las Lomitas (TIERNA 2004; Matarrese 2007).

A partir del año 2003, este escenario se agudizó a raíz de una nueva obra de infraestructura (Foto 1). Los trabajos consistieron en el levantamiento de la RP 28¹⁶⁰ para

¹⁶⁰ La obra hidrovial "Reconstrucción de la Ruta Provincial nº 28-Tramo Las Lomitas-Posta Cambio Salazar", realizada por la Dirección de Recursos Hídricos de la Provincia, contó para su financiamiento con un crédito otorgado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (BID 1118/OC-AR), destinado al

crear un gran embalse en la zona del valle del bañado La Estrella (entre los kilómetros treinta y cinco y cincuenta)¹⁶¹.



Foto 1. Cartel de la obra en la RP 28 (Las Lomitas 2005)

Esta iniciativa provincial fue repudiada por los aborígenes y pobladores afectados. Los *pilagá* y los criollos, representados por la Federación del Pueblo *Pilagá* y la Asociación de Productores del bañado La Estrella (APROBAE), junto con el apoyo de diversos actores indigenistas realizaron movilizaciones, denuncias e informes¹⁶² acerca de la posible inundación permanente de parte de las tierras tituladas por las comunidades Campo del Cielo y El Descanso (con respecto a esta última comunidad, cf. Amnistía Internacional 2010) y de los emplazamientos criollos cercanos.

Las objeciones al proyecto de estos actores radicarón tanto en algunos de sus objetivos, como en las irregularidades técnicas y administrativas en las que se incurrieron durante su implementación. En primer lugar, cuestionaron la “creación de una importan-

“Programa de Emergencia para la recuperación de zonas afectadas por las inundaciones” del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios de la Nación.

¹⁶¹ Para mayor detalle del proyecto ver el documento denominado “Tierra, Recursos Naturales, y Agua (TIERNA). Proyecto Hidrovia Ruta Provincial n° 28. Defensa del Territorio *Pilagá* y de Pequeños Productores Criollos del Bañado La Estrella” realizado por la Federación de Comunidades del Pueblo *Pilagá*, Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo (APCD), Centro de Capacitación Zonal (cecazo), Equipo para la Promoción y el acompañamiento solidario (EPASOL), *Ecology Project International* (EPI), Asociación de Productores del Bañado La Estrella (APROBAE), Fundación Ambiente y Recursos Naturales (FARN) y Fundación para la Gestión e Investigación Regional (FUNGIR). Asimismo, consultar el Informe del Proyecto “Ruta Provincial N° 28. Tramo Las Lomitas-Posta Cambio Zalazar”, realizado por DE LA CRUZ y ACOSTA (2004) para la fundación FUNGIR y la copia de la fórmula de reclamo administrativo para presentar ante el Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios de la Nación.

¹⁶² Parte de la movilización indigenista tuvo como resultado la organización de una mesa y un documento (TIERNA, 2004) citado anteriormente.

te reserva de agua”¹⁶³, que presumiblemente generaría mayores superficies de tierra inundada. Lo antedicho, a su vez, era contradictorio con el financiamiento obtenido por el BID en el marco del “Programa de Emergencia para la recuperación de zonas afectadas por las inundaciones”. En segundo lugar, los afectados por la obra rechazaron la creación de “un importante polo de desarrollo de un área con potencial agrícola-ganadera emplazada al sur” de la zona en cuestión tal como lo estipulaba el objetivo cinco del Informe. Esta ya bicentenaria obsesión por el desarrollo en la provincia a través de actividades agrícolas y ganaderas negaba, y aún lo hace, la existencia de otros modos de uso del territorio, que estaban siendo afectados por este proyecto. Por último, cuestionaron la pretensión de “fortalecer las condiciones para el desarrollo de la explotación turística de la zona” (objetivo siete del Informe), desconociendo los efectos de dicho desarrollo en las actividades de los habitantes. Lo expresado era, a su vez, una denuncia de la falta de consulta a los *pilagá* con anterioridad a la ejecución del proyecto. En relación con lo antedicho, cito un breve fragmento de una entrevista realizada en 2006 en Campo del Cielo:

M: ¿Qué es para vos un proyecto de desarrollo?

I: Como por ejemplo, a ver decime...

M: Por ejemplo, esta obra que está haciendo el BID con el Gobierno de la provincia, dicen que es un proyecto de desarrollo, la nombran así.

I: Para ellos, mirá, el día de mañana, por el turístico [turismo] va a entrar mucha gente, para ellos es el desarrollo, para ellos. Para nosotros no, porque el turismo quizás va a manejar la provincia y va a venir gente, no sé hasta del último rincón de la tierra, van a venir a ver y van a pagar seguramente no sé cuántos dólares y el beneficio más grande le va a quedar a la provincia, no a nosotros.

¹⁶³ El Informe del Proyecto “Ruta Provincial N° 28. Tramo Las Lomitas-Posta Cambio Zalazar”, elaborado por la Dirección de Recursos Hídricos de la Provincia de Formosa, define los siguientes objetivos:

1. Mantener en condiciones de transitabilidad la Ruta provincial N° 28 durante la crecida ordinaria del bañado, 2. Garantizar la estabilidad estructural del cuerpo del terraplén de la Ruta provincial N° 28 en correspondencia con el bañado ante la crecida de diseño estimada en un caudal de 1500 centímetros cúbicos por segundo, 3. Crear una importante reserva del recurso de 167 hectómetros cúbicos aumentando el nivel de embalse (umbral del vertedero) de 130.30 a 130.75 que permitirá la distribución de este volumen durante el período seco (sin aportes del río Pilcomayo) en el área a desarrollar, 4. Proyectar una nueva cota de coronamiento de la presa de manera tal que posibilite el trasvase de una parte de los caudales disponibles durante el período húmedo (con aportes del río Pilcomayo) hacia la cuenca del riacho Monte Lindo para su utilización en un área no influenciada por los desbordes propios del bañado. Esta rendición de uso permite una mayor disponibilidad del recurso captando un importante volumen por sobre el nivel de reserva (130.75) estimado en 200 hectómetros cúbicos que, sumado al de reserva, permitirá un aprovechamiento en el orden de los 360 hectómetros cúbicos, 5. Crear un polo de desarrollo en un área con potencial agrícola-ganadera emplazada al sur de la Ruta nacional n° 81 entre las localidades de Las Lomitas y Pozo del Tigre. El volumen hídrico disponible permitirá contar en un área de bajo riego del orden de las 15.000 a 20.000 hectáreas, 6. Aumentar el módulo del riacho Monte Lindo permitiendo aumentar la oferta hídrica de este cauce, 7. Fortalecer las condiciones para el desarrollo de la explotación turística del ecosistema de la zona (DE LA CRUZ y ACOSTA, 2004).

Amén de estos cuestionamientos capitales, el proyecto adoleció de irregularidades técnicas¹⁶⁴, así como administrativas. Con respecto a este último punto, a fin de cumplir con la normativa vigente en materia ambiental —Ley provincial número 1080/93, de Ecología y Medio Ambiente, artículo 133 y 134— se debía realizar un estudio de impacto ambiental por una unidad externa al organismo licitante y una Audiencia pública antes del llamado a licitación. El estudio fue realizado por la Unidad de Control y Administración de Proyectos (UCAP) del Ministerio de Economía de la provincia, dependiente del propio Gobierno de Formosa y su resultado fue un impacto negativo muy bajo. En cuanto a la Audiencia pública, ésta tampoco fue convocada con anterioridad al llamado a licitación de la obra. Tales irregularidades motivaron que la Subsecretaría de Recursos Naturales y Ecología de la provincia exigiera su cumplimiento.

La presentación de variados reclamos por la vía jurídica¹⁶⁵ sólo consiguió frenar la obra un semestre (GELIND 2005). En efecto, el proyecto se retomó luego de un acuerdo con los aborígenes en el que se realizaron algunas modificaciones técnicas tendientes a reducir el impacto de la obra y a reforzar la defensa de la comunidad de Campo del Cielo ante posibles inundaciones. No obstante, estas modificaciones no resolvieron el principal foco de preocupación aborígen, que era el aumento de la cota del terraplén de la ruta y la consiguiente inundación de sus territorios.

¹⁶⁴ Dichas irregularidades han sido detalladas en el “Estudio Evaluativo Obra Reconstrucción de la Ruta Provincial N° 28” (DE LA CRUZ y ACOSTA 2004).

¹⁶⁵ Los aborígenes y criollos afectados enviaron un reclamo administrativo ante el Ministerio de Planificación Federal de la Nación (expediente S01-0002954/04 y S01-00527201/04) y ante la correspondiente jurisdicción provincial (expediente A 1280/4). A través de la presentación en el orden federal, se detuvo la obra unos meses. Luego del derrotero jurídico, en abril de 2004, comenzó una campaña vía correo electrónico y en los medios nacionales e internacionales de comunicación, para darle visibilidad al reclamo (GELIND 2005). La denuncia se hizo llegar a la Delegación Argentina del BID y a la encargada de Asuntos Indígenas del BID en Washington. También desde Amnistía Internacional se solicitó un pedido de informe a la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. En mayo una delegación de aborígenes de la Federación *Pilagá*, de criollos, de representantes de incuro y el entonces asesor legal emprendieron una recorrida por los diversos organismos nacionales e internacionales con responsabilidad en la obra (la delegación argentina del BID, el Programa de Emergencia para la Recuperación de las Zonas Afectadas por las Inundaciones del Ministerio de Planificación Federal Inversión Pública y Servicios, la Cancillería, la Secretaría de Obras Públicas de la Nación y la Dirección Nacional de Proyectos con Organismos Internacionales de Crédito) así como de diversas instituciones en busca de apoyo ante los reclamos (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y la Defensoría del Pueblo de la Nación). En forma paralela se realizó una denuncia al BID en Washington pidiendo a través de un “Mecanismo de Investigación Independiente” la intervención de la delegación argentina a causa de las irregularidades cometidas. Asimismo, se presentó un Recurso de Amparo ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación (Asociación Civil Ayo La Bomba y otro vs. provincia de Formosa y otro sobre acción de amparo) en la que se declaró la incompetencia de ésta y una Solicitud de Medida Cautelar ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Junto con el reinicio de las actividades, la Legislatura de Formosa¹⁶⁶, a propuesta del Poder Ejecutivo, sancionó la Ley 1471/05 que declaró de “dominio público” del Estado Provincial al bañado La Estrella (artículo 1), y de utilidad pública las aguas y tierras ocupadas por dicho bañado (artículo 2), afectando de igual manera al territorio *pilagá* y a los criollos de la zona (Candia 2005; Matarrese 2007). Finalmente, la obra se terminó de realizar en 2007 y efectivamente en 2008 hubo mayores inundaciones registradas en los territorios aborígenes de Campo del Cielo y el Descanso¹⁶⁷.

En síntesis, el territorio aborígen y los derechos de los Pueblos indígenas fueron avasallados. Como reflexionaba un colaborador *pilagá* en 2009: “las leyes y las normas no pudieron frenar las topadoras”, dado que las normativas que garantizan el territorio aborígen no se cumplieron. Asimismo, tampoco se efectivizaron los mecanismos que debían asegurar la participación indígena, antes bien se transformaron en meros pasos formales para seguir avasallando derechos dentro del marco legal vigente. Por ejemplo, y éste es el punto en el que me detendré con mayor detalle en el siguiente apartado, no se realizó una consulta libre, previa e informada a las comunidades aborígenes afectadas, tal como lo estipulaba ya en aquel momento el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Consentimiento más presionado que libre, previo e informado

Las oposiciones a la obra en aquel abril de 2004 tuvieron como contrapartida un intenso clima persecutorio sobre los dirigentes aborígenes, tal como subirlos por la fuerza a un auto y trasladarlos a la ciudad de Formosa para firmar un papel en blanco en calidad de consentimiento, la presencia en la comunidad de empleados del Gobierno al caer la noche, llamados telefónicos, entre otras acciones intimidatorias. En Campo del Cielo, donde realicé trabajo de campo durante la obra, las presiones de los funcionarios para obtener la conformidad de los dirigentes, también incluyeron la promesa de la “presencia del Gobernador en persona”, ofrecimientos de planes sociales, herramientas,

¹⁶⁶ La legislatura sancionó la Ley número 1439/04 que declaró de “utilidad pública y sujetos a expropiación los inmuebles afectados por la obra: “Reconstrucción y adecuación —Complejo Hidrovial Ruta provincial veintiocho— Bañado La Estrella”. La sanción de esta ley y la preocupación que generó la posible expropiación a criollos y aborígenes afectados, dio lugar a una campaña de denuncia de la violación de los derechos indígenas reconocidos por las Constituciones Nacional (artículo 75, inciso 17) y Provincial (artículo 79), y en los tratados internacionales ratificados por el país (Convenio 169 de la OIT artículos 13, 14 y 35; y del Protocolo Adicional al Pacto de San José de Costa Rica). Ante la trascendencia del reclamo y la presión de diversos sectores de la sociedad nacional (académicos, militantes de derechos humanos, indigenistas e instituciones afines) el ejecutivo vetó parcialmente la cuestionada norma y días más tarde presentó un nuevo proyecto legislativo.

¹⁶⁷ Para un análisis de las consecuencias de esta obra en la comunidad del Descanso cf. AMNISTÍA INTERNACIONAL (2010).

puestos políticos y mejoras en infraestructura exclusivamente para esta comunidad. Un *pilagá* de La Bomba relató al respecto:

El Gobierno manda los Directores, los agrimensores, mandaron a todos los que son empleados del ICA para venir a presionar a la gente. Los llevan a ofertarle motosierra, alambre, contratos, para que ellos firmen el Acuerdo de que les hagan mal la ruta. No prometen otra tierra ni más tierra. Prometen que van a hacer la vivienda, la iglesia, todo mejorar, que van a meter una defensa y enripiado [ponerle ripio al camino que une la ruta con la comunidad]. [...] Se hizo el trabajo con el *ñid* ¿de cuántos millones de dólares es? Eso va para la provincia, no para las ayudas, no para los pobres, no para los pobladores, no para los que viven ahí.

Esta metodología viola el derecho de los aborígenes a ser consultados libremente en los proyectos que puedan afectarlos y que ha sido reconocido tanto por la Constitución Nacional en su artículo 75, inciso 17; como por instrumentos de derecho internacional en materia indígena¹⁶⁸. Para los pueblos indígenas, este derecho es un derecho humano fundamental dado que afecta algunos asuntos directamente vinculados a su modo de vida (Amnistía Internacional 2010: 42). En esta línea, son numerosos los instrumentos de derecho de los que Argentina es signataria (Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, Pacto Internacional Sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención sobre todas las formas de Eliminación de la Discriminación Racial y la Convención Americana de Derechos Humanos).

A pesar del *corpus* legal vigente, lejos de ser informados por las autoridades responsables de la obra, se realizaron reuniones que no tuvieron lugar en la comunidad ni con el conjunto de las familias que la integran, ni durante el transcurso de la implementación del proyecto. Numerosos miembros de la comunidad desconocían el estado de la obra, es decir, si estaba en ejecución o suspendida, qué implicancias tenía y en qué consistía. Lo antedicho es consecuencia de que la información acerca de la obra no fue transmitida a la comunidad ni se realizó con el tiempo necesario para que los aborígenes pudieran asesorarse con otros profesionales de su confianza. Más aún, durante mi estadía, algunos *pilagá* con los que trabajé si bien sabían que se habían hecho modificaciones en la defensa, porque “habían recorrido personalmente la zona”, no contaban con la información necesaria como para evaluar los trabajos realizados.

El profundo desconocimiento de los *pilagá* acerca de la obra en cuestión y de sus efectos, sumado a la reseñada presión sobre los dirigentes de Campo del Cielo, hicieron colapsar los intentos de un reclamo conjunto de las diversas comunidades bajo la representación de la Federación *Pilagá* (Spadafora et al. 2010). Un *pilagá* de la Federación opinó al respecto:

¹⁶⁸ Artículo 7 del Convenio 169 y Artículo 33.2. de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Cuando vinieron las autoridades de la provincia, parece que ahí negociaron los dirigentes de la comunidad de Campo del Cielo, no sé si los comprometieron con plata o nombramiento, no sé cuál sería, pero hicieron un arreglo particular. Individualmente y por eso es que ellos se preocupan de no estar alineados con la Federación. Porque a la Federación cuando hace reunión están los representantes de la mayoría de las dieciocho comunidades, menos los de esta comunidad, solitos están. No es porque los dejaron aislados, porque ellos mismos se apartaron, porque si ocuparon su tierra entonces deberían mostrar su preocupación. La Federación podría asumir la responsabilidad al reclamar ante el Gobierno de alguna forma, pero así no. Quedó calladito, todo.

Tal como relató mi colaborador, primaron los faccionalismos, las alianzas y los compromisos negociados individualmente. Los dirigentes de las comunidades afectadas (Campo del Cielo, Kilómetro 30, La Línea, el Descanso, La Bomba, *Qom Pi*, Pozo Molina, Pozo Perdido y el Simbolar) firmaron un Acuerdo el 22 de abril de 2005 en la Casa de Gobierno de Formosa en presencia del representante del *ñid* en Argentina, del Jefe del Programa de Emergencia para la Recuperación de las Zonas Afectadas y de funcionarios del Gobierno provincial. A través del mismo se procuró contar con el consentimiento y demostrar la participación de los aborígenes en la obra. Un testimonio de un dirigente *pilagá* de Campo del Cielo que firmó el acuerdo consignó:

Estamos solos con la Provincia, estamos en espera. Si ellos [el Estado provincial] nos consiguen las cosas que hemos pedido vamos a estar contentos, pero si ellos no lo consiguen no sé lo que va a pasar [...]. Claro, estamos haciendo un convenio con ellos, tenemos la esperanza de que ellos nos consigan. No tenemos papeles suficientes para recurrir a otra institución, ahora estamos esperando [...] Cuando a la noche no puedo dormir pienso, ¿viste?, porque nunca hemos tenido un negocio o un convenio con Gobiernos provinciales, es la primera vez, creo que estamos siendo más compactos con el gobernador. Hace poquito estuvimos en Formosa porque nos llamaron que vayamos, la gente del Gobierno nos mostraron el video, todos los dibujos que se van a hacer ahí en la comunidad nuestra, en la escuela, en la entrada, la capilla que se va a levantar, ellos nos mostraron el video en diapositivas.

De este fragmento de entrevista se desprende, en primer lugar, la ajenezidad de los *pilagá* con respecto a la planificación de la obra en cuestión dado que, el proyecto fue informado cuando no sólo estaba íntegramente diseñado sino en ejecución. En segundo lugar, la participación *pilagá*, que se limitó a los dirigentes de las comunidades afectadas, consistió en una reunión fuera de la comunidad en la que se proyectó un video de las modificaciones de la obra en la ruta y de algunas mejoras puntuales en Campo del Cielo —en la capilla y en la escuela, enripiado en la entrada de la comunidad, entre otras

(Matarrese 2008, 2011). Al respecto, son elocuentes algunas frases de la cita que refieren a “la espera” de los *pilagá* a que el Gobierno cumpla con lo prometido y a la imposibilidad de recurrir a otra institución.

Si hasta aquí abordé tanto las objeciones al proyecto cuanto las violaciones a los derechos aborígenes en las que se incurrieron para llevarlo a cabo, a continuación detendré mi mirada en las transformaciones ontológicas del territorio a raíz de esta obra y en los ejes en los que se centró y aún se centra la reivindicación territorial *pilagá*.

Muertos y no-humanos: transformaciones de un territorio avasallado

La mencionada obra tuvo efectos profundamente transformadores en la conceptualización y uso del territorio. En la actualidad, los *pilagá* mencionan ocasionalmente Campo del Cielo Viejo. Hacia allí me dirigí con un colaborador durante el transcurso de la obra y una vez terminada la misma. Los recorridos por Campo del Cielo Viejo estuvieron acompañados de una atmósfera de mayor atención y también de mayor tensión que los efectuados en Campo del Cielo Nuevo dado que, tal como abordaré, refieren a un territorio que de la mano de la llegada del agua, de la remoción de las sepulturas y de su inundación ha cambiado su estatus ontológico debiéndose tomar una serie de recaudos a fin de negociar su tránsito con los existentes que lo habitan.

El acceso a este territorio se realizó por un único y mismo camino —que se clausura en la época de crecida dado que se inunda totalmente. Al haber sido progresivamente cubierto por las aguas, el territorio se pobló de existentes propios de ámbitos acuático (nuevas especies vegetales, animales y *payak*¹⁶⁹), y muchos de los lugares familiares se tornaron inaccesibles debido a la nueva vegetación “que generó el agua”, a los recaudos especiales que requiere su acceso y a la peligrosidad de la que están revestidos.

En referencia a este ámbito, mis colaboradores relataban con particular vehemencia lo peligroso que era *Wósak*. Este *payak* mora en las orillas del bañado y tiene el aspecto de un viborón multicolor y gigante, cuya lengua desplegada forma el arco iris luego de las tormentas (Idoyaga Molina 1994, 1995). Generalmente, *Wósak* entabla relaciones de hostilidad con los humanos y particularmente con las mujeres menstruantes dado que le repugna el olor a sangre. En palabras de mi colaborador de Campo del Cielo: “El arco iris [*Wósak*] te asusta, te sigue con viento, lluvia y truenos. Un viento demasiado fuerte tuerce todos los palos y mueve el pasto, todo. El arco iris hace color en la sombra y te hace perder. Para que a nosotros no nos corra el bicho del agua tenemos que tener dos

¹⁶⁹ Los *payak* han sido definidos por IDOYAGA MOLINA como teofanías (1995: 197), espíritus, deidades (*ibid.*: 44-46) o potencias (*ibid.*: 167). Adopto una concepción más amplia, siguiendo los aportes de TOJA (2010a, 2012a) en sus trabajos con los *qom* que considera que son seres no-humanos que tienen *pakál* y ello les permite sentir, pensar y moverse. Además, poseen intencionalidad, conciencia reflexiva y capacidad para manifestarse de maneras múltiples y ambivalentes.

o tres cigarros en el bolsillo o alguna fija [arpón]. También en el agua hay otro bicho muy malo que es el dueño, *lek*” (2007).

La peligrosidad o temor con respecto al tránsito de ciertos lugares del territorio está relacionada con su des-humanización y muchas veces esto es manifestado por los aborígenes cuando sostienen que los diversos existentes del territorio los “des-conocen”. Durante nuestros recorridos, a medida que caminábamos por ámbitos otrora habitados podían leerse —en los cercos y sembradíos abandonados, y en los postes que en algún momento constituyeron los pilares de una vivienda—, los signos del viejo asentamiento humano. Tal como expuso Fernando Santos Granero para el caso *yanesha* de la Amazonía peruana, determinados elementos del paisaje o “topogramas” (2004: 205) están imbuidos de la memoria histórica y han adquirido dicha entidad como consecuencia de las actividades transformadoras de seres humanos o no-humanos. De esta manera, los diversos elementos que mi interlocutor destacaba durante nuestro recorrido, daban cuenta de la historia del grupo. Es decir, las marcas constituían nexos tangibles entre el pasado y el presente y señalaban la ligazón de estas familias con el territorio. Si bien los *pilagá* con quienes trabajé resaltaban estas huellas territoriales, lo que más destacaban era que allí se encontraba el cementerio. Este lugar, a diferencia de los anteriores, no sólo constituía una herramienta fundamental para la defensa territorial, sino que al encontrarse allí los restos de sus antepasados, su conservación indicaba el límite de lo tolerable. Con respecto al estado del mismo resaltaron la inundación de una parte debido a las mayores crecidas que generó la obra en la RP 28 y la remoción de algunas tumbas por las topadoras. En este sentido, un *pilagá* de Campo del Cielo explicó:

Nosotros le pasamos novedad al Gobierno, que esta tierra iba a estar bajo agua y nosotros le pedimos al Gobierno que reconozca el día de mañana cuando sea afectada la tierra, que seguramente eso va a vivir permanente en agua pero igual van a seguir siendo nuestra tierra. Por más que esté bajo agua, la tierra va a ser de nosotros, o sea siempre va a ser de nosotros, porque están los ancestros nuestros que están ahí bajo agua y esos ancestros quedan ahí y nosotros nunca los vamos a olvidar.

De este modo, los *pilagá* reafirmaban, sustentados en la permanencia en esas tierras de los restos de sus antepasados, que ese territorio era propio a pesar de las condiciones en las que se encontrara —en efecto estaba inundado. La propiedad de la tierra era reafirmada debido a su titularidad a nombre de la comunidad y a que aquellos eran ámbitos socialmente apropiados y dotados de significado por ellos. Más aún, los aborígenes argumentaban que iba a seguir siéndolo dado que allí iban a seguir estando alojados “los huesos de los abuelos”. De esta manera, proyectaban sostener una defensa territorial tanto como perduraran allí los inmutables huesos de sus antepasados.

Este último punto debe leerse en diálogo con dos cuestiones sincrónicas: en primer lugar, la declaración de las aguas y tierras ocupadas por el bañado como de domi-

nio público del Estado provincial (Ley número 1471/05). En segundo lugar, la invasión de parte del cementerio y la remoción de algunas tumbas a raíz de la obra en la RP 28. En relación con esto, un colaborador de Campo del Cielo expresó:

Ahí estuve, en cuanto llegué al cementerio, no sabía qué hacer porque me dio bronca mejor dicho. Porque llega un momento cuando se avanza mal el agua y en vez de salir al otro lado va a salir ahí, donde está el cementerio. El agua lo va a revolver todo y se va lavando la tierra y le van a perjudicar a los huesos de nuestros abuelos. Eso a mí me da más bronca y no sabía. ¿Por qué, por qué a la gente no se le avisó? Yo tengo ahí a mi abuela, propia abuela. Ahí tengo a mi abuelo, mis hermanos que están ahí, y no pude encontrar. Donde está el cementerio, donde está mi familia, ahí estoy yo. Vino esta obra con topadora, con máquina excavadora de tierra y avanzaron con todo, lo que no tenían cruz, avanzan.

La inundación y la remoción de tumbas afectaron profundamente el trato que los *pilagá* le dan a los muertos, constituyendo una vejación a sus antepasados y una amenaza permanente para los vivos. Cabe destacar que para los *pilagá* la muerte lejos de ser asumida como la culminación del proceso biológico es una alteración ontológica que acaece cuando el *pakál*¹⁷⁰ abandona el cuerpo dando lugar a un nuevo ser des-corporizado (*payak*) (Idoyaga Molina 1983, 1995). Esta transformación ontológica genera mucho temor y una serie de prácticas funerarias y de observancia del duelo con el objeto de contrarrestar su peligrosidad, que reside principalmente en la capacidad de este *payak* de llevarse a sus familiares con él, es decir, de matarlos¹⁷¹ (Idoyaga Molina 1983).

En este sentido, la remoción de los huesos de los antepasados y su inundación claramente conlleva una provocación que puede generar la venganza de los difuntos (que generalmente consiste en el envío de enfermedades) sobre toda la comunidad y, puntualmente, sobre los parientes directos (Idoyaga Molina 1983). Por otra parte, el contacto del agua con estos restos óseos, por un lado, diluyó peligrosamente las distancias

¹⁷⁰ El *pakál* —es traducido generalmente como “alma sombra” (Idoyaga Molina 1983, 1995)— no obstante considero más preciso definirlo, tal como TOLA (2006, 2012) ha sostenido en sus estudios de la concepción *gom* de cuerpo, y de vida y muerte, como la apariencia corporal y como un principio vital de toda persona humana y no-humana.

¹⁷¹ Los *pilagá* temen, principalmente en los primeros días luego del deceso, que sus difuntos los quieran llevar con ellos al mundo de los muertos para no sentirse solos. A fin de evitar esto, los aborígenes cumplen con una serie de prácticas funerarias, entre las que se destaca el entierro del cadáver en un pozo profundo y su posterior cobertura con ramas y tierra de modo tal que no vuelva al mundo de los vivos, no mencionar el nombre del difunto, quemar las ropas que usaba en el momento de la muerte, lavar todas las pertenencias que se quieran usar a fin de que el fallecido no reconozca su olor, entre otras (Idoyaga Molina 1983). Para un análisis de las prácticas funerarias y de las observancias del duelo entre los *pilagá*, cf. IDOYAGA MOLINA (1983).

necesarias¹⁷² entre vivos y muertos, generando contacto entre ambos. Por otro lado, para los *pilagá* a partir de este contacto el agua se contaminó y se transformaron muchas de sus propiedades (por ejemplo, el ser un elemento purificador por excelencia). De allí que evitan ingerirla y pescar en determinadas zonas cercanas al antiguo asentamiento alegando que “trae enfermedad”¹⁷³.

En síntesis, las transformaciones ontológicas analizadas, así como las reivindicaciones territoriales en relación con los antepasados ponen en relieve la complejidad que reviste el territorio para los *pilagá*. Este territorio se recorta en referencia a otros, ya sean humanos —aborígenes, *qoselek*— y no-humanos y se define principalmente por las marcas geográficas que señalan la ligazón del grupo con un paisaje y una historia (Echeverri 2005). Lo antedicho se evidencia en el caso de estudio en el que, por un lado, una porción territorial fue negociada por algunos dirigentes indígenas a cambio de prebendas políticas. Por otro lado, los diversos existentes que lo habitaban se manifestaron negativamente con respecto a esta negociación y a sus consecuencias, tal como se puso de relieve en este capítulo.

Consideraciones finales

El objetivo de este artículo fue dar cuenta de las transformaciones del territorio *pilagá*, puntualmente el de las actuales comunidades de Campo del Cielo Viejo y de Campo del Cielo Nuevo a raíz de una obra provincial. Tal como he desarrollado a partir del caso de estudio, se modificaron dos aspectos inescindibles que son tanto el uso territorial, como la vinculación de los *pilagá* con los otros existentes que habitan el territorio. Asimismo, la complejidad de la territorialidad *pilagá* y de las consecuencias de la obra en la comunidad requirieron el análisis y diálogo de dos ejes analíticos que son el jurídico y el cosmológico. Es decir, a lo largo de estas páginas analicé tanto las tensiones políticas y las violaciones jurídicas en las que se incurrió con la obra, como las profundas transformaciones ontológicas que fueron de la mano de la inundación permanente de una parte del territorio *pilagá*.

En el plano jurídico, la obra de infraestructura careció de participación aborígen durante su planificación y realización, constituyendo una flagrante violación a los derechos de los *pilagá*. En efecto, la información de la obra fue transmitida en un video en la Casa de Gobierno de Formosa a un puñado de dirigentes. Lo antedicho es insuficiente para cumplir con el derecho a la información acerca de los proyectos implementados en territorio aborígen que el Estado se comprometió respetar y garantizar. Más aún, esta obra, que invadió parte de las tierras tituladas por Campo del Cielo Viejo, no sólo fue realizada

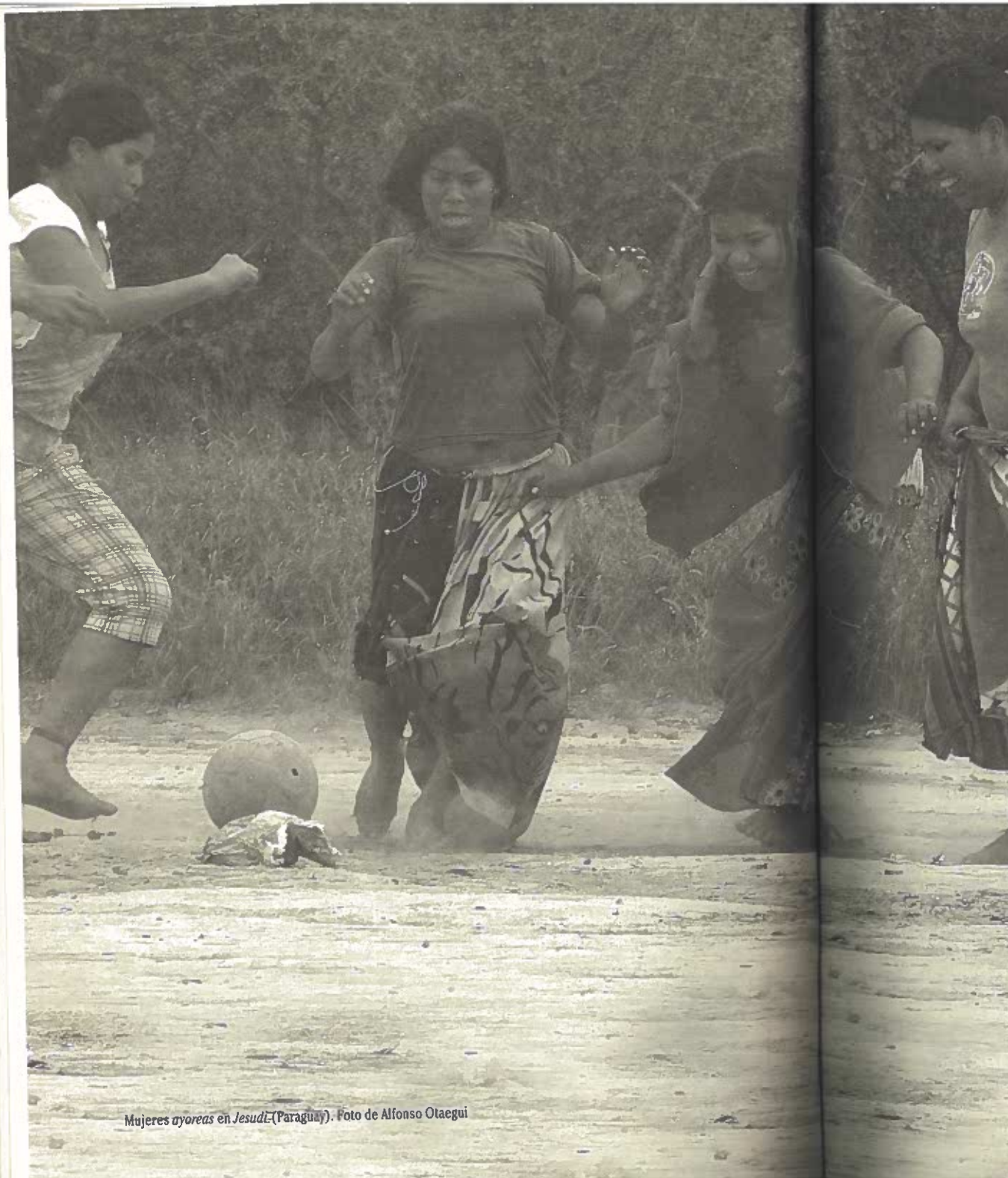
¹⁷² La observancia de una distancia necesaria entre el cementerio y las comunidades es coincidente con una serie de recaudos tendientes a contrarrestar la peligrosidad de los muertos.

¹⁷³ Para un análisis más extendido de las relaciones de los *payak* y los *gom*, cf. MATARRESE (2011).

a espaldas de los aborígenes, sino que implicó numerosas presiones a sus dirigentes, a fin de simular la observancia de la ley. Asimismo, a través de estos atropellos se pone en relieve que la titulación de manera aislada, es decir, por comunidad, perjudica la articulación política del grupo en la defensa de sus derechos territoriales. Ahora bien, estas violaciones jurídicas han acarreado graves consecuencias para los *pilagá* que se evidencian analizando el eje cosmológico.

La obra de infraestructura provincial generó que una parte del territorio comunal se inundara definitivamente y que se afectaran temporalmente por el agua nuevos ámbitos. En consecuencia determinados lugares se tornaron inaccesibles y nuevas especies animales, vegetales y *payak* asociados al ámbito acuático poblaron partes del territorio. El cementerio de Campo del Cielo Viejo fue inundado parcialmente y durante la modificación de la ruta se removieron algunas sepulturas. Ambas cuestiones, si bien en grados diferentes, contribuyeron a cambiar el estatus ontológico de esa parte del territorio generando que los *pilagá* evitaran transitar en sus inmediaciones, beber el agua del bañado y hasta consumir el pescado a causa de su mal estado y de las enfermedades que generaría su ingesta.

En definitiva, a través del análisis de las diversas dimensiones que se vieron afectadas en materia territorial a raíz de la obra intenté dar cuenta, por un lado, de la densidad de sentidos que contiene el territorio para los *pilagá* y, por el otro, del modo en que los *pilagá* a través del territorio están defendiendo una forma de vida propia que es inescindible de las relaciones con otros existentes y sus respectivos territorios. En suma, un modo complejo de concebir el territorio que es negado por concepciones binarias propias de la manera de asumir el mundo desde el paradigma naturalista (Descola 2005, ver también la Introducción de esta compilación) y por presuponer a la tierra exclusivamente como un bien de mercado.



Mujeres ayoreas en Jesuñi (Paraguay). Foto de Alfonso Otaegui

SEGUNDA PARTE

Afectividad y relacionalidad. Aspectos de las socialidades chaqueñas



PREFACIO

Afectividad y relacionalidad

Alexandre Surrallés

Desde hace ya algunas décadas, la afectividad como objeto de estudio ha acompañado la historia de la antropología con resultados interesantes. Ahora bien, si consideramos el interés que pueda tener este tema para las ciencias sociales, el balance no es para mí demasiado satisfactorio. Las razones son varias y me contentaré con señalar las que se me ocurren ahora. En primer lugar, diría que la afectividad aparece en muchos de los trabajos antropológicos como un fenómeno periférico. Solo sirve para apuntalar ciertos aspectos de la descripción de una realidad social cuya naturaleza nada tiene que ver con los afectos o sus expresiones. Estos análisis no pueden prescindir de la dimensión afectiva que se impone por sí sola, pero la tratan como un fenómeno colateral. Una ilustración la encontramos en el llamado "sistema de actitudes" en los estudios de parentesco. Para Radcliffe-Brown (1952), por ejemplo, el sistema de parentesco entraña un complejo de reglas y pautas de comportamiento entre los parientes cuyo elemento afectivo es fundamental junto con las convenciones sociales (la etiqueta) y el conjunto de derechos y deberes. Para el antropólogo británico existe una correlación entre el sistema de actitudes y el sistema de términos de denominación de parientes. Pero el componente afectivo, tan importante para su teoría, se reduce a una simple dualidad de pautas jocosas o de evitamiento (1952: 90-104).

A diferencia de Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss parece dar más espacio a lo afectivo ya que considera que la correlación entre el sistema de actitudes y la terminología, con el conjunto de formas de comportamiento entre parientes, así como las obligaciones

que pudieran entrañar (1958: 44-48) no responde a una correspondencia mecánica de término a término: los términos del parentesco forman un todo con la forma en que una colectividad vive las relaciones de parentesco. Los individuos o las clases de individuos que utilizan los términos *se sienten*, como nota él, obligados a una determinada conducta recíproca. Pero este "sentir" que conforma el "sistema de las actitudes" (Lévi-Strauss 1958: 45) conlleva un componente psicológico sobre el cual la antropología no puede decir nada y debe limitarse a analizar sus efectos sobre lo social.

En otros casos, la afectividad aparece como una categoría vacía que permite englobar no obstante una cantidad considerable de elementos de la sociedad. Es el caso —repetido en diferentes momentos a lo largo de la historia de la disciplina hasta la llamada "antropología de las emociones"— del interés por pasiones puntuales supuestamente aglutinantes de lo social. Un ejemplo es el "honor" en el estudio de las sociedades mediterráneas. En estos trabajos clásicos, el complejo afectivo del honor se resumía a un dispositivo para premiar el buen cumplimiento por parte del sujeto de una serie de requisitos sociales al que estaría obligado por nacimiento o, en todo caso, por unas prescripciones no decididas por él. Algo denominado "sociedad" otorgaría el reconocimiento u honor al sujeto que ha sabido plegarse a sus condicionantes (Pitt Rivers 1971: 19). De esta manera, con su política de castigos de deshonor, premios de honorabilidad y códigos de buena conducta derivados, el honor asegura que las identidades de los sujetos participantes en la relación se mantengan bien definidas, dando así la estabilidad necesaria para la reproducción perpetua de la interacción social. Pero sobre la cuestión clave del por qué unos preceptos sociales pueden tener un correlato afectivo no hay respuesta.

Otras veces la afectividad aparece en el núcleo mismo del objeto descrito pero, cual agujero negro, ella actúa como centro de atracción sin consistencia ni realidad propia. Es el caso del célebre "sentimiento de pertenencia" en los estudios sobre la identidad (cf. Scott 1990, para un examen crítico), que tantas páginas de literatura antropológica ha llenado en los últimos decenios. Todo el edificio teórico de parte de estos estudios sobre la identidad y la alteridad, de y entre colectivos, descansa sobre un sentimiento cuya naturaleza no se explora. Es como si este sentimiento fuera algo que no necesitara reflexión. Y, de hecho, para esta antropología que entiende lo social como una oposición complementaria de categorías contrastivas que se declinan entre la identidad y la alteridad, los afectos son algo completamente ajeno.

Se podría citar otros muchos ejemplos en el mismo sentido, pero este texto no tiene por supuesto una voluntad de exhaustividad. Solo quiero señalar las limitaciones de una antropología de la afectividad como objeto. Para superar estos límites creo que es necesario abordar la afectividad no sólo como objeto sino también como método. Cuando hablo de la afectividad como método no me refiero al método de la empatía, rescatado por algunos antropólogos (Leavitt 1996) de la psicología relacional —para la cual las transferencias emocionales mutuas que suscita la interacción afectiva entre el especialista y el paciente en las sesiones de psicoterapia son la fuente de conocimiento.

Para la antropología —que intenta superar las paradojas de la diferencia cultural— la empatía como método no garantiza el acceso a la afectividad como objeto. Considerar la afectividad como método supone considerarla como lo social, como su concreción, como una sola y misma cosa. Lo propio de lo social es lo afectivo y las instituciones que los colectivos construyen o destruyen —o mejor dicho, que con su acción generan o disuelven— son el resultado de la forma colectiva que toman los estados de ánimo. Lo afectivo no es, desde este enfoque, una simple comparsa de lo social que como un elemento exógeno el antropólogo reclama cuando se necesita. Lo afectivo es lo social y los dos juntos muestran lo que son: unas formas intensivas, convulsas y cambiantes, resistentes a una formalización geométrica, pero describibles con un lenguaje cuya semántica se empieza progresivamente a descifrar. Los artículos que siguen presentan algunos de sus aspectos.

Alfonso Otaegui nos muestra, por ejemplo, cómo los clanes *ayoreo* son imperceptibles si se miran al lente de las clasificaciones sociales explícitas. El autor buscaba "los clanes en la abstracción de las clasificaciones", en la formulación de "una regla subyacente", y el método dio resultados escasos. Porque los clanes sólo se dejan vislumbrar a la luz de los afectos que asocian humanos y no-humanos a través de un entramado complejo entre lo conceptual y lo sensitivo. Unas redes que han pasado completamente de largo de las visiones preocupadas por desentrañar el equipo categórico activado por los actores para que las pautas de comportamiento tengan un sentido social. Como una tinta invisible a una mirada convencional, la afectividad dibuja los contornos de unas formas sociales cuya existencia pasa desapercibida para los análisis impuestos por la razón categórica.

John H. Palmer, en su texto sobre el suicidio epidémico entre los *wichí* de hace tres decenios, nos muestra otro aspecto de la relación de lo afectivo y lo social: la capacidad de los afectos de explicar tanto la génesis como la crisis de lo social, por la irrupción de la fuerza transformadora de los estados de ánimo expuestos a un mundo cambiante. Porque el suicidio aparece por la exposición a unas conductas sociales criollas individualistas, consideradas antisociales desde el punto de vista de la sociedad consensual *wichí*. Para los *wichí*, el individualismo es presocial y "lo presocial subvertía lo social, atentando así contra la construcción social de su ser colectivo", nos dice Palmer, de manera que muchos adolescentes se suicidaron porque estaban en la edad de la resolución entre lo que se quiere y lo que se debe. A través de este análisis, Palmer nos muestra cómo los afectos permiten explicar el cambio y también trazar el hilo que une la conducta individual con lo colectivo.

El suicidio *wichí* del pasado, como una rebelión contra un nuevo orden moral, como acto de una intensidad máxima, considerado asocial pero profundamente social si se observa bajo el prisma de una sociología afectiva, deja paso a la melancolía del presente según el texto de Guadalupe Barúa. La melancolía como el signo de lo perdido y que la desesperación de la inmolación no consiguió retener. La melancolía como signo del impe-

rio de un nuevo orden moral al que los *wichí* no se someten y por eso viven en la nostalgia. La autora nos relata la presencia de esta nostalgia en los cantos de las mujeres y nos muestra cómo este signo de la desposesión es tan sociologizante como lo era el suicidio.

Ana Vivaldi, por su lado, nos muestra otro aspecto de lo que he llamado la semántica de la afectividad como método para una antropología. Los afectos entre los *qom* desatan la acción, en particular la acción política y, en este caso, un desplazamiento, una mudanza de la aldea natal a la ciudad. Como dice la autora, estas movilizaciones políticas o estas motivaciones espaciales pueden tratarse desde un punto de vista afectivo y asociar en un mismo análisis aspectos que se han tratado a menudo por separado, perdiendo así parte de su inteligibilidad. Si abordamos una acción como resultado de “decisiones racionales de los actores” o, en el otro extremo, como parte de unas “asociaciones afectivas” *a priori*, como las descritas por “la antropología de las emociones”, lo esencial del objeto se esfuma. Puesto que lo esencial es precisamente trazar la línea que vincula el sentir con el actuar.

En definitiva, estos artículos nos muestran elementos de la afectividad como método en claro contraste con la afectividad sólo como objeto, cosa que ha realizado en general la teoría antropológica hasta hoy. Otaegui nota cómo el relieve de la morfología social aparece de pronto visible a la luz de la afectividad puesto que ésta configura el sistema, en un claro contraste con el rol periférico del sistema de actitudes en la antropología del parentesco. Palmer y Barúa, en sus respectivos textos, nos describen cómo el recorrido afectivo del suicidio o de la nostalgia, hace y rechaza lo social, irrumpe y desarbola la trama predecible de la historia, a diferencia de las emociones como categoría estática de la antropología de las emociones. Lejos de las categorías fijas de la identidad y la diferencia del sentimiento inmutable de pertenencia, Vivaldi nos enseña, al contrario, cómo lo afectivo desencadena la acción, moviliza, anhela nuevas pertenencias, con el fin de no ver reducido el quehacer humano a una agitación vacía de unos actores —por no decir títeres— en un juego de rol pragmático cuyo sentido sólo lo conoce la soberbia del antropólogo.

Podríamos seguir analizando estos textos a la luz del interés de la afectividad como objeto y como método. Pero sólo añadiré que para la antropología americanista, en particular para la antropología de las sociedades de tierras bajas como las del Gran Chaco —que por una serie de razones históricas, etnográficas y metodológicas han sido consideradas con unas formas sociales versátiles, cuando no poco consistentes e incluso amorfas—, la afectividad como método es particularmente adecuada. Si las categorías convencionales de la antropología no consiguen describir con precisión la sociología de estos colectivos y se piensa que tanto sus estructuras como su alma son inestables y al final inaccesibles, quizá el problema proviene del ángulo de aproximación. Pero tal como estos artículos nos muestran, al enfocar con la lente de la afectividad como método, los contornos borrosos se perfilan, las instituciones amorfas se dibujan y unas regularidades, eso sí, intensivas y modulares, parecen emerger.

Los nuestros que están lejos, los otros que están cerca. El afecto, la comida y los clanes en la cotidianidad de los *ayoreo* del Chaco boreal

Alfonso Otaegui*

Introducción

Los clanes perdidos

En este artículo hablaremos de los clanes de los *ayoreo* del Chaco boreal paraguayo. Para los *ayoreo* toda persona, planta, animal, objeto o accidente geográfico pertenece a uno de siete clanes o *cucherane* desde el tiempo de los antiguos¹⁷⁴. Buscaremos comprender qué papel juegan los clanes en la experiencia cotidiana. Esta investigación nace de un intento fallido en el trabajo de campo. Habíamos asumido ingenuamente que

* Doctorando en Antropología por la EHESS y la UBA.

¹⁷⁴ Es importante destacar que —como han señalado, entre otros, BORMIDA y CALIFANO (1978) y BARTOLOMÉ (2000)— los *cucherane* no corresponden a la descripción clásica del término “clan” (MURDOCK 1960). BARTOLOMÉ considera que ante la cuestión de si se trata de “sibs” o “clanes” o alguna nueva categoría “es preferible tratar de dar cuenta de sus características específicas, antes que intentar definirlos en base a referentes conceptuales previos que pueden ser ambiguos” (2000:256). Coincidimos plenamente con esa idea y este texto pretende ser una contribución en ese sentido: queremos aportar algunos aspectos a la descripción de los *cucherane*. Aunque la traducción de *cucherane* como “clan” es inexacta, la utilizaremos para simplificar la exposición y también porque actualmente los *ayoreo* utilizan esa palabra para referirse en castellano a *cucheraí*.

podríamos aprehender los clanes como una estructura de pensamiento ordenada sobre la que los *ayoreo* teorizaban explícitamente. Era nuestra intención al comienzo conformar listas de pertenencias clánicas, de obligaciones entre miembros de un mismo clan, de mitos que las instauraban. Con la excepción de dos o tres ancianos, la mayoría de los *ayoreo* con los que hablábamos no recordaba más de tres o cuatro pertenencias clánicas, ni señalaba ninguna obligación —salvo la de exogamia— ni recordaba mito alguno de establecimiento de los clanes. Dada esa frustrante situación, abandonamos el tema. No era de nuestro interés hacer una arqueología de las reminiscencias (lo que aún queda...) ni tampoco reconstruir un hipotético pasado a partir de entrevistas de dos o tres personas (así sería en aquel tiempo...). Queríamos conocer la vida y pensamiento de los *ayoreo* en acción.

Continuamos nuestro trabajo de campo por los caminos habituales del quehacer etnográfico, a través de la convivencia y el paulatino aprendizaje de la lengua. Con el correr del tiempo, numerosas referencias a los clanes —enunciadas algunas, otras no— comenzaron a aflorar. La presencia de los clanes se volvió manifiesta en los más diversos ámbitos de la vida *ayorea*, desde la intensidad pautada de un llanto fúnebre hasta la banalidad espontánea de un estornudo. Fue en ese día a día que encontramos la presencia de los clanes y es su relevancia en tal ámbito nuestro tema de análisis.

No somos por supuesto los primeros en abocarnos al estudio de los clanes *ayoreo*. Constituyen un rasgo destacado en la literatura del grupo y son habitualmente descriptos como exógamos y patrilineales (Bernard-Muñoz 1977; Bórmida y Califano 1978; Fischermann 1988). Si bien ha habido análisis de los clanes como sistemas de categorías —aunque desde distintas perspectivas (Marcelo Bórmida 1973, 1974, 1975, 1976, 1978-1979a, 1978-1979b; María Cristina Dasso 2006 y Miguel Bartolomé 2000)— ha sido Bern Fischermann (*ibid.*) quien los ha explorado más exhaustivamente como sistemas de clasificación.

En lo que concierne al estudio de la dimensión social de los clanes, debemos destacar el minucioso trabajo de Paul Bugos (1985) en Bolivia. Desde una perspectiva evolucionista, este investigador analiza la conformación de redes de parentesco como estrategia de adaptación al ambiente. Dado que estudiaremos los aspectos sociales de los clanes, varios puntos de su trabajo son notablemente interesantes para nuestra investigación, aunque partimos de una perspectiva teórica muy distinta.

Este trabajo es pues un intento de discernir a partir de fragmentos de experiencias cotidianas el trasfondo clánico de las prácticas de los *ayoreo*. No buscamos ese trasfondo en un nivel profundo, en tanto que expresión de relaciones lógicas que serían en su mayoría inconscientes. Buscamos aquello que se encuentra en el plano afectivo y social, manifiesto en su discurso y observable en sus prácticas. Nos concentraremos en su vida diaria para destacar en qué experiencias se vuelven manifiestos —sin que esa manifestación implique necesariamente una reflexión o una teorización. Queremos comprender cómo los clanes impregnan su vida cotidiana.

Los ayoreo

Los *ayoreo* son un grupo tradicionalmente cazador recolector del Chaco boreal. Junto con los *ishir-tomaraño* y los *ishir-ybytoso* (estos dos también denominados en conjunto *chamacoco*) conforman la familia lingüística *Zamuco*¹⁷⁵. Actualmente su población es de alrededor de 5000 individuos, asentados la mitad de ellos en Bolivia y la otra mitad en Paraguay¹⁷⁶. Hoy en día hay aún algunas familias de *ayoreo* que permanecen en el monte voluntariamente, sin contacto con la sociedad nacional, a pesar de que su territorio está cada vez más cercado por la deforestación y la formación de estancias. Diversas ONG de Paraguay (Iniciativa *Amotocodie*, UNAP, GAT, OPT) y Bolivia (APCOB) y del ámbito internacional (*Survival International*)¹⁷⁷ están librando una intensa lucha por la autonomía de tales grupos y la restitución de sus tierras.

Los *ayoreo* aparecen en la escena antropológica en la mitad del siglo XX, circunstancia que colaboró con que se les atribuyera un aislamiento de siglos. Por ello es necesario referirnos a la obra de la etnohistoriadora francesa Isabelle Combès (2009), quien analiza cinco siglos de documentos con gran minuciosidad. Gracias a su detallada búsqueda de fuentes y prudente análisis de los datos¹⁷⁸, Combès nos permite descartar mitos académicos de aislamiento “secular, cuando no milenar” (*ibid.*: 11, traducción nuestra). La autora nos muestra que los *zamuco*s han tenido ya en el siglo XVI contactos frecuentes con otros grupos de la periferia y que las misiones jesuíticas tuvieron efectos mayores en la historia de los grupos *zamuco*s. El espacio de las misiones reorganizó el paisaje etnográfico del Chaco boreal: se formaron alianzas entre grupos y se profundizaron ciertas enemistades. Se conformaron entonces dos grandes bloques *zamuco*s: uno *proto-ayoreo* que recibió mayor influencia de las misiones y otro *proto-chamacoco* que se mantuvo al margen, hacia el este. Fue en el espacio de las misiones donde comenzaron a percibirse como unidad étnica: “Es en el crisol de las misiones, mediante convivencia y matrimonios, mediante comparación también con los idiomas y costumbres diferentes de los grupos *chiquitos*, *otuquis* y otros, que esta consciencia pudo empezar a surgir y a florecer. Consciencia de una ‘nación’ *ayorea* o *ishir*, tal vez todavía no, pero sí de una ‘nación *zamuca*’ [...]” (*ibid.*: 89-90, traducción nuestra).

¹⁷⁵ Sobre las familias lingüísticas del Gran Chaco, cf. la Introducción de este libro.

¹⁷⁶ Según el Censo Nacional Indígena de 2002, había en Paraguay en ese entonces 2007 *ayoreo*. Según FISCHERMANN (1988 adenda 2000) había 2000 *ayoreo* en Bolivia en el año 2000.

¹⁷⁷ En Paraguay: Gente, Ambiente y Territorio (GAT, antes Grupo de Apoyo a los *Totobiegosode*) www.gat.org.py, Organización *Payipie Ichadie Totobiegosode* (OPT) www.gat.org.py/gat/opit.html, Iniciativa *Amotocodie* www.iniciativa-amotocodie.org/, Unión Nativos *Ayoreos* del Paraguay (UNAP) www.iniciativa-amotocodie.org/unap/. En Bolivia: Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB) www.apcob.org.bo. En el ámbito internacional: *Survival International* www.survivalinternational.org/tribes/ayoreo.

¹⁷⁸ Hay una dificultad mayor en tales fuentes, la de una quincena de denominaciones diferentes dispersas a lo largo de cuatro siglos. COMBÈS (2009) resiste la tentación de poner todas estas denominaciones bajo la categoría de “ancestro de *ayoreo*” o “ancestro de *ishir*” y se dedica a la paciente tarea de seguir el recorrido de cada nombre, evitando sin embargo atribuirle la categoría de “etnia”.

Otros autores (Perasso 1987; Lussagnet 1961, 1962; Susnik 1961, 1978; Bernand-Muñoz 1977; Fischermann 1988; Bartolomé 2000) han dado cuenta de los primeros contactos, pero es justo señalar que la obra de Combès ocupa un lugar aparte. Es la primera que se consagra enteramente al análisis del devenir de los grupos *zamuco* en toda su profundidad temporal. Al presentarnos toda la complejidad de grupos, alianzas y enfrentamientos, Combès (2009) nos obliga a pensarlos con dinamismo a la vez que restituye a los *zamuco* su propia historicidad.

Luego de la expulsión de los jesuitas tiene lugar lo que Combès —junto a otros historiadores— llama “el largo siglo XIX” desde 1768 a 1932, en cuyas fuentes se suman aún más gentilicios para los grupos *zamuco*. Hacia fines de esta época comienza a sentirse en el área la creciente tensión entre Bolivia y Paraguay por la apropiación de un gran territorio: el Chaco Boreal.

Hacia comienzos del siglo XX tiene lugar entonces un evento histórico mayor en el área: la Guerra del Chaco (1932-1935). La presencia indígena en ese conflicto armado ha sido dejada de lado —prácticamente invisibilizada— tanto en el relato histórico como en el ámbito antropológico. La Guerra del Chaco afectó notablemente a los grupos que allí habitan por más que la participación indígena haya sido sistemáticamente negada. Esa negación ha sido funcional a los intereses de ocupación del territorio nativo al hacer desaparecer “la dimensión colonizadora de esta guerra” (Richard 2008: 9). Ciertamente la guerra afectó el territorio de los *ayoreo*. Aunque las batallas principales no se libraron en él, la presencia de las tropas en puntos de abastecimiento de agua y la generación de vías de comunicación a través del monte indujo cambios en su movilidad (Bremen 2008: 344) y, según una hipótesis de Combès, fue en el contexto de ese conflicto —aunque un año antes— en que surgió la palabra *ayoreo* derivada del apellido del general Ayoroa (Combès 2009: 125).

Esos cambios en el territorio —consecuencias de la Guerra del Chaco— sumados a otros factores como la presencia a partir de la década del 50 de prospecciones de petróleo hacia la zona del Cerro León, el establecimiento de colonias menonitas en el sur desde la década del 20, los enfrentamientos entre los grupos del norte y los del sur, impulsaron decididamente la salida del monte de varios grupos *ayoreo* en el plazo de veinte años.

En Bolivia el primer contacto pacífico se produce alrededor de 1950, cuando los misioneros de la *New Tribes Mission* (en adelante *NTM*) fundan la misión de Tobité. En Paraguay hay dos ejes de misionización. Por un lado, los salesianos hacen salir del monte a un grupo local *ayoreo* de *garaigosode* en 1962 y fundan al año siguiente la Misión María Auxiliadora sobre el río Paraguay, en una zona que no formaba parte de su territorio tradicional. Por otro lado, en la zona de Boquerón, los misioneros de la *NTM* lograrán en 1966 reunir a los *ayoreo* del grupo local *guidaigosode* en las cercanías del Cerro León¹⁷⁹. Después de algunas mudanzas, se asentarían definitivamente en 1979 en Campo Loro, a 50

¹⁷⁹ Luego de sufrir algunos ataques de los *ayoreo* y de fracasar trágicamente en un intento de contacto pacífico, los menonitas convocarán a los misioneros de la *NTM* para realizar un acercamiento (Hein 1988).

kilómetros al norte de Filadelfia. Como señalan Bartolomé (2000) y Fischermann (1988), los *ayoreo* sufrieron una drástica disminución demográfica al salir del monte: carecían de defensas para algunas enfermedades de los blancos —particularmente gripe y sarampión.

Con el transcurrir de la vida en las misiones han ido experimentando una sedentarización progresiva. Sin embargo, ello no ha hecho desaparecer completamente la movilidad. Como lo señala adecuadamente Fischermann (1988: 23)¹⁸⁰, la movilidad permanece en la práctica de las familias que se mudan de una comunidad a otra. Esto también sirve como estrategia de resolución de conflictos. Si la persona que se va con su familia tiene la capacidad de gestión necesaria, puede fundar una nueva comunidad.

Hoy en día la ocupación económica principal de los *ayoreo* es el trabajo en estancias. Allí suelen trasladarse con sus familias por períodos de semanas o meses. En algunos casos el asentamiento en las estancias es ya permanente durante todo el año. Una fuente de ingresos que durante buena parte de nuestro trabajo de campo les permitió ganar dinero mientras que permanecían en la comunidad, ha sido la producción de carbón vegetal¹⁸¹. Ellos talaban su propio monte y vendían el producto a la cooperativa de los menonitas, quienes les habían enseñado esta práctica.

Los *ayoreo* de *Jesudi* —comunidad donde hemos realizado la mayor parte de nuestro trabajo de campo¹⁸²— han recibido evangelización de los salesianos cuando vivían en la misión María Auxiliadora. Actualmente hay una iglesia en *Jesudi* donde ocasionalmente algún joven “habla las palabras de *Dupade*” (Dios). Debido en parte a la misionización (particularmente agresiva de parte de los misioneros de la *NTM*) ya no hay más chamanes (o los que lo eran declaran ya no serlo). Si bien hay trabajos sobre el chamanismo y las fórmulas de cura *ayorea* (Lind 1974; Seabag 1965a, 1965b), la interacción entre chamanismo, biomedicina y la creencia en *Dupade* permanece inexplorada (con la parcial excepción de Renshaw 2006)¹⁸³.

Una visión local de las relaciones humanas

Si hablamos de los clanes y de la cotidianeidad de las relaciones humanas lógicamente estamos hablando de parentesco. Si bien trataremos esas relaciones no nos

¹⁸⁰ No contamos con el original sino con la traducción al castellano que nos proporcionó el autor. A esta versión corresponden los números de página de las citas.

¹⁸¹ Durante 2008 casi todas las comunidades de Boquerón producían carbón. Debido a disputas entre la cooperativa que les comparaba el carbón y reclamos de ONG, la producción se detuvo en 2010. En nuestra última visita a fines de 2011, algunas comunidades habían comenzado a producir nuevamente.

¹⁸² Hemos realizado 15 meses de trabajo de campo entre 2008 y 2011, con estancias de larga duración en los dos primeros años.

¹⁸³ Renshaw (2006) compara las fórmulas de cura *ayorea*, accesibles a todo el mundo, con el acceso restringido a la medicina del blanco, pero lamentablemente no forma parte de su análisis el valor que los *ayoreo* atribuyen a la figura de *Dupade* y de Jesús.

centraremos en el parentesco como un sistema de alianza entre grupos como lo ha hecho Bugos. De hecho, no buscamos analizar las relaciones entre diversas unidades residenciales distantes geográficamente, sino lo que hace a la cohesión interna de una comunidad y de las unidades que la componen. Para ello estudiaremos ciertas relaciones de parentesco, deteniéndonos en cómo éstas son concebidas y qué comportamientos les son asociados¹⁸⁴.

En ese sentido la concepción de *relatedness* desarrollada por Janet Carsten (1995, 2000) nos parece totalmente pertinente. Carsten publica en 1995 —más de 10 años después del famoso trabajo de David Schneider (1984)— un artículo sobre las relaciones interpersonales y la noción de persona en la isla de Langkawi en Malasia. A partir de la constatación de que los conceptos del parentesco clásico —con sus ideas de permanencia de relaciones y estados— no sirven para dar cuenta de las fluidas relaciones sociales entre los *malay* de Langkawi, la autora propone como alternativa una definición local de *relatedness*: “I use the term ‘relatedness’ to indicate indigenous ways of acting out and conceptualizing relations between people, as distinct from notions derived from anthropological theory” (1995: 224).

Si bien la propuesta de Carsten es innovadora, como bien remarca Ladislav Holy (1996: 168), es difícil ver dónde está la diferencia entre *relatedness* y cualquier tipo de relación social, cuál es el límite entre aquello que es parentesco y aquello que no lo es. Ello también acarrea consecuencias negativas para realizar comparaciones entre diversas culturas: la categoría así enunciada es tan amplia que permitiría comparar relaciones muy disímiles (Holy *ibid.*: 170). Si bien Holy está de acuerdo con las observaciones de Carsten hacia Schneider, considera su propuesta insatisfactoria por ser demasiado abarcativa. Propone entonces —siguiendo a Raymond Kelly (1993)— considerar parentesco la *relatedness* cuando ésta se instaure a partir de compartir y transmitir sustancia física o espiritual¹⁸⁵. Kelly (*ibid.*) hace énfasis en los procesos de desarrollo, a partir de los que un individuo se vuelve un miembro maduro de su sociedad. Si bien no nos detendremos en ese aspecto constructivo del lazo de parentesco, el hecho de tomar en cuenta el compartir cierta sustancia espiritual o física nos permite recortar algunas relaciones sociales como *relatedness*, en particular aquellas de parentesco clánico y de residencia común.

En el caso de los *ayoreo* hay dos relaciones generales que organizan la sociedad: las relaciones entre parientes clánicos —o *iguiosode*— y las relaciones entre miembros de una misma unidad residencial —los *ogasuode*¹⁸⁶. Es aquí donde nos distan-

¹⁸⁴ El de los *ayoreo* es un sistema de denominación de tipo hawaiana. Como dice Bugos (1985: 155), en la generación de Ego, los primos cruzados y los paralelos son referidos con los mismos términos que los hermanos. La única distinción en esa generación es por edad relativa a Ego (hermano mayor y hermano menor).

¹⁸⁵ “I would similarly suggest that to be meaningful as a concept, kinship has to be understood as a culturally specific notion of relatedness deriving from shared bodily and/or spiritual substance and its transmission” (Holy 1995: 171).

¹⁸⁶ Para la transcripción de las palabras y expresiones en *ayoreo* presentes en este artículo utilizamos

ciamos del estudio de la construcción de las relaciones: por su distinta conformación en un caso debemos asumir las relaciones como dadas y en el otro abordarlas como en permanente formación. Veremos que el parentesco clánico —el considerarse *iguiosode*— preexiste a las actitudes debidas entre parientes clánicos y persiste aun si éstas no son cumplidas. No desarrollaremos entonces cómo se construye esa relación de parentesco, sino que partimos de la constatación de que los *ayoreo* llaman a una persona *iguiosi* (“mi pariente clánico”) y veremos qué hacen con ella, qué actitudes esperan o le deben a ese individuo en dicha relación. En este caso, es necesario pensar que la relación es preexistente a las interacciones que por ella discurren ya que un *iguiosi* que no cumple con ciertas obligaciones es un mal pariente, pero no un no-pariente.

Algo diferente ocurre en las relaciones entre los *ogasuode*, miembros de una misma unidad residencial (compuesta idealmente por una pareja mayor, sus hijos e hijas solteras, sus hijas casadas y los esposos e hijos de éstas). Este lazo se construye en base a la residencia común y al producir y consumir juntos alimento y bienes. Alguien que se va del lugar y deja de cumplir con tales pautas, deja de ser *ogasuoi*. Si bien hay una base genealógica para esa relación —que coincide en la mayoría de los casos con una familia extensa—, ella no es determinante para constituirla. Hay individuos que no tienen ningún lazo genealógico (ni de clan) pero que, al cumplir esas reglas, forman parte de esas unidades. No podemos dejar afuera a esos individuos en nuestro análisis ya que —aunque carecen de toda relación genealógica— son tratados como uno de ellos.

A pesar de estas digresiones, tomamos de Carsten el énfasis en las prácticas y conceptos de los indígenas, en la búsqueda de una visión interna, en indagar cómo los miembros de la sociedad estudiada piensan las relaciones. Parafraseando a Eduardo Viveiros de Castro (2002: 117), sostenemos que esta autora intenta conocer qué problemas se plantean los *malay*, no qué soluciones tienen los *malay* para los problemas planteados por nosotros. Carsten prefiere estudiar cómo la gente de Langkawi “define and construct their definition of relatedness” (1995: 224). Es en este sentido que intentaremos agregar a lo ya dicho en la bibliografía clásica sobre el parentesco *ayoreo*, una visión interna sobre las relaciones y sobre el papel que desempeñan los clanes en ellas.

El parentesco *ayoreo* en la literatura de la disciplina

Es necesario hacer un breve pasaje por la literatura del grupo en lo que concierne al parentesco en su sentido más clásico. Debemos revisar qué se ha dicho sobre esas relaciones sociales y en qué aspectos inciden los clanes. Veremos que aunque Bugos (1985) y Bórmida y Mario Califano (1978) analizan los lazos que pueden establecerse entre individuos o grupos, no se detienen en el contenido de esas relaciones (aunque mencionen elementos como los lazos afectivos, estos autores abordan el parentesco en

los siguientes símbolos fonéticos: /ɲ/ (nasal sorda dental), /r/ (aproximante dental), /y/ (aproximante palatal), /ŋ/ (nasal velar). Cf. BERTINETTO (2009). El resto de símbolos fonéticos son los del castellano.

un sentido preschneideriano). Aunque Fischermann sea —como señala Combès— el mayor especialista en *ayoreo*, su análisis del parentesco fuera de los clanes no es mayor a tres páginas en su tesis doctoral. Son pues la tesis de Bugos y la monografía de Bórmida y Califano las obras que nos sirven para trazar las líneas del parentesco de este grupo.

Desde una perspectiva ecologista y evolucionista, Bugos analiza el parentesco *ayoreo* como una estrategia de adaptación a un ambiente impredecible. En tales ambientes, sostiene el autor, es conveniente tener redes extensas de parentesco —es decir parientes no tan cercanos pero que están en todos lados—, ya que es muy posible que deba migrarse a otros territorios en busca de recursos. Para esas conformaciones es fundamental evitar el casamiento entre primos cruzados (equiparados en la terminología a los paralelos y a los hermanos). De no seguirse esa regla se formarían redes intensas de parentesco —de estrecha cercanía genealógica— con fuerte cohesión interna, pero escasas posibilidades de vincularse con otros grupos. Merece destacarse la abundancia de datos estadísticos de su trabajo: nos brinda información sobre demografía, clanes, genealogías, matrimonios y causas de muerte. Bugos demuestra la validez de la hipótesis adaptativa mediante la comparación de otros grupos de tierras bajas sudamericanas, de similares características demográficas, pero en variados ambientes (predecibles algunos, impredecibles otros).

Bugos señala la existencia de los dos tipos de relaciones antes mencionados en la sociedad *ayorea*: la relación entre parientes clánicos y la relación entre miembros de una unidad residencial. En el caso de los *iguiosode* menciona una serie de obligaciones entre los miembros del mismo clan, fundamentalmente las de hospitalidad y solidaridad. Entre parientes clánicos solían no agredirse¹⁸⁷: de 52 muertes violentas de las que tuvo conocimiento, sólo 6 habían ocurrido entre *iguiosode* (1985: 147). Si bien Bugos menciona el lazo sentimental que existe entre miembros del clan, no desarrolla ese aspecto ya que su tesis se centra en los efectos estructurales de varios factores —la residencia uxori-local, la filiación patrilineal, la denominación clasificatoria y las posibles alianzas— en la formación de grupos con mayor o menor cohesión. Bugos señala que el rasgo más relevante de los *cuchera* ('clanes'), aquel con efectos visibles en la estructura social, es el carácter exogámico¹⁸⁸. De 750 casamientos que registró, solo 13 violaban esa prohibición.

En lo que hace a los *ogasude* lo que prima en esa relación es la localidad, el vivir juntos. Bugos señala que hay dos acepciones de la palabra: por una parte, se refiere a un grupo social concreto y, por otra, a una categoría social más amplia. Además de connotar un lugar físico significa efectivamente 'los que viven juntos' y es la unidad de producción y consumo de comida (1985: 149). En tanto que categoría social es usada para llamar de ese modo a gente que no vive regularmente ahí. Idealmente, el *ogasui* está

¹⁸⁷ "Members of the same *kucierai* avoided physical and magical violence against each other" (Bugos 1985: 147).

¹⁸⁸ "The most important function of the *kuchera* is that of defining an unambiguous exogamous category" (Bugos 1985: 148).

constituido por una pareja mayor con sus hijas casadas y respectivos esposos, y sus hijos e hijas no casadas. Ahora bien, como Bugos mismo lo indica, es una categoría amplia y pueden ser incluidas personas que viven y comparten comida en un hogar, pero que sin embargo no tienen lazos genealógicos. Es decir, que si bien las relaciones genealógicas inmediatas son la base para la constitución del *ogasui*, ellas no agotan la explicación del mismo. Hay una serie de interacciones que hacen de ese *ogasui* una unidad, sobre las que nos detendremos más adelante.

La residencia es uxori-local y dado que la filiación clánica es patrilineal, se plantea el problema para los hombres de tener que vivir con los parientes de la esposa, mientras que son sus parientes agnáticos (de clan) los que los respaldan en diversas situaciones. Si bien los datos estadísticos de Bugos confirman tal tipo de residencia, ocurre con frecuencia que los hombres se las ingenian para vivir en la misma aldea de sus padres. Ello da como resultado la preferencia por endogamia de aldea, que constituye una estrategia para permanecer en la misma comunidad (aunque no en el mismo hogar). Por otra parte, señala Bugos que los *ayoreo* encuentran mucho más difícil aceptar que una hija pueda irse, al punto de sufrir su ausencia como una muerte¹⁸⁹. Este autor se aboca a estudiar las posibles relaciones entre distintas unidades residenciales para solucionar ese problema de desarmonía entre localidad y filiación. Diversas estrategias de alianza darán distintos resultados en términos de cohesión de grupo y de *relatedness* entre sus miembros (en el sentido de coeficiente de consanguinidad).

El trabajo de Bugos nos permite ver el gran panorama, es decir qué efectos en la estructura de la población pueden tener algunas reglas y elecciones de alianza. En ese sentido se observa un resultado general, a gran escala, que es la sumatoria de muchas decisiones particulares. En nuestro caso, es a ese nivel micro que deseamos situar el análisis. Nos interesa dar cuenta de las ideas y discursos que rodean a la práctica de la exogamia clánica y de la endogamia de aldea. Nos encontramos entonces ante el siguiente interrogante: ¿Por qué los *ayoreo* de *Jesudi* no se casarían con un pariente clánico, aun cuando en la mayoría de los casos no pueden determinar ninguna línea genealógica? ¿Por qué es tan importante para ellos quedarse en *Jesudi*?

Bórmida y Califano (1978: 96-97) destacan también las mismas estructuras en el parentesco *ayoreo*: la de los *ogasude* y la del parentesco clánico. De la primera señalan que entraña varios factores: "se basa en nexos agnáticos, cognáticos, residenciales y afectivos, además de los aspectos socioeconómicos" (*ibid.*: 97). Entre esos factores destacan la vecindad y los vínculos afectivos. Analizan inteligentemente la etimología del término: *ogasui* viene de *ogadi* —lugar donde se duerme. Bórmida y Califano indican el carácter performativo de la relación de *ogasui*: "se establece según normas más efectivas y vividas que las de naturaleza agnática o cognática" (*ibid.*: 93). Como Bugos, estos autores apuntan que —más allá del criterio espacial— alguien que vive lejos pero que

¹⁸⁹ "Parents whose married daughters live in other villages talk about their daughters as if they were mourning them" (Bugos 1985: 153).

mantiene lazos afectivos y cumple con ciertas reglas socioeconómicas de intercambio es considerado y sigue siendo miembro del *ogadi*. Bórmida y Califano señalan que mientras que, por un lado, la relación de *ogasui* implica varios factores y obligaciones, la relación de parentesco clánico, en cambio, “se limita tan sólo a la regulación de la exogamia y a ciertas obligaciones existentes entre dos clanes determinados” (*ibid.*: 97). Ambos autores (y Bórmida por su parte en otros escritos) analizan los clanes fundamentalmente en tanto que cosmología.

Ambas investigaciones —que parten de perspectivas teóricas muy distintas— coinciden en señalar la importancia de la exogamia (el único dato que pueden afirmar con certeza acerca de los clanes) y la estructuración del parentesco *ayoreo* en los dos tipos de relaciones (el de *iguosode* y el de *ogasuode*). Nuestro trabajo consistirá entonces en analizar qué contenido tienen esas tres relaciones: entre parientes clánicos, entre coresidentes y entre humanos y pertenencias clánicas.

Jesudi

Los *ayoreo* con los que hemos trabajado son en su mayoría del grupo local *garaigosode* que habitaban en la zona de Chovoreca, en el norte del Chaco paraguayo. La actual generación de ancianos de *Jesudi* salieron con sus padres del monte a fines de los 60 y vivieron en la misión María Auxiliadora hasta que, alrededor de 1980, las tensiones internas y las frecuentes inundaciones por las crecidas del río Paraguay los movieron a buscar trabajos ocasionales en la zona de las colonias menonitas (cortar leña, desmontar, abrir caminos, etc.). En 1989 dos de ellos, *Ijaoi Dosapei* y *Uenei Chiquenoi*, realizaron gestiones ante el Instituto Nacional del Indígena Paraguayo (INDI) y consiguieron un terreno de cinco mil hectáreas setenta kilómetros al norte de Filadelfia. Unas pocas familias se trasladaron allí y la nombraron *Jesudi* en recuerdo de una antigua aldea de los *garaigosode* (Rehnfeldt y Maldonado 1993).

Como hemos señalado en la introducción, una estrategia de resolución de conflictos es la dispersión poblacional. Una familia puede mudarse a otra comunidad o bien puede fundar otra comunidad. Esta última opción tiene sus beneficios estratégicos para conseguir recursos en el INDI. De la comunidad de *Jesudi* han surgido por fraccionamiento interno las comunidades de *Ogasui*-Kilómetro 32 (y de ésta un año después 10 de febrero), 2 de enero y 15 de septiembre. Es en *Jesudi* y en 15 de septiembre —fundada en 2010— donde hemos hecho nuestro trabajo de campo. Actualmente viven alrededor de sesenta personas en *Jesudi* y algo más de diez en 15 de septiembre. Esta última comunidad mantiene relaciones amistosas con *Jesudi* y funcionan como una unidad para administrar los recursos conseguidos en una u otra¹⁹⁰.

¹⁹⁰ La mayoría de los habitantes de *Jesudi* tiene trabajos ocasionales en estancias. Aparte de lo ganado como peones, venden a los criollos paraguayos artesanías, miel, arañas, ranas y loros, mientras que a

Los lugares de nacimiento de las diversas generaciones de *Jesudi* constituyen una síntesis de la historia reciente de este grupo. *Jesudi* es una comunidad compuesta por: ancianos y adultos que han nacido en el monte y que han entrado en contacto con el blanco a una edad de entre siete y veinticinco años; los hijos de éstos que han nacido en las misiones de María Auxiliadora o en Fortín Batista; finalmente los niños y adolescentes —nietos de la primera generación— nacidos en *Jesudi*.

Los miembros de la segunda generación eran niños cuando se trasladaron a *Jesudi*. La mayoría de ellos encontró pareja en esa comunidad, lo que es coherente con la preferencia por la endogamia de aldea señalada por Bugos. Junto a la localidad es destacable también la exogamia clánica. Si bien hay mayoría de *Dosapei* y *Posorajnai*, existe sólo un caso en esta generación de unión intraclánica y se trata de individuos del clan *Chiquenoi*.

En *Jesudi* hay casas de madera y de ladrillo de planta rectangular con techo a dos aguas, formato que conocieron en las misiones. En esas casas no vive una familia nuclear, sino familias extensas de conformación variable. En cuanto a la utilización del espacio social es importante destacar que a lo largo del día nunca están adentro de las casas. Aun en invierno suelen estar en el porche, resguardados del frío por los muros y sentados alrededor del fuego. Es en ese espacio abierto adyacente a las casas donde se reconocen espacios de comensalidad y convivialidad. Allí es donde comen, hilan caragua-tá, toman tereré y hablan, o cantan alrededor del fuego. Esos espacios son reconocidos por los *ayoreo* como *ogadi* (pl. *ogadode*). Los *ogadode* constituyen unidades económicas: hay redistribución interna de comida y bienes. Hay además un círculo de confianza al interior del *ogadi*: es el espacio donde se habla de otros *ogadode* o de otros individuos (básicamente chismes). Por eso mismo son también unidades políticas. Puede haber tensión entre *ogadode* en particular por la redistribución de donaciones recibidas o la gestión de recursos obtenidos del Estado¹⁹¹.

Esos espacios —la casa o las casas, el porche y el espacio adyacente— se corresponden con familias extensas, las unidades de producción y consumo de alimentos. Los *ogadi* denotan no sólo un lugar sino las personas que allí viven. Se puede reconocer más fácilmente la gente que pertenece a un *ogadi* determinado en el momento de comer al mediodía y a la noche. Los niños que andan por todos lados, los jóvenes que juegan al vóley, los adultos que van al monte o que visitan otros lugares se reúnen en ese momento en el *ogadi*. La gente puede estar dispersa durante el curso del día, andando en el monte o visitando otras casas, pero en ese momento se produce la reagrupación evidente. La

sus vecinos *angaité* les venden tatúes bolita (*Tolypeutes matacus*, rsn: 624905). La base alimenticia está constituida por hidratos de carbono (arroz y fideos comprados) y la caza es más bien ocasional, aportando muy poco a la dieta. Es frecuente ver niños y adolescentes con cabellos decolorados, signo de falta de vitaminas.

¹⁹¹ Hemos estado presente durante dos de las fisiones de *Jesudi*: la de 2 de enero y 15 de septiembre. En ambos casos las nuevas comunidades constituían previamente *ogadode* en *Jesudi*.

comida se prepara en una sola gran olla para todos y consiste generalmente en un guiso de arroz y fideos con verduras diversas, más el agregado ocasional de algún animal cazado. Es en ese espacio social del *ogadi* y estrechamente vinculado al alimento que hemos visto las manifestaciones cotidianas de algunos aspectos de los clanes.

Los clanes en lo cotidiano

Un asunto delicado

Como han señalado varios autores (Bórmida y Califano 1978; Bugos 1985; Fischermann 1988; Bartolomé 2000) el rasgo más claro y destacable de los clanes es el de la exogamia. A partir de sus datos estadísticos Bugos nos muestra que efectivamente dicha regla tiene su efecto en la población (sólo trece uniones de setecientos cincuenta rompió esa regla). En *Jesudi*, con una población de algo más de noventa personas¹⁹² y aproximadamente treinta y dos parejas hay cuatro parejas de individuos del mismo clan. Es decir, un tercio de los casos señalados por Bugos en 1985, pero en una población muchísimo menor. Sin embargo, si bien estos números sugieren una menor importancia de la regla de exogamia, es necesario determinar qué ocurre en el discurso *ayoreo* acerca de ello.

La ruptura de tal prohibición no es un asunto sencillo de hablar. Consultados sobre la exogamia de clanes, las respuestas no fueron las mismas en distintos momentos del trabajo de campo. En nuestra impericia inicial, al cabo de un mes de estadía en *Jesudi* preguntamos a *Jnumi*¹⁹³ —mujer de unos cuarenta y tantos años— si dos personas del mismo clan podían casarse. Ella respondió afirmativamente y dio como ejemplo la pareja de Rafaela y Segundo *Dosapei*. Lo mismo ocurrió al consultar a *Bajai*, anciano de alrededor de setenta años, quien citó como ejemplo el de su hermano mayor *Sidi Posorajnai*, casado con *Poro Posijno*. Ambos afirmaron que antes en el monte, donde habían vivido de pequeños antes del contacto con el blanco, también era así.

Meses después, habiendo ganado mayor confianza en el *ogadi* de los *Dosapei*¹⁹⁴, encontramos otras respuestas. Al interior de un *ogadi* se da una particular confianza de grupo, una intimidad —aunque colectiva— para hablar de temas personales propios y ajenos. Una noche junto al fogón mientras relevábamos vocabulario de paren-

¹⁹² Es difícil determinar la población de *Jesudi*. Hay familias que viven permanentemente en estancias pero que se reconocen como de *Jesudi* y se quedan allí los fines de semana, hay familias que por un problema se mudan unos meses a otra comunidad pero luego vuelven (o no), hay individuos que se vienen a establecer, etc. El número corresponde a las familias y parejas que estaban o se reconocían como de *Jesudi* en 2008.

¹⁹³ A partir de aquí los nombres de los *ayoreo* han sido cambiados para proteger su privacidad.

¹⁹⁴ Se trata del *ogadi* de la pareja *Jnani Dosapei* y *Jnumi Posijno* con algunos de sus hijos. Segundo y Rafaela *Dosapei* pertenecen al *ogadi* de *Jnacari Dosapei*.

tesco preguntamos si se podían casar miembros del mismo clan. La primera respuesta fue *poitac* ('feo') y luego *puyac* ('prohibido'). Inquirimos entonces por el caso de *Sidi* y *Poro*, lo que provocó una risa general contenida: no era la primera vez que se reían de ello. Indicaron burlonamente que *Poro* "*tagu dedo*" (frase habitual para referirse a los que rompen la prohibición)¹⁹⁵ e inmediatamente citaron el ejemplo de Rafaela y Segundo *Dosapei*. No llegamos a terminar de mencionar el nombre de un hombre de otra comunidad cuya esposa es del mismo clan, que enseguida afirmaron "*poitac!*". Era evidente entonces que tenían precisamente identificadas las parejas incestuosas y que les causaba gracia. Era una marca que todos conocían pero era necesario un lazo de confianza y un ambiente convivial para que pudiera hablarse de eso. En el clima general se mezclaban la risa y la burla: había una desaprobación risueña de las personas en cuestión. Según *Jnumi* en los días siguientes, *Poro* se enteró de nuestra irreverente pregunta y se enojó con nosotros. Si bien no percibimos directamente esa actitud de ella (aunque a decir verdad, nos mantuvimos a distancia unos días), tal reacción era considerada completamente normal por *Jnumi*.

El hecho de que al principio de nuestra estadía la respuesta de dos personas de dos *ogadode* distintos —y que crecieron en el monte— fuera categóricamente la misma indica que hay una condena social a tal comportamiento. En esa ocasión no negaron la existencia de parejas incestuosas sino que directamente negaron la regla. Tiempo después pudiendo comprender algo de los chistes y las burlas, pudimos tener otra perspectiva. Esa condena social hace de la endogamia de clan algo vergonzoso. Como Fischermann (1988: 81) oportunamente señala, los individuos que realicen tal unión deben tener una personalidad fuerte para hacer frente a los rumores.

Ahora bien, tal condena social no se limita a la burla, sino que también influye en el modo de pensar la explicación de un hecho. Al atribuirse diversas consecuencias nocivas, la ruptura de la regla de exogamia deviene no sólo algo reprobado sino peligroso. En una publicación anterior sobre las prohibiciones *puyac* de los *ayoreo* (Otaegui 2011), sostuvimos que éstas no eran reglas fijas y que —como todo discurso— no eran producidas neutralmente, sino desde una posición determinada en la red social. Brindamos un ejemplo que retomamos en forma abreviada aquí, el de una peligrosa afección que ataca a alguien que ha roto esa prohibición. Varios meses después de aquella conversación sobre las parejas del mismo clan, llegó a *Jesudi* la noticia de que un hombre muy querido de otra comunidad se había vuelto *urusoi*. Tal afección implica que *Poji* —el lagarto¹⁹⁶, uno de los seres más temidos— está devorando uno de los principios anímicos del afectado

¹⁹⁵ Intentamos develar el significado de la frase ya que figura en la literatura del grupo (Bartolomé 2000: 221). Literalmente significaría 'se comen los ojos' aunque tal sentido está lejos de ser claro: *-agu* es un término bastante polisémico y *edo* también puede significar 'rostro'. Entre ellos trataban de buscar el significado, analizando la frase. *Pojnangue* interpretaba que la mujer se comía el ojo y que por eso no veía. Su madre decía que no era ése el significado, que era un modo de decir de antes, de los primeros hombres.

¹⁹⁶ *Tupinambis teguixin* (Fischermann 1988).

y reemplazándolo por el suyo. Los síntomas consisten en que el enfermo huye al monte y comienza a comportarse como un lagarto (Pagés Larraya 1973; Bernand-Muñoz 1977; Bórmida 1984; Fischermann 1988). La primera explicación que *Jnumi* nos dio al respecto fue que ese hombre estaba casado con una mujer del mismo clan. Sin que pudiera explicarnos el mecanismo que iba de una unión con alguien del clan a la enfermedad, tal idea le parecía totalmente correcta. *Jnumi* insistía en que su padre le había dicho siempre de pequeña que dicha unión era muy peligrosa. Además nos brindó otro ejemplo del peligro que ocasiona tal comportamiento: el retraso de crecimiento de un niño de *Jesudi* se debía a que sus padres eran del mismo clan. Se trataba de Rafaela y Segundo, aquellos que meses antes habían sido el ejemplo ofrecido por *Jnumi* de la inexistencia de la regla de exogamia. Ese problema de desarrollo de ese niño era un detalle que los *ayoreo* nos mencionaban con cierta frecuencia, atribuyéndole una edad distinta —pero siempre avanzada— en cada ocasión.

Consultamos más tarde sobre el hombre que huyó al monte a *Poro* y *Sidi*, esposos del mismo clan. Ellos propusieron otra explicación que dejaba de lado esa regla que ni siquiera mencionaron. Según ellos, la esposa del enfermo habría roto una prohibición cuando era joven. Una enfermedad se había abatido entonces sobre su primer marido y luego sobre el segundo. Ambos habían fallecido y ahora se lanzaba contra este hombre, el tercero. La lógica del trágico efecto de la ruptura de una prohibición instaurada por los antiguos era la misma, pero variaba el *puyac* involucrado.

Estos breves ejemplos muestran que parte del funcionamiento de la regla de exogamia se juega en el habla cotidiana. Si bien hay cuatro parejas que violan esa prohibición en la pequeña comunidad de *Jesudi* —dato significativo a nivel estadístico— la idea de la exogamia está presente en sus conversaciones y en sus silencios. Es un asunto del que no se debe hablar abiertamente, pero del que se comenta en la intimidad del *ogadi*. No nos dijeron que era feo o prohibido casarse con alguien del mismo clan hasta que pudieran confiar en nosotros, es decir, saber que no iríamos a repetir lo escuchado. También es una circunstancia —la ruptura permanente de una prohibición— cuyo carácter nocivo está allí latente, que produce efectos aunque el modo no sea claro para los *ayoreo* mismos. Fue la primera explicación que se le ocurrió a *Jnumi* cuando se enteró de la huida de *Chugupei* al monte al volverse *urusoi*, y nos refirió a continuación el ejemplo del niño con retraso de crecimiento. También es cierto que es algo de lo que conviene no hablar: *Poro* se enojó con nosotros (o eso decían *Jnumi* y *Pojnangue*, pero es en todo caso una reacción posible) por nuestra pregunta irreverente, y fue también quién pensó otra explicación para la desgracia del habitante de esa otra comunidad. Es sin duda un asunto delicado y, bajo ciertas circunstancias, peligroso.

Los miembros del mismo clan no deberían pues casarse. Sin embargo, ello no significa que haya reglas de evitación. Muy por el contrario, además de las obligaciones de solidaridad, hay un llamativo lazo afectivo entre los parientes clánicos, una suerte de familiaridad preexistente a cualquier interacción.

El afecto entre parientes clánicos: los que viven lejos

Que un lazo de clan es un lazo afectivo es una obviedad para los *ayoreo*. En cierta ocasión hablábamos con *Jnumi Posijno* sobre el gran número de *Dosapei* y de *Posorajnai* que había en *Jesudi*. También estaba allí *Echoi* del clan *Picanerai*, mujer de cuarenta años con casi todos sus hijos en *Jesudi*. Ella dijo entonces “estoy triste en *Jesudi*, pues no tengo parientes clánicos aquí”. No mencionó a ningún individuo en particular ni a ningún familiar. Del hecho de carecer de todo *igutosi* venía su tristeza. No agregó tampoco ningún otro comentario, tan sencillo como evidente era el significado de tal afirmación para ella y para *Jnumi*, aunque no tanto para nosotros en un principio. Esa lacónica enunciación del vínculo afectivo entre parientes clánicos por parte de *Echoi* nos sorprendió por su naturalidad y nos llevó a pensar por qué vías instauraban y consolidaban esa relación. Lo hacían, notablemente, a través del envío de noticias, cantos y regalos.

Familiares y amigos dispersos en diversas comunidades siguen al tanto de la vida de los otros a través de la comunicación por radio UHF y de ocasionales visitantes con casetes grabados. Luego de unas semanas en *Jesudi* visitamos un par de veces la comunidad de *Chaidi*, situada a más de ciento cincuenta kilómetros yendo por los caminos del Chaco. En ocasión de tales viajes oficiamos —a pedido de los *ayoreo*— de mensajeros entre ambas comunidades. Preferiblemente de noche, registrábamos con nuestro grabador a casete sus mensajes.

La producción de mensajes no era privada a nivel individual, sino que se producía en el espacio de un *ogadi*. Todos estaban reunidos y escuchaban los mensajes de los otros y ocasionalmente sugerían palabras y cantos. A su vez, al momento de escuchar los casetes provenientes de otra comunidad armaban una ronda alrededor del grabador. Este modo de comunicación es coherente con la manera en que utilizan la radio UHF. El celular —la señal llegó a fines de 2008— heredó esa pauta comunicativa: se pone en altavoz de modo que todos escuchen y quien se encarga de hablar produce un largo discurso seguido de “¡cambio!” para indicar el fin de su turno de habla. Ese mensaje producido en un ambiente colectivo tenía, sin embargo, un remitente y un destinatario específicos.

Los mensajes consistían en noticias, cantos, regalos y pedidos. Las noticias se referían a un estado general —salud, trabajo, hambre— con alguna mención a experiencias comunes en el pasado con el destinatario. No pocos de ellos pedían a una persona en particular que predicara la palabra de *Dupade* para ellos. Los cantos eran en algunas ocasiones antiguos y en otras se referían a eventos ocurridos en *Jesudi* aunque no necesariamente de último momento. Esa falta de novedad en la comunicación nos llevó a pensar que era más relevante el canto como composición que el hecho que éste retrataba. Los regalos de parte de *Jesudi* y *Chaidi* eran un reflejo de la distancia a la que estas comunidades se encontraban de las ciudades y de los recursos con que contaban en el monte cercano: de parte de *Jesudi* partían ropa y machetes; de retorno de *Chaidi* venía miel y ají de monte.

Los lazos de clan —si los había— entre remitente y destinatario no eran un dato menor. Si bien los mensajes no eran enviados exclusivamente entre parientes clánicos, cuando esto ocurría se preocupaban por subrayarlo. En el primer viaje de *Jesudi* a *Chaidi* registramos una veintena de mensajes, de los cuales en la mitad se trataba de alguien que lo enviaba a su pariente clánico o bien al cónyuge del mismo. Ello era enunciado en varias grabaciones: “oh mi pariente clánico estas palabras son para ti”. Además de esa declaración directa, solían utilizar con los *iguiosode* la terminología de consanguinidad, aun cuando tales parientes clánicos no tenían ningún lazo genealógico que ellos reconocieran. Los términos elegidos varían según la edad de las personas involucradas. Una mujer llama a alguien de su mismo clan y aproximadamente misma generación *yajabi* ('mi hermano') y a alguien de una generación descendente *yabuji/a* ('hijo/a de mi hermano'). Ello, que es coherente con la regla de exogamia, denota además una cercanía afectiva por la inclusión que implica el llamar a alguien como miembro de la familia consanguínea.

Varios de esos individuos se conocían personalmente, lo que podría inducirnos a pensar que el hecho de ser parientes clánicos era una circunstancia secundaria o anecdótica. Sin embargo, el conocerse personalmente no es un requisito necesario para enviarse noticias y regalos. Un caso servirá como ilustración. *Poro Posijno* mandaba mensajes para *Gachabia Posijno*, mujer que vivía en *Chaidi*. Como de costumbre, le mandaba noticias, cantos, regalos y esperaba lo mismo de vuelta. Respondiendo a un pedido de *Poro*, le llevamos una foto de *Gachabia*. Pudimos saber entonces que era la primera vez que *Poro* veía una imagen de ella. Nunca se habían conocido, pero *Poro* sabía que había en *Chaidi* entre los *ayoreo* salidos del monte en 2004 algunos miembros de su clan y eso le bastaba, pese a nunca haber tenido ningún otro tipo de relación —por ejemplo, coresidencia— para considerarla un sujeto a quien enviar y del que recibir regalos. Del mismo modo otro *ayoreo* de *Jesudi* esperaba recibir regalos de *Gachabia*. En la segunda tanda de mensajes *Poro* decía a *Gachabia* que en *Jesudi* estaba su *iguiosi Mimie* pero que éste no quería hablar a la grabadora porque no había recibido regalos de parte de ella. Sin que hubiera mediado nunca ningún otro tipo de relación —dado que *Gachabia* salió del monte en 2004— era el vínculo clánico lo que movía a *Poro* a enviar regalos y a *Mimie* a molestarse por no recibirlos.

En otros casos había ocurrido además otro tipo de interacción, ya que sí se conocían de otras épocas. Si bien no podemos afirmar allí que el lazo clánico es determinante, sí advertimos que juega un papel importante como lenguaje de familiaridad. Ello es evidente en el uso de la terminología de consanguinidad. Tal lazo se extiende a los afines de los parientes clánicos: se dirigen a ellos como “el cónyuge de mi pariente clánico” (*yiguioto abai*, ‘el marido de mi pariente clánica’). Unos meses después pudimos organizar una visita a *Chaidi* con algunos *ayoreo* de *Jesudi*. Los más interesados en ir eran los adultos y ancianos que habían mandado mensajes. En aquella ocasión el jefe de aquella comunidad señalaba los miembros que había de cada clan “tales son *Posorajnai*, en cuanto a *Chiquenoi* están aquél, aquél y aquél” mostrando una familiaridad preexistente

al tratarlos como grupo, estableciéndolo como un primer criterio de reconocimiento de las personas.

Ese vínculo afectivo particular de los *iguiosode* evidente en la de tristeza de *Echoi* también se expresa en ocasión de una muerte. Según *Sidi Posorajnai*, cuando falleció *Manenacode Posijno* lloraron por ella *Jnumi*, *Bajai*, *Poro* y él, todos *Posorajnai*, porque eran del mismo clan. Es importante sin embargo relativizar tal afirmación de *Sidi* ya que hemos estado presentes en otras ocasiones de gravedad, como enfermedades terminales, y la tristeza y el luto no eran exclusivos de los parientes clánicos. Ello no invalida que *Sidi* haya destacado en primer término el dolor de los *iguiosode*. Lo que sostenemos es que los vínculos afectivos corren por los lazos clánicos aunque no se limiten a ellos. Los lazos clánicos, por su parte, los facilitan, pero no los determinan. Creemos que ello es coherente con la idea de que el vínculo de clan es un lazo preexistente al ejercicio de las obligaciones de solidaridad y que —en su sentido nominal— no se rompe si éstas no se cumplen (ahora bien, cuando sí se cumplen, se trata de un pariente del que se habla con orgullo).

Esta relación entre parientes de clan nos resulta difícil de describir en términos de sustancias compartidas (si pensamos en la idea de *relatedness* aggiornada por Holy o mismo en Carsten señalando que en los *malay* el alimento se transforma en sangre) pero sí es posible sostener que comparten un lazo afectivo que declara esa pertenencia como base de tal vínculo. Ahora bien, para entrar en mayor detalle en los aspectos de la afectividad que trascienden el discurso, exploraremos las relaciones dentro de la comunidad de *Jesudi*.

Los iguiosode de entrecasa

La relación entre *iguiosode* en *Jesudi* no es del mismo tenor que con esos parientes que están lejos y de los que se espera ávidamente escuchar noticias y cantos. La observación de relaciones entre *iguiosode* en la comunidad nos permite, por un lado, advertir que son más distantes que las expresadas a través de los mensajes y, por otro, confirmar que el parentesco clánico está vinculado a la afectividad.

En *Jesudi* pocos de los que son parientes clánicos se hablan diciendo *yiguiosi* ('mi pariente clánico'). El uso de la terminología específica está restringido a las relaciones más cercanas. Así, *Jnumi Posijno* llama “*yiguioto*” a *Poro Posijno* y a su hija *Chugupenatei Posijno*. Ellas son miembros del *ogadi* de *Sidi Posorajnai*, con el que el *ogadi* de los *Dosapei* tiene buenas relaciones —es decir: comparten comida y suelen visitarse a la noche en el fogón. Aunque la relación de *Jnumi* con *Chugupenatei* es en primera instancia de afinidad —*Chugupenatei* es la esposa del hijo menor de *Jnumi*—, en el uso de la terminología el clan tiene prevalencia: estas dos mujeres se llaman entre sí “*yiguioto*”. En algunas ocasiones utilizan inclusive la terminología de consanguinidad (se llaman respetivamente ‘hermana de mi padre’ e ‘hija de mi hermano’).

Los *iguiosode* más distantes socialmente no utilizan entre sí la terminología específica, sino sólo el nombre de pila. No se trata obviamente de que desconozcan ese lazo, ya que consultados al respecto, señalaron a todos sus parientes clánicos de *Jesudi*. Sin embargo, existen ocasiones en que esas relaciones de clan normalmente dejadas de lado son puestas en relieve. Notablemente, en las canciones de luto. En ellas una persona llora cantando diversas líneas que compone en el momento. Si el individuo llorado es del mismo clan que el deudo, este último lo señalará en sus palabras. ¿Cuál es la razón para señalar ese vínculo cuando habitualmente no lo hacen? Ello podría deberse, por una parte, a las convenciones de género de las canciones de luto: en todos los casos que hemos registrado siempre se hace referencia al clan de la persona por la que se llora. Por otro lado, las circunstancias en las que producen esos cantos son de enorme intensidad —tales como enfermedad grave, hambre o muerte—, lo que reaviva los lazos afectivos y lleva, por ende, a destacar la relación clánica de parentesco.

Ya sea de modo habitual —como entre *Jnumi* y *Chugupenatei*— u ocasional —como en los cantos de luto— las relaciones entre parientes clánicos en *Jesudi* nos muestran algo similar a aquello que advertíamos entre *iguiosode* de comunidades distantes: allí donde hay cercanía social (intenso intercambio de alimento) aparece la terminología de clan. Ahora bien, para explicar ello no hay que olvidar que el mundo *ayoreo* no se limita a los parientes clánicos, es decir, a los humanos del mismo clan. Por un lado, podemos preguntarnos ¿quiénes son los humanos que no pertenecen al mismo clan y cómo se relacionan con ellos? y, por otro, ¿qué o quiénes son los no-humanos que pertenecen al mismo clan? Veremos que las respuestas a estas dos preguntas se implican mutuamente.

Las pertenencias clánicas: la relación con los no-humanos del clan

Los *cucherae* ('clanes') no se limitan a los *iguiosode* ('parientes clánicos'). Un *cuchera* no abarca solamente seres humanos, sino también animales, plantas, accidentes geográficos y objetos. Los elementos de un clan que no son humanos se denominan *edopasade*. Influenciados por el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, Lucien Sebag (1965a, 1965b) y Carmen Bernard-Muñoz (1977) han intentado buscar los principios subyacentes que regirían la agrupación de los seres y objetos en siete clanes distintos. Bórmida (1973, 1974, 1975, 1976, 1978-1979a, 1978-1979b) y fundamentalmente Fischermann (1988) han estudiado exhaustivamente los *cucherae* como categorías de pensamiento desde perspectivas muy distintas. El trabajo de estos autores se basa en información de campo tomada en su mayor parte de entrevistas con algunos *ayoreo* que tenían un amplio conocimiento de los *edopasade* y de los muchos relatos de origen de todos los elementos del mundo (Bórmida *ibid.*)¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Uno de ellos es el gran chamán *Samane Etacori* que trabajó con Sebag, Fischermann y Bórmida.

Hemos señalado al principio nuestra frustración al encontrar que en general los *ayoreo* de *Jesudi* no recordaban más de cuatro o cinco pertenencias clánicas. Sin embargo, como decía también Bugos, tal olvido no implicaba que su importancia social fuera menor: "*Today, even though many edopasadie have been forgotten, the kucierane continue to be a central source of social identity*" (1985: 144). ¿De qué manera son la fuente de identidad social y en qué contextos se manifiestan? Esa relevancia sociológica la encontramos en los ámbitos en los que participamos durante nuestro trabajo de campo entre 2008 y 2011. No fue en escenarios de guerra, cura chamánica o daño infligido mediante la palabra donde aprendimos la relevancia de los *edopasade*, sino en la monótona vida doméstica. Para indagar en qué aspectos de la vida cotidiana inciden los *edopasade*, debemos recordar que lo hacen en el marco de las relaciones entre *ogasuode*; entre miembros de una misma unidad residencial.

Este edopasai es mío

Los *edopasade* son mencionados en la bibliografía principal (Bórmida y Califano 1978; Fischermann 1988; Bernard-Muñoz 1977) como "pertenencia clánica". En efecto, la palabra *edopasai* es un sustantivo poseído, es decir, indica el poseedor por la variación de prefijo (Bertinetto 2009)¹⁹⁸. Si queremos comprender qué son los *edopasade* no podemos dejar de lado ese detalle de la posesión. Examinemos qué ocurre al respecto en una unidad residencial. El primer rasgo que se advierte en un *ogadi*, sobre todo a la hora de la comida, es el de un uso colectivo de las cosas, que puede dar la falsa impresión de propiedad colectiva. Al momento de comer, todos usan diversos platos y cucharas que están en la olla. También, si alguien necesita calzarse un momento, tomará algún par de ojotas que esté cerca. Hay un uso ocasional de los mismos objetos por diversas personas. Ahora bien, prestando atención a las cucharas, los platos y las ojotas, puede verse que en ellos están escritos nombres de personas, sus dueños. A pesar de ese uso común, ello no impide que tengan un dueño. Cuando alguien viaja y necesita sus implementos, se los lleva sin duda alguna. La propiedad en este caso no restringe el uso de otros individuos y de hecho estos objetos están a disposición de todos los integrantes del *ogadi*.

La palabra utilizada para señalar esa relación entre un sujeto y un objeto es *-ajne*, por ejemplo "*Pojnangue gajneque bajo*" (lit. '*Pojnangue* [es] su pertenencia el plato'). Según la gramática de Pier Marco Bertinetto *-ajne* significa "*belonging, possession, gift*" y es un sustantivo poseído (tiene prefijo posesivo). También utilizan esa palabra para regalar algo o cuando se convida comida: "*majne*" ('es tuyo'). Ello indica ciertamente un tipo de propiedad: en alguna ocasión en que hemos pasado el tereré (mate frío) diciendo "*majne*" han bromeado argumentando que se llevarían el recipiente a su casa, ya que en ese contexto correspondía más bien decir "*ojni toa*" ('bebe').

¹⁹⁸ Por ejemplo: *yedopasai*: 'mi edopasai'; *bedopasai*: 'tu edopasai'.

Esa misma palabra es la que utilizan para referirse a la relación con los *edopasade*: “*posorajnane ore gajneque yācore*” (lit. ‘los *posorajnane*, su pertenencia, el pecarí’, o bien ‘a los *posorajnane* les pertenece el pecarí’). Los *edopasade* entonces —sean estos objetos, accidentes geográficos o animales— son algo que se posee. La relación con ellos es de pertenencia. ¿Qué significa esta pertenencia en *ayoreo*? Creemos que una primera pista nos la dan los objetos poseídos en el contexto del *ogadi*: objetos que usan todos pero que tienen el nombre de un propietario escrito en ellos. Lo que indica ese nombre escrito es una prioridad de uso, pero no una exclusividad.

En el momento en el que se reúne todo el *ogadi* —el de la comida— hemos presenciado lo que llamamos “peleas del mediodía”. Estas consisten en la jactancia jocosa de los *edopasade*. Un *dosapei* le dice irónicamente a un *etacori* que está comiendo arroz con zapallo: “*¡unejna yedopasai!*” (‘¿es sabroso mi *edopasai*?’) refiriéndose a la cucurbitácea. El *etacori* le contesta entonces que sin el fuego —su *edopasai*— él no podría cocinar. A su vez, el *dosapei* retrucará diciendo que a él no le importa, que él es *dosapei* y que todos los frutos de la época de lluvias le pertenecen y que los *etacorone* son pobres y no tienen nada. El *etacori* insistirá sobre la utilidad o la importancia de otros *edopasade* como el sol, el fuego, el día, etc. La discusión sigue así y puede ocurrir que se agreguen otros individuos de esos dos clanes, o hasta inclusive gente de otro *cucheraí* que quiere indicar que puede tranquilamente abstenerse del zapallo pero que nadie podría estar bien sin agua, ropa o una buena camioneta. Hemos presenciado tales discusiones en distintas ocasiones y suelen tener la misma forma: empieza por alguien que provoca a una persona de otro clan que está haciendo uso de un *edopasai* del primero. Aunque los *edopasade* sean variados el argumento es en el fondo el mismo. Ese argumento presentado en la forma inversa se hizo evidente cuando en un momento de nuestro trabajo de campo querían convencernos de formar parte de un clan: “te conviene ser *posorajnai*, así comés vaca, tomás leche, helado y agua”, “no, no, mejor es ser *dosapei*, que tiene muchos *edopasade*, todos los frutos de la época de lluvias”. Promocionaban en cierto modo sus clanes por el número de sus pertenencias (aunque dijeran que eran muchas, no lograban mencionar más de siete u ocho) o la importancia de uso de ellas.

Esa idea no nos dice nada efectivamente sobre por qué tal animal o planta pertenece a un clan determinado, no nos aporta ninguna idea sobre algún posible principio de clasificación, pero sí nos ayuda a comprender qué hacen los *edopasade* en la vida común de los *ayoreo*. Ocurre que esa idea de uso y permiso está en la noción misma de *edopasai*, como se infiere de una respuesta al preguntar sobre el significado de esa palabra. Al querer explicarnos qué quería decir ese vocablo, *Poró Posijno* dijo: “*yedopasai yodi ga je toque jeti gosi chijna to, ¡ñajne!*” (‘el agua es mi *edopasai* y nadie va a usarlo también, ¡me pertenece!’)¹⁹⁹. Antes que citar una historia de origen que nos explicaría la

¹⁹⁹ Meses antes, sin que lo comprendiéramos hasta el momento de revisar nuestras notas de campo, *Jnani Dosapei* nos había dado la misma explicación en castellano: “el camino es *dosapei*, entonces yo prohíbe usar el camino”. La versión en *ayoreo* de *Poró* nos permite ver más detalles: el prefijo posesivo de

razón por la cual el agua forma parte de los *edopasade* de los *posorajnane*, *Poró* prefirió enfatizar esta idea de pertenencia y prioridad de uso como definitoria del concepto.

Esa pertenencia proviene del tiempo de los Primeros Hombres —los *jnanibajade*— (ello ha sido señalado y minuciosamente investigado por Fischermann y Bórmida) y se asume que todo ente pertenece a uno de los siete clanes. Si bien ellos no han enfatizado este aspecto durante nuestro trabajo de campo, podemos señalar que ya desde la temprana infancia aprenden cuáles son estas pertenencias clánicas y a trazar un vínculo de orgullo con ellas. Hemos visto a las abuelas, encargadas de la crianza de sus nietos, enseñarles a los niños ya desde pequeños cuáles eran sus *edopasade*. La alegre reacción de los pequeños era similar a aquella cuando les regalan un juguete o un chocolate. Una expresión de saciedad al beber agua o comer una fruta es “*¡unejna yedopasai!*” (‘es sabrosa mi pertenencia clánica’) sin que eso dispare una pelea del mediodía. Si bien hay discusiones en torno a qué clan pertenece un nuevo elemento²⁰⁰, el hecho de su pertenencia a alguno de los clanes está fuera de cuestión. Los *ayoreo* nacen en un mundo de siete *cucherae*.

¿Parientes del universo?

¿Qué implica que todos los entes del mundo pertenecen a alguno de los siete *cucherae*? Bórmida y Califano dicen que los *ayoreo* “extienden el parentesco clánico a toda la realidad” (1978: 97). Fischermann, por su parte, sostiene que “[l]os *ayoreode* se entienden como parte de la naturaleza, con que están relacionados por parentesco mediante el sistema de los *edopasade*” (1988: 95). Ambos autores transmiten entonces la idea de que la relación con los *edopasade* es una relación de parentesco, que la relación con las pertenencias clánicas es equivalente a la relación con los *iguiosode* (‘parientes clánicos’). No coincidimos con tal afirmación. Pensamos —y éste es uno de los puntos principales de este artículo— que las relaciones con humanos del clan —*iguiosode*— y con no-humanos del clan —*edopasade*— son fundamentalmente distintas.

La relación con los *iguiosode* —cuando sobrepasa el mero lazo común de origen— es de afecto y reciprocidad. Como hemos mostrado, los *iguiosode* de comunidades distantes se envían comida, cantos, palabras de *Dupade*, regalos y se mantienen al tanto de las novedades de los otros con un marcado tinte afectivo²⁰¹. Es una relación de cuidado mutuo e intercambio entre dos personas. La relación con los *edopasade*, en cambio,

edopasai y el énfasis a través del uso de *-ajnei* (también utilizado para indicar posesión por aposición).

²⁰⁰ Esas discusiones son una buena ocasión para ver cierta idea de contigüidad entre los *edopasade*. Dos ancianos —un hombre *dosapei* y una mujer *posijno*— argumentaban en 15 de septiembre en torno a la pertenencia clánica del tereré: mientras uno decía que era *dosapei* porque había hojas y todo lo que tenía hojas salía en la época de lluvias —*edopasai* de los *dosapei*—, la otra decía que al haber agua, que es pertenencia de los *posorajnane*, entonces era propiedad de estos últimos.

²⁰¹ Según nos han contado, en épocas pasadas de guerra podían ir a defender a sus *iguiosode* arriesgando la vida (ello también ha sido indicado en la literatura antropológica sobre el grupo).

es de propiedad y utilización, sean estos objetos, animales o accidentes geográficos. No se trata de una interacción con un par: los *posorajnane* tienen como *edopasai* al pecarí y la relación con él es de consumo. Lo cazan y —luego de repartirlo— lo comen. No piden permiso a un dueño de animales (como entre los *qom*, Tola 2010a) ni efectúan chamanismo de la comida (como entre los *makuna*, Århem 1996) que implique reenviar el alma de la presa a casa de nacimiento alguna.

¿Significa esto que los no-humanos nunca son pensados como sujetos? La relación de los *ayoreo* con los no-humanos es naturalmente de una gran complejidad y no está exenta de ambigüedades. Si revisamos los mitos recogidos en la literatura (Bórmida 1973, 1974, 1975, 1976, 1978-1979a, 1978-1979b; Bernand-Muñoz 1977; Casalegno 1985; Fischermann 1988), advertimos que la mayoría de los no-humanos —con la notable excepción del jaguar²⁰²— han sido humanos alguna vez. Ahora bien, esas historias siempre están ubicadas en el pasado remoto (indicado por el adverbio *nanique*, 'hace mucho tiempo') y las interacciones con no-humanos en tanto que entidades subjetivas es muy poco frecuente en tiempo presente. Si bien nos han contado anécdotas de ataques de no-humanos, suele tratarse de chamanes que habían ingresado en ellos (es decir que ofician en todo caso de vehículos de un humano que quiere infligir daño)²⁰³. No sostenemos que los no-humanos no son pensados como sujetos en ninguna ocasión. Sin embargo, ello no quita que en tanto que *edopasade* sean concebidos como parte de una relación de uso y consumo. Esa relación con las pertenencias clánicas es fundamental para tejer relaciones con los miembros de la misma unidad residencial, el *ogasui*. Es a través de los *edopasade* —los no-humanos del mismo clan— que se genera un vínculo particular con los *ogasuode* —los humanos que no son del mismo clan.

La relación con los *ogasuode*: esos que están cerca y que no son de mi clan

La vida cotidiana se desarrolla, como hemos mencionado, mayormente en el ámbito del *ogadi*. Allí se constituyen relaciones de comensalidad en la que los lazos genealógicos (la familia extensa) constituyen la base pero no agotan el fenómeno. De la continuidad de los intercambios cotidianos depende la pertenencia a esa unidad. La comida es un importante marcador de las relaciones sociales: cuando *Jnumi* quiso manifestar su rechazo a la nueva esposa de su hijo *Tamocoi*, se negó a aceptar la comida que éste le ofrecía. Un reproche en una discusión puede tomar la forma de "vete a otro lado a ver si te dan de comer". Los lazos afectivos se manifiestan por la vía de la generosidad: los difuntos más llorados son aquellos que daban comida y esa cualidad es remarcada al recordarlos. Al contrario del imperecedero vínculo —sea éste distante o estrecho— entre

²⁰² Al respecto, cf. FISCHERMANN (1988). *Panthera onca* (FELIDAE).

²⁰³ Ello no quita que pueda haber encuentros con sujetos no-humanos de los que no nos hayan hablado (siempre es bueno recordar que la ausencia de evidencia no es evidencia de la ausencia).

parientes clánicos, la relación entre los miembros de un *ogadi* es construida constantemente a partir del compartir el alimento en ese lugar común.

Las pertenencias clánicas de otros son aquello que si uno utiliza es porque hay un permiso implícito, una relación con otra persona. Las peleas del mediodía ponen en evidencia las hipotéticas consecuencias de la negación de ese permiso: sin los *edopasade* de los otros clanes no podrían vivir. Como muchas de sus costumbres, ella también está ejemplificada en una historia antigua que nos han referido: en tiempos de los Primeros Hombres los *ayoreo* intentaron que cada *cucheraí* usara exclusivamente sus propios *edopasade* y, como no podían vivir, decidieron darse permiso unos a otros nuevamente.

Estas bromas se realizan fundamentalmente entre *ogasuode*, entre gente que comparte habitualmente la comida, es decir entre gente que forma parte de un circuito de reciprocidad y comensalidad, gente que depende una de otra. Creemos que ése es el rol fundamental de los *edopasade* en la vida diaria al interior de un *ogadi*: establecer una ideología de la mutua dependencia. Podemos legítimamente preguntarnos si estas ideas sobre los *edopasade* establecen una mutua dependencia real y efectiva. Fischermann (1988: 156) señala que a nivel efectivo todos los *ayoreo* tienen permitido usar las pertenencias clánicas de otros clanes. A decir verdad, no se trata de que hay un intercambio de *edopasade* (los *dosapei* aportan los zapallos, los *etacori* el fuego, etc.). La reciprocidad se genera a nivel pragmático con variados elementos —mayormente comida— entre los miembros de la unidad residencial. Lo que hace este discurso sobre las pertenencias clánicas es reforzar la idea de dependencia en un lenguaje abstracto y pragmático a la vez, que es el lenguaje de las relaciones clánicas. Los *cucheraí* constituyen un modo de hablar de otras cosas que no es ni exclusivamente metafórico ni solamente metonímico. En un canto de agradecimiento se acostumbra decir que los *edopasade* del benefactor son bellos y éste se sentirá emocionado por ello. En un canto de guerra pueden decir "*toto choqui yedopasai*" ('el chanco salvaje macho²⁰⁴ es mi pertenencia clánica') implicando que serán bravos como ese animal²⁰⁵. El mundo es percibido por los *ayoreo* como un lugar lleno de *edopasade* propios y ajenos. Ahí es donde reside el peso simbólico de esas peleas del mediodía que subrayan la importancia de esa dependencia mutua y real en la producción y consumo de alimento.

Conclusión

Buscábamos los clanes en la abstracción de las clasificaciones, en la posibilidad de confeccionar interminables listas de pertenencias clánicas que nos mostraran en su regularidad alguna regla subyacente. La reflexión explícita no aparecía en las res-

²⁰⁴ *Tayassu tajacu* (FISCHERMANN 1988).

²⁰⁵ A tal modo de hablar lo señalan como *chacara dedopasai*, que los *ayoreo* traducen como 'ejemplo' y el diccionario de NTM traduce como "*compare (to)/liken one thing to another (to)*" (HIGHAM et al. 2000: 9).

puestas que nuestras linneanas preguntas esperaban. En cierta manera buscábamos que los *ayoreo* nos dieran los ejemplos de algo que pensábamos de antemano de un modo implícito. Regularidades, inclusiones jerárquicas, ideas claras y distintas eran nuestros velados presupuestos —nuestros ordenados objetivos— en un trabajo de campo que suponíamos exploratorio, pero que realizábamos de un modo deductivo, esperando inocentemente confirmaciones etnográficas. La pobreza de resultados nos obligó a explorar en serio, a abordar el campo más cerca de la inducción, a ver qué pasaba ahí en *Jesudi*. Lo que pasaba era la vida cotidiana, simple y monótona²⁰⁶ y era precisamente ahí donde advertimos que los clanes jugaban un papel.

¿Qué hacen entonces los clanes en el día a día? Creemos que los clanes constituyen una suerte de epistemología de las relaciones —un modo de establecer lazos entre los más variados entes y aspectos de la vida cotidiana— que tiene consecuencias visibles en la vida social *ayorea*.

Con respecto a las relaciones entre humanos del mismo clan, el discurso *ayoreo* nos permite reconocer dos pautas. Por una parte, la de que hay que buscar pareja entre otra gente, no entre la más cercana (hemos destacado la condena social que hay a la endogamia clánica e inclusive las atribuciones de enfermedad que se le llegan a imputar). Por otra, la de que los parientes clánicos —sobre todos los que viven lejos— mantienen lazos que son tanto afectivos como económicos: circulan las palabras y los cantos tanto como los regalos. En un comentario que explica estos dos aspectos aparentemente contrapuestos de la relación entre parientes, *Inumi* nos contaba que de pequeña su padre le decía “no te cases con parientes clánicos, ellos ya te dan comida”. Del modo más sencillo pone en palabras la prohibición del incesto como un modo de establecer alianzas con otros grupos a la vez que señala las obligaciones entre *igiosode*.

Hemos señalado que la fisión, la migración, es una respuesta posible a las tensiones que se pueden generar dentro de una unidad residencial, o bien entre unidades residenciales. La comunidad de *Jesudi* está compuesta por gente que se fue de María Auxiliadora. A su vez, los actuales pobladores son quienes no se fueron a fundar las comunidades *Ogasui*, 2 de enero o 15 de septiembre. Dada esa posibilidad real de estar obligado a irse de *Jesudi*, siempre es conveniente tener algún lugar donde establecerse si la situación llegara a ser insostenible. La estrecha aunque intermitente relación que tejen con personas de otras comunidades —en buen número parientes clánicos— es en cierto modo una manera de mantener alternativas de migración. En este aspecto de los clanes —la cercanía y afectividad entre sus miembros que viven lejos— reside, a nuestro entender, su importancia sociológica. Según Bugos, la prohibición de casarse con primos (cruzados o paralelos) permite —o permitía en 1985— que los *ayoreo* dispongan de parientes genealógicos en diversos grupos. Ello constituía una ventaja, dada la frecuente necesidad de migrar a distintos territorios en busca de recursos. Esta familiaridad entre

²⁰⁶ El aburrimiento del campo es un *cliché* de las monografías, pero no deja de ser cierto que es en ese espacio de las pequeñas diferencias que la “cultura” se vuelve visible (WAGNER 1975).

iguiosode que viven lejos (cuyos lazos concretos de parentesco son intrazables, dada la escasa memoria genealógica) apunta a la misma ventaja: la posibilidad de relaciones de solidaridad en cualquier lado. Dada la movilidad actual de individuos o familias (debido a ofertas de trabajo o a disputas en las diversas comunidades) ello puede tener una validez semejante a la hipótesis de Bugos. Posiblemente este tipo de afecto ocasional es reforzado por la no localización de los clanes, ya que el parentesco de clan hace las veces de una grilla afectiva con desconocidos —o como decíamos, como un primer criterio de selección—, con gente con quien se tiene contacto intermitente. Como hemos advertido, ese afecto —con el intercambio de bienes que implica— es menos frecuente al interior de *Jesudi*, donde se destaca otra relación, la de los coresidentes u *ogasuode*. Entre los miembros de la misma unidad residencial los *edopasade* permiten una puesta en escena de la idea de la mutua dependencia. Un *ogasu* es posiblemente una persona de otro clan, una persona con la se comparten e intercambian alimentos. Allí también los clanes estarán presentes —a través de las pertenencias clánicas— para constituir una relación entre *ayoreo*. Los *ayoreo* nacen siendo miembros de un clan²⁰⁷ que es poseedor de un cierto número de pertenencias. En la vida cotidiana que hemos podido presenciar en nuestro trabajo de campo, los clanes aparecen en numerosas ocasiones. Éstos transmiten claramente al menos dos ideas fundamentales: en primer lugar, que es mejor casarse con gente de afuera, con gente de distinto *cuchera* y, en segundo lugar, que sin esa gente distinta, sin esos otros, no se puede vivir.

²⁰⁷ Por cuestiones de espacio no hemos podido tratar este tema, pero es preciso agregar que existe un modo de adopción clánica por medio del cual una persona pertenece a un segundo clan, sin dejar de ser miembro del primero. En tales casos se genera un fuerte vínculo entre la madre adoptiva y el nuevo *iguiosi*.

El suicidio *wichí* revisado

John H. Palmer*

Hay un fruto que se llama sachasandía
que los adolescentes mujeres y varones usan mucho para suicidarse.
Si se ponen fieros, comen el fruto para quitarse la vida.
Así se mata una mujer a quien la bota el hombre²⁰⁸.

Introducción

El suicidio mediante el consumo del fruto verde de la sachasandía (*CAPPARIDACEAE: Capparis salicifolia*) es un fenómeno que ocurre esporádicamente a lo largo y ancho del territorio *wichí*. Su nivel de intensidad es variable y circunstancial, al igual que la tradición bélica del mismo pueblo—tradición de la cual el suicidio es el equivalente para aquellas personas cuyos agravios no llegan a tener repercusión social.

No se pretende analizar aquí el fenómeno en todas sus dimensiones, sino reexaminar la crisis suicida que afloró, hace unos ochenta años, entre parentelas del

* Dr. en Antropología. Investigador Asociado de la Universidad de Brookes (Inglaterra).

²⁰⁸ *Ichē ha'ā zlai ta ōyokw ohnai, wichí wuj ta zlaiānej. Chi ichē ezi chi fuitsaj, wet yokwe ta tachuma wet zlaiānej. Ozlamezi oyokw tujén ohnai, owen ta wuj wichí ta zlaiānej, atsihna zlutsai, hi' nol mahnsés. Chi ichē atsihna ta hi'no iwom, hāpe t'at ājina mak ta zlaiyen-lēchaya, zlam t'at ta zlaiānej* (Segovia 1998: 28; ortografía modificada y traducción agregada). Para la transcripción de palabras y expresiones en *wichí* presentes en este artículo, remitirse a la “Nota sobre la ortografía” de PALMER (2005: 227-234).

curso medio del río Pilcomayo²⁰⁹. En 1929, los misioneros anglicanos quienes, dos años antes, habían fundado la primera misión establecida en la zona (Misión San Andrés) alertaron sobre “*recurrent attempts at suicide on the part of a number of girls and young women*”. Cuatro años después, informaron sobre una “epidemia de suicidios” en el lugar, en la que se produjeron más de treinta casos en menos de una semana²¹⁰. Alfred Métraux (1943: 206; 1973: 149) que estudió el flagelo en 1939 cita una carta en la cual uno de los misioneros fundadores le contó que podían producirse en un solo día hasta doce intentos de suicidio²¹¹. Cuando estalló la crisis, en 1929, la misión contaba con una población de quinientos residentes (Lunt 2011: 36).

De las doce víctimas que registró, Métraux no estableció con precisión el marco temporal de su incidencia²¹². Según la versión original de su estudio, la información recopilada abarcaba “*the suicidal mania that has flared up on several occasions during the past ten years*” (1943: 200). En la versión reeditada, informa que todos los suicidios ocurrieron “poco antes de mi llegada” (1973: 143). Hay confusión también con respecto al lugar. Primero, Métraux (1943: 201) afirmó que uno de los casos registrados —la única fatalidad femenina— se había producido en otra misión, no identificada. Luego, ubica todos los suicidios en “el poblado” de San Andrés (1973: 143). Fue testigo directo de una tentativa —la de la última de las mujeres listadas abajo— pero la “mayor parte” de su información fue brindada por los misioneros. De estos, reconoció primero el aporte “especial” de “*Dr. Collins[sic] Smith and J. White*” (1943: 200); después declara como su fuente “una entrevista con el misionero” (1973: 143). Se refiere a “indios interrogados” (*ibid.*), pero no aclara si fueron “interrogados” por él o por los misioneros.

Métraux era de la idea de que “en la época en que las sachasandías están maduras, [...] estos frutos son particularmente nocivos” (1973: 148). Por lo tanto, el mes de diciembre “*coincides with the largest number of suicides*” (1943: 200). Efectivamente, los frutos de la sachasandía maduran durante el período que va “desde diciembre a enero o partes de febrero” (Arenas 2003: 184), pero en esa época no son tóxicos: “cuando inmaduros son sumamente tóxicos [...]”. La fruta madura no entraña peligro” (*ibid.*: 269-70). Es decir que el suicidio *wichí* está sujeto a una periodicidad que no depende de la maduración de la sachasandía, sino de su “tiempo de fructificación” y del período de carestía otoñal e invernal, para el cual los *wichí* conservan frutos inmaduros secados que —si

bien son comestibles tras un largo proceso de cocción— son aquéllos a los que, no cocidos, “recurr[e] el suicida” (*ibid.*: 172, 216).

El efecto letal de la sachasandía demora unas horas en producirse, y ocho de los/las doce suicidas fueron salvados/as. Mediante la administración de un emético —“*salt water*” (Métraux 1943: 203)— y/o una inyección de morfina, el misionero Colin Smith, quien “[t]enía una formación médica, aunque no había completado sus exámenes” (Lunt 2011: 42), pudo revertir el desenlace fatal²¹³. Dos varones reincidieron. Uno murió al segundo intento (ver, abajo, el caso de Martín); el otro agonizó “tres veces en la misma semana, y cada vez le salvó la vida el misionero” (Métraux 1973: 145; ver, abajo, el caso de Bertie).

Salvo una mujer de unos cincuenta años —la madre del recién nombrado Martín— las víctimas eran todos/as adolescentes de entre 13 y 17 años. Habida cuenta que hacía doce años desde que llegaron los misioneros, previo a lo cual no había registro —ni indígena ni oficial— de fechas de nacimiento, las edades indicadas se suponen estimativas. De hecho, cuatro se modifican en la segunda versión del artículo. De dos de las víctimas femeninas Métraux sólo refiere que eran “jóvenes”, sin especificar su edad.

Había un predominio femenino mínimo —de seis mujeres contra cinco varones— consonante con la “impresión” misionera de que “la proporción es aproximadamente la misma entre los dos sexos, en todo caso con una ligera mayoría femenina” (1973: 149; cf. 1943: 206)²¹⁴. Donde se detecta una diferencia de género es en la reincidencia, no registrada entre las mujeres. También es notable que cinco de las víctimas —casi la mitad— fueran huérfanas de uno o ambos padres. De ellos, cuatro eran mujeres, con lo cual la proporción de suicidas huérfanas en el grupo femenino supera los dos tercios. La inferencia sería que la orfandad afecta más a las mujeres adolescentes en cuanto a su propensión al suicidio, como también que, no siendo huérfanas, son menos propensas al suicidio que los miembros del grupo masculino equivalente.

A continuación se resumen los once casos adolescentes, divididos por género en dos grupos, cada uno ordenado según la supuesta edad de las víctimas (de menor a mayor). Los casos fatales se indican con el signo tipográfico de la cruz. Entre corchetes se indica el orden en que aparecen en los dos artículos de Métraux.

Suicidas masculinos

Un tal Bertie, adolescente de 14 años [7]. Su padre lo presionaba para que se casara con una pariente lejana de unos 13 años que lo quería como esposo. El joven se re-

²⁰⁹ Sobre el suicidio *wichí*, cf. Barúa (1986: 119-21), Califano y Dasso (1998), Rodríguez Mir (2005: 280-311).

²¹⁰ Ernest Panter, informe de fecha diciembre 1929, en *SOUTH AMERICAN MISSIONARY MAGAZINE*, Abril 1930; Colin Smith, en *SOUTH AMERICAN MISSIONARY MAGAZINE*, Abril 1933.

²¹¹ El trabajo de Métraux se publicó primero en inglés (1943). Luego se editó una versión reelaborada en francés (1967), que fue traducida al castellano (1973). La publicación francesa fue póstuma, habiéndose muerto Métraux, por mano propia, en 1963 (Rivière 2010: 153).

²¹² Según el conteo de Métraux, eran diez casos, pero dos involucraron a parejas, cada una de las cuales computó como un solo caso.

²¹³ Sobre los síntomas clínicos del envenenamiento, cf. Métraux (1943: 200-201; 1973: 148).

²¹⁴ En la introducción a la versión original, Métraux deja constar lo contrario: “el suicidio es tan común entre los hombres como entre las mujeres, tal vez con cierta preponderancia entre los primeros” (1943: 199).

sistió al matrimonio en base a que "*he was still a child*" (1943: 203). Tal fue su renuencia que hizo lo posible para quitarse la vida tres veces en una semana²¹⁵.

Un tal Martín†, de 15 años [9]. Las circunstancias en torno a su (doble) suicidio se cuentan con cierto detalle:

- i) Forma pareja y cambia de humor, "de alegre en sombrío e inquieto" (1973: 146). Cuenta sus dificultades a uno de los misioneros (para quienes trabaja como ayudante de cocina). El misionero le aconseja la separación, pero Martín no puede cumplir con el consejo. Se dice que la joven esposa es una persona "decidida" e, incluso, "violenta" (1973: 146) —"*forceful*" (1943: 204)— y que no permite que Martín se separe de ella.
- ii) En compañía de un hermano, Martín mata la vaca de un colono vecino. Temiendo una "reprimenda" por parte de los misioneros, quienes se enteran del hecho, se envenena con sachasandía. El médico misionero lo rescata.
- iii) Dos o tres días después de su suicidio frustrado, Martín tiene una disputa con su hermano mayor en torno a una distribución de carne (no se aclara si la disputa se vincula con el incidente de la vaca carneada). El hermano lo golpea en la cara. "Humillado y furioso por este ultraje" (1973: 146), Martín va al bosque a envenenarse por segunda vez. Al atardecer, de vuelta en la misión, se despide del misionero —entre suspiros, le toma la mano y le dice adiós— y vuelve a su hogar en lo de sus padres.
- iv) Una nueva esposa, de 14 años, con quien Martín se había casado algunos días antes, se da cuenta de la crisis que él está padeciendo. Ella intenta convencer a su suegro de que llame al médico misionero, pero el suegro sigue durmiendo. Finalmente, la suegra —la madre de Martín— busca ayuda pero, cuando llega el misionero, ya es demasiado tarde.

Un esposo† de (unos) 16 años [3]. Estaba aquejado de querellas con su esposa de 14 años (ver, más adelante, la viuda de 14 años [3]).

Un esposo† de 16 años [8]. Su matrimonio estaba turbado por inconvenientes conyugales ("*difficulties with his young wife*", 1943: 204). No era del lugar —sus parientes se habían incorporado a la misión— pero, a raíz de su disposición alegre, era querido en la comunidad.

Un tal Manuel, huérfano de unos 17 (o 16) años [5]. Se había separado de su primera esposa, una joven embarazada de él, porque ella, supuestamente, era de carácter "áspero" (1973: 144) —"*ill-tempered*" (1943: 202)— y él estaba "cansado de sus continuos reproches" (1973: 144-45). Manuel formó otra pareja, pero la esposa abandonada, "*angry and frustrated*" (1943: 207), los perseguía con insultos y recriminaciones. Su agre-

²¹⁵ Poco después murió el padre de Bertie, con consecuencias discrepantes según las dos versiones del artículo. En el original (Métraux 1943: 203), se desvaneció la presión para que el hijo contrajera el matrimonio requerido por el padre. En la versión posterior, Bertie "tuvo obligación de casarse con la muchacha que le querían imponer" (Métraux 1973: 146). Por lo que sabemos de "la muchacha" (ver, más adelante, el caso de Teresa), la segunda versión es errónea.

sividad deprime a Manuel y a su nueva esposa a tal punto que conjuntamente deciden suicidarse "*to escape the vituperations of the incensed woman*" (1943: 202).

Suicidas femeninas

Teresa, de (más o menos) 13 años de edad [4]. Huérfana de padre, estaba "muy impaciente" ("*extremely anxious*") por encontrar un marido (1973: 144; 1943: 202). Después del suicidio de Bertie, a quien presumía (*ut-supra*), y por falta de alternativa, "*she set out for Espinillo, a village near her camp, hoping to attract the attention of the Argentine settlers there*" (1943: 202)²¹⁶. Intentó suicidarse porque la relación que ella buscaba con un colono fue objetada por su propia familia.

Una viuda de 14 años [3]. Acusada de responsabilidad por el suicidio de su esposo [3], su malestar por la muerte de su marido se profundizó tanatológicamente.

Una huérfana† de (aproximadamente) 16 años [2]. Por su negatividad ejemplar, el caso tiene un resabio mitopoético, como un cuento cautelar. La joven no tenía ni padres ni parientes cercanos en la aldea y se decía que era de mal carácter. No consolidaba ninguna de las relaciones que había tenido con distintos hombres. Después de su suicidio, hubo duelo —una mujer (cuyo parentesco no se precisa) puso sobre sus rodillas la cabeza de la difunta, mientras resonaron, durante un día y una noche, los llantos y lamentos de parientes lejanas. Pero el cuerpo desnudo quedó al descubierto en la "plaza". Allí los perros lo lamían y los niños le arrojaron proyectiles (identificados primero como "*stones*" (1943: 202), luego como "trozos de madera" (1973: 143)). Un misionero insistió en que le dieran sepultura, pero lo único que consiguió fue que los restos se abandonaran, insepultos, en el bosque.

Una tal Ipatsi, huérfana de 17 años [6]. No se llevaba bien con su esposo, de unos 25 años de edad, padre de su hijo. Su único pariente en la misión era una abuela clasificatoria. Salvada, se separó del marido.

Manuela, joven huérfana de edad indeterminada [5]. Fue víctima de hostigamiento por parte de la ex esposa de su cónyuge (Manuel, *ut-supra*). La tentativa de suicidio doble de la que ella fue partícipe, junto con su esposo, se explica como un pacto de complicidad: "Manuela y su marido decidieron envenenarse para escapar al asedio de la irritada esposa" (1973: 145). Cabe decir que, habiendo logrado 'quitar el hombre' (*isoyej hi'no*) a la primera esposa, era de esperar que Manuela fuera el blanco de hostilidad e, incluso, de agresión física de parte de aquélla. Si no fuera por el pacto de complicidad, es impensable que ella, como mujer *wichí*, se sintiera motivada a quitarse la vida por

²¹⁶ No consta que haya habido un *village* criollo, de nombre Espinillo, cerca de la misión.

causa de la agresividad de una contrincante. Métraux mismo constató que la violencia es una expresión característica de la rivalidad femenina: "Las muchachas [...] son capaces de llegar a verdaderos combates cuando disputan el favor de un hombre" (1973: 151)²¹⁷.

La amante adolescente de un hombre casado, padre de dos niños [1]. La joven (de edad indeterminada) convivía con sus padres. Según ellos, el hombre —quien, según la edición, "lived in another village" (1943: 201) o era "del poblado" (1973: 143)— se quedaba muchas veces a dormir con ella. La abuela materna del hombre, por temor a que su nieto abandonase a su propia esposa e hijos, solicita intervención misionera. La joven, por su parte, exige que se le indemnice la terminación de la relación, llegando incluso a "introduc[irse] subrepticamente" (1973: 143) en la casa de su amante para sustraer un cuchillo y otros enseres. En cierto momento, ella va a visitar a unos parientes genealógicamente lejanos. Allí le agarra el sueño y, cuando los parientes quieren mandarla de vuelta a su casa, no la pueden despertar. Llaman al misionero, quien le salva la vida. (La tentativa en cuestión es el único caso cuya responsabilidad se atribuye, tácitamente, al cónyuge masculino, por estar incurso en una relación extramarital).

El enfoque de Métraux: primer abordaje

En la Introducción a su artículo original, Métraux formuló una interpretación "general" de los suicidios registrados, reduciendo su "causa directa" a tres motivos: "despechos amorosos, incompatibilidad de humor entre gente casada y frustración sexual" (1943: 199). En el cuerpo del texto, atribuyó seis de los suicidios (no identificados) a "problemas conyugales" ("*marital maladjustment*") y los demás a disturbios diversos: "miedo a una amonestación" ("*fear*"), "persecución de [parte de] una mujer irascible y malvada" ("*insults*"), "críticas de los vecinos y un sentimiento de vergüenza" ("*criticism by neighbours*") (1973: 151, 1943: 207). Como empirista comprometido (Rivière 2010), Métraux se esforzaba en identificar las circunstancias particulares que hubieran provocado cada suicidio, como casos individuales. Pero el esfuerzo resulta excesivo, porque todos los casos documentados (y no sólo seis de ellos) surgieron en el contexto de problemas conyugales. Todos/as los/as suicidas de la muestra tienen en común el hecho de ser adolescentes cuya nubilidad está en crisis porque se les pretende imponer, impedir o interrumpir la condición de cónyuge. De hecho, Métraux hizo un intento de sintetizar, aduciendo un factor único psicoafectivo —"decepciones amorosas" ("*love affairs*")— que, según "la propia opinión de los indios", causó la "mayor parte" de los suicidios (1973: 148; 1943: 205).

²¹⁷ CALIFANO y DASSO consignan el caso de una pareja suicida en el cual el pacto de complicidad se cambia por una relación homicida: "un homme a forcé sa femme à en manger, parce qu'il était jaloux d'autres hommes. Et la femme en a mangé et ils ont mangé ensemble [...] et tous les deux sont morts" (1998: 11).

Como veremos más adelante, Métraux no limitó su análisis al plano émico, sino que cumplió con el precepto sociológico enunciado por Durkheim en el sentido de que: "las razones que se dan del suicidio o que el suicida se da de sí mismo para explicarse su acto, no son por lo general más que las causas aparentes. [...] En lugar de tratar de resolver estos problemas insolubles de casuística moral, [las investigaciones] deben dedicarse a anotar con más cuidado las concomitancias sociales del suicidio" (1995[1897]: 139). No obstante, las conclusiones a las que llegó —más ciertas premisas en las que se fundó— son pasibles de una reevaluación, inspirada en Rodney Needham (1962).

Como punto de partida, es imprescindible traer a colación la prerrogativa femenina en lo atinente a la conyugalidad. O sea, las mujeres *wichí*, desde que empiezan a ser mujeres, asumen lo que se ha definido como una "agencia matrimonial" consistente en su "activo papel [...] en las relaciones sexuales y la alianza matrimonial" (Gómez C. 2007: 112; cf. 2008: 27). En su calidad de esposas potenciales, son quienes, con o sin directivas de parte de su(s) padre(s) o familiares, protagonizan la formación de toda pareja. Métraux mismo lo constató, precisando que "las muchachas eligen a sus amantes" (1973: 148).

Correlativamente, el hombre *wichí*, desde su adolescencia, se caracteriza por una pasividad tal que, salvo algunas excepciones, está obligado a aceptar la propuesta conyugal que una mujer le haga. Tal es así que, según Jan-Åke Alvarsson (1988: 98): "*Once a boy was selected, he had no chance of immediate escape. If he chose to run away from an aggressive girl, he lost face and became the laughing stock of the village*"²¹⁸. La observación es pertinente con respecto a todos los suicidios masculinos traídos a colación en la muestra de Métraux:

- Martín y Manuel tenían como esposas a mujeres calificadas como reñidas;
- los dos suicidas anónimos tuvieron "querellas" y "dificultades" con sus respectivas esposas;
- Bertie se resistía a un matrimonio que no consentía. Es dable suponer que los cinco varones estaban sujetos a una relación conyugal no querida, pero cuya aceptación era obligatoria por lo vinculante que es la propuesta matrimonial de una mujer *wichí*. Como esposos prescriptos, su única salida era a través del suicidio, fundándose en que sus respectivas esposas carecían de buena voluntad (por ser agresivas, peleadoras, difíciles o atrevidas)²¹⁹. Pero también es factible interpretar la falta de buena voluntad de la que estuvieron acusadas las esposas como un síntoma de que ellas mismas no estaban comprometidas con la relación, por haberla entablado no por decisión propia, sino por mandato de su(s) padre(s) o de algún familiar. O sea, eran matrimonios fallados por ser prescriptivos y, como tales, propios de una relación afinal más que conyugal.

²¹⁸ Cf. FOCK: "*The young man cannot object without losing face*" (1982: 18).

²¹⁹ CALIFANO y DASSO notan "*la fréquence avec laquelle le 'mauvais caractère' des femmes est à l'origine des échecs amoureux*" (1998: 10). Como motivo del suicidio adolescente masculino los *wichí* aducen el haber sido engañado por la pareja (*ibid.*: 9-10, 10-11), lo cual es otra variante del tema de la esposa carente de buena voluntad. Incluso a la huérfana "mitopoética" suicida registrada por Métraux se la acusa de mal carácter. Sobre la doctrina de la buena voluntad *wichí*, cf. PALMER (2005) y BARRA en esta compilación.

En lo atinente a los suicidios femeninos, hemos visto que, según el escritor *wichí* Laureano Segovia, nacido en 1948 en la misma Misión San Andrés, el suicidio típico es aquél cometido por una mujer adolescente abandonada por su pareja: "se mata una mujer a quien la bota el hombre" (ver el epígrafe del presente artículo). Dicha situación se ejemplifica con el caso (mitopoético) registrado por Métraux de la huérfana que quedó siempre frustrada en sus intentos conyugales. Pero, de las demás jóvenes de la muestra, ninguna había sido abandonada. Todas, menos *Ipatsi*, fueron privadas de pareja:

- a la amante del *pater familias* los parientes de éste se lo privaron;
- el segundo matrimonio pretendido por Teresa fue intervenido por sus propios parientes;
- Manuela iba a perder a su esposo por la interferencia de la ex esposa del mismo;
- la joven de 14 años había enviudado por el suicidio de su esposo (anónimo).

En ninguno de los casos se configura el típico abandono de cónyuge, el que implica para los *wichí* suplantar al cónyuge por otro. Lo que tienen en común es una separación forzosa provocada por la intervención de terceros. En los tres primeros casos, las separaciones se debieron a intervenciones proscriptivas. En el caso de la joven viuda, queda planteada *ut-supra* la hipótesis de una intromisión *prescriptiva* en su matrimonio, posible causal indirecta del suicidio del esposo y, consecuentemente, de su propia tentativa.

En el caso de *Ipatsi*, la ruptura de su relación conyugal ocurrió como consecuencia (y no como causa) de su tentativa suicida. Ella estaba incurso en una conyugalidad malograda: "*She and her husband [...] were incongenial and quarreled almost constantly*" (1943: 203); "[a]penas se entendía con su marido" (1973: 145). Siguiendo la tesis de Segovia, se supone que ella ya se daba por rechazada. Sin embargo, por falta de comentarios testimoniales, no se puede ahondar en el motivo —circunstancial o estructural— que la condujera a poner fin a su propia vida física y dejar huérfano a su hijo. El factor suicidogénico parece ser la relación conyugal malograda en sí. Pero la explicación es abstracta desde la perspectiva de las parentelas afectadas porque no establece ninguna responsabilidad por la tentativa de muerte. Es decir, no precisa dónde faltó la buena voluntad *wichí*²²⁰.

Exceptuando el caso de *Ipatsi*, etnográficamente incompleto, los suicidios relatados por Métraux son homogéneos en cuanto evidencian el perjuicio que deriva de la intervención de terceros en la conyugalidad adolescente. Incluso el caso de la huérfana "mitopoética" lo demuestra por omisión, ya que ella personifica al sujeto desprovisto de terceros (parientes). Salvo algunas mujeres plañideras, nadie quiso hacerse cargo de su cadáver: fue abandonado tanto al interior de la comunidad (cuerpo desnudo en la plaza) como al exterior (cuerpo insepulto). Además, recayó sobre ella lo que, para los *wichí*, es la expresión de distanciamiento social máximo. Se la acusó de "mal carácter" (ausencia

²²⁰ Cf. CALIFANO y DASSO: "*lors d'un suicide, il est fréquent que les parents cherchent le responsable ou qu'ils accusent quelqu'un de cette mort*" (1998: 7). Los mismos autores agregan que "*il est pourtant rare que les intéressés en arrivent à prendre des représailles*" (*ibid.*), dejando abierta la posibilidad de que un suicidio llegue a mayores (cf. el caso del suicidio de la madre de *Ohna Kuweneh*, en PALMER 2005: 174).

de buena voluntad), rasgo que, se dijo, perjudicó su nubilidad y culminó en su muerte por mano propia.

Tal como señala Pastor Arenas (2003: 172), la intervención de los padres *wichí* en las relaciones de pareja de sus hijos/as adolescentes es un detonante de suicidio para estos últimos. Guadalupe Barúa da el ejemplo de una pareja cuya relación fue prohibida por los padres de la joven, como consecuencia de lo cual "[a]mbos pensaron en suicidarse" (2007: 105-106). La muestra presentada por Métraux indica que —en aquel lugar y en aquel tiempo— no era únicamente la coerción (prescriptiva o proscriptiva) por parte de los padres la que traía aparejado el peligro de una reacción suicida por parte de los adolescentes núbiles. En términos generales, todo control sobre su nubilidad —que provenga de los padres, de parientes genealógicos o afinales, de contrincantes o del mismo cónyuge (real o potencial)— era potencialmente suicidogénico para los integrantes de aquel grupo etario. Entendido así, el suicidio era la manera en que adolescentes *wichí* se resistían al mandato de su entorno social, percibido como antagónico. Dicho de otra manera, sus muertes simbolizan el conflicto entre un sistema de matrimonio preferencial, por el cual bregaban, y otro sujeto al control social.

Un caso clave

El caso de Martín es distinto pero aglutinante. El entramado de su historia es el más denso de todos —presumiblemente por el contacto directo que tuvo con los misioneros— pero contiene datos problemáticos que a veces más que esclarecer oscurecen las circunstancias que se desencadenaron en su muerte voluntaria. Su primera tentativa suicida surgió en un contexto de "*marital maladjustment*", pero el detonante inmediato, según el relato (Métraux 1973: 151), fue el "miedo" que tenía a la "amonestación" que, como consecuencia de su alegada matanza de una vaca ajena, esperaba de parte del misionero (el mismo que le había recomendado la disolución de su relación conyugal)²²¹.

La subsiguiente secuencia de eventos es inverosímil: según cuenta Métraux, Martín entró en segundas nupcias en el breve lapso de dos o tres días transcurridos entre su primer y segundo acto suicida. No obstante, la anomalía sirve para destacar que, cuando ingirió nuevamente sachasandía —como consecuencia en esa ocasión de una

²²¹ En las dos versiones de su artículo, Métraux narró de distintas maneras el suicidio fracasado. Según la versión original, Martín, sabiendo que el misionero estaría enojado, dejó de trabajar en la cocina y se negó a volver. Acongojado, se envenenó, pero lo salvó el misionero (1943: 204). En la segunda edición, se suprime la ruptura de la relación laboral con los misioneros y se agregan nuevos datos acerca de los momentos finales: el joven "se internó en la maleza", donde el misionero —guiado por un presentimiento— lo buscó y lo encontró "con el tiempo justo para salvarle la vida, obligándole a sufrir el tratamiento usual en tales casos" (1973: 146). Lo milagroso del referido presentimiento de parte del misionero, más el haber logrado ubicar al moribundo "en la maleza", aparentemente sin guía, quita verosimilitud a los retoques que dio Métraux a su reconstrucción de los hechos.

bofetada que, bajo circunstancias poco claras, recibió de parte de un *sibling*— se había borrado su crisis conyugal inicial. En contraste con la pareja anterior, su nueva esposa se mostró atenta. Fue ella quien alertó sobre el estado de riesgo en que Martín se encontraba después de volver a envenenarse.

Entonces, la clave de los suicidios bajo análisis no es la falla estructural de una relación conyugal dañada, ya que aquí inciden relaciones malogradas que tienen un carácter, por un lado, social —aquella que Martín mantenía con sus *wuhui* ('auxiliares protectores') misioneros— y, por el otro, familiar (la de Martín con su hermano). El caso es distintivo en cuanto explicita que el actuar del suicida se atribuye a su miedo (al reto misionero) y a su enojo (por la bofetada fraternal). Desde el punto de vista *wichí*, tanto el miedo como el enojo son estados anímicos sintomáticos de una falla del órgano metafísico (*husék*) donde radica y de donde emana la buena voluntad *wichí*. Esa falla del *husék* —su abandono del cuerpo— la sufren todas las 'víctimas de sachasandía' (*ohna-lāhnai*), sea por causa del temor, del rencor o de la tristeza que sienten²²². La ausencia del *husék* se manifiesta en el 'mal pensamiento' (*tichunayaj ta ishit'a-azloho*) que lleva a los suicidas a excluirse de la sociedad. Carecer de *husék* significa no tener interiorizado el espíritu de la buena voluntad, que, en términos durkheimianos, es el "alma colectiva" *wichí*. Dicho de otra manera, su carencia describe la condición del sujeto en quien se plasma el desfase entre el individuo y la sociedad.

El miedo que tenía Martín a la amonestación del misionero se hace eco en una última variante aducida por Métraux, variante llamativa que consistió en una tendencia suicida entre alumnos de la escuela misional: "los niños, en la escuela misional, [han] intentado envenenarse si el maestro los reprendía. Los casos eran tan frecuentes que se cuidaba de no castigar a los alumnos en la época en que las sachasandías están maduras, momento en que estos frutos son particularmente nocivos" (1973: 148; cf. 1943: 205). Cabe decir de entrada que, si se sospechaban tentativas de suicidio "en la época en que las sachasandías están maduras", se hacía sonar una falsa alarma, justamente porque, tal como se ha dicho, en esa época el fruto no es venenoso. De hecho, no hay indicios de que se haya registrado fatalidad alguna entre el grupo en cuestión. Es más, hay una ausencia total de evidencias concretas, lo cual hace que el referido fenómeno —etnográficamente único— no esté libre de un tinte mitopoiético.

Aun así, representa un caso límite que saca a relucir la esencia del síndrome. En su análisis, Métraux destacó la indulgencia de los padres *wichí*: "Como todos los indios del Chaco, los maticos son padres cariñosos e indulgentes. Dan prueba de la mayor paciencia con sus hijos, y si alguna vez son molestados por su turbulencia, jamás se dejan dominar por la cólera. Todo lo más los reprenden con tono irritado" (1973: 151)²²³. Resaltó así el contraste con la relativa severidad del docente misionero,

²²² Incluso DURKHEIM definió a los suicidas como "voluntades que se abandonan" (1995[1897]: 417).

²²³ Cf. MÉTRAUX: "Children are coddled and are seldom scolded" (1943: 207).

dejando traslucir que los alumnos escolares —niños varones preadolescentes ("young boys")— querían suicidarse por temor a la aparente agresividad del maestro. Como se sabe, la agresión, para los *wichí*, es una disposición que corresponde al estado pre-social. Entonces, es patente que aquel suicidio infantil era una reacción cultural ante lo que se percibía como la negación de un valor fundante del grupo de pertenencia: es decir, la imprescriptibilidad de la buena voluntad de parte de aquellas personas —prójimos, cónyuges, afines corresidentes, protectores— a quienes no debe faltar. Así los niños escolares suicidas ejemplifican aquel contexto colmante evocado por Mario Califano y María Cristina Dasso en donde "*la moindre harmonie, espérée dans et par son entourage, se voit bouleversée*" por "*situations non-harmonieuses dans les noyaux plus proches de cohabitation*", coyuntura que "*devient insupportablement agressive pour l'individu*" (1998: 12). Es la situación evocada por un/a suicida rescatado/a, quien sintió que "el mundo se diera la vuelta" (Métraux 1973: 148).

El enfoque de Métraux: segundo abordaje

Métraux concibió el suicidio *wichí* como una "*institutionalized form of protest*" contra quienes ordinariamente son impunes: es decir, "*members of the in-group*" (1943: 209; cf. 1973: 151, 153). No definió el campo semántico de la categoría *in-group* pero, como se sabe, quienes gozan de impunidad para los *wichí* son los parientes y los corresidentes. En San Andrés corresidían parentelas que normalmente, a los fines afinales, se mantenían separadas. En virtud de su coresidencia misional y de la presencia misionera en sí, las dimensiones del *in-group* impune dentro del cual no cabía la expresión abierta de hostilidades intestinas, se vieron ampliadas. Dicha coyuntura concordaría con la tesis de Métraux sobre el aumento de la tasa de suicidios entre quienes se ven "privados de los medios de desahogo para su agresividad" (1973: 152), si no fuera por el hecho de que ese aumento afectó a un solo grupo de edad —el de los adolescentes.

Como corolario de su teoría del suicidio *wichí* como protesta, Métraux lo equiparó con "un arma" mediante la cual el sujeto "se venga de quien lo ofendió" (1943: 199). Incluso, planteó que el cometido punitivo es explícito, afirmando que los/las suicidas "manifiestan la intención decidida de castigar a la persona contra la cual alimentan un resentimiento" (1973: 151; cf. 1943: 207). El castigo deseado consistía en que el suicida, al "[p]on[er] de manifiesto las causas de su resentimiento [...] expon[e] a la censura pública" a su presunto victimario (1973: 149). La tesis tiene correspondencia con uno de los casos —el del adolescente anónimo cuyo suicidio devino en la muerte por mano propia de su joven viuda. De ella se dice que, en un principio aparentemente "indiferente" ("*unconcerned*") —aunque al rato participó de los lamentos fúnebres— "[s]u carácter se ensombreció" ("*she became depressed*"), al punto de envenenarse luego de ser acusada de responsabilidad por la muerte de su esposo (1943: 202; 1973: 144). Pero se aparta

demasiado de los datos etnográficos si se pretende que esa serie de eventos fuera fruto de la "intención decidida" de quien la desencadenó.

Lo mismo vale con relación al suicidio de la misma viuda. Al respecto, Métraux comentó: "*Although her parents reacted with concern, they seemed less disturbed than her parents-in-law*" (1943: 202)²²⁴. Se infiere que los suegros deudos fueron los autores de las acusaciones vertidas en contra de la eventual víctima y que su desconcierto refleja una demostración de responsabilidad por la tentativa de ella. Se trataría, pues, de una autocensura más que de una censura pública pero, aun así, cumple con el carácter punitivo del suicidio pretendido por Métraux. Sin embargo, atribuir ese efecto sancionatorio a la intencionalidad del sujeto suicida importa una licencia etnográfica indebida porque no cumple con el requisito de que el análisis se adecue a la *Weltanschauung* y "*vision métaphysique du monde*" de los wichí (Califano y Dasso 1998: 1-2). De acuerdo a esa visión, el *husék* póstumo, en su calidad de *ahât* ('alma del muerto'), no precisa la asistencia de medidas como la censura pública o privada para llevar a cabo sus designios²²⁵.

Los demás casos presentados por Métraux ni siquiera insinúan la aplicación de un "castigo" por "censura pública" contra presunto victimario alguno:

- En el caso de la huérfana "mitopoética", las críticas póstumas se dirigieron contra la víctima misma.
- En el caso de Manuel y Manuela, la esposa abandonada (y supuesta victimaria) estuvo lejos de dar señales de ser una persona castigada por comentarios adversos en contra suya. Todo lo contrario, su único interés, después de la tentativa de suicidio de su ex esposo, fue el de seguir castigándolo, mediante la muerte del hijo concebido con él antes de la separación (1943: 203; cf. 1973: 145).
- Después del suicidio (tentativo) de Bertie, su pretendiente (y presunta co-victimaria), Teresa, no tardó en buscar otra pareja.
- El esposo (y presunto victimario) de *Ipatsi* estuvo sentado en la cama donde ella agonizaba, pero "parecía no prestar ninguna atención a lo que estaba sucediendo" (1973: 145)²²⁶. De la referencia no se desprende que pesaba sobre él un "castigo" por medio de la "censura pública" ya que su impasibilidad está culturalmente condicionada.

Quienes son susceptibles de sentirse castigadas —no por censura pública, sino por dolor— son las mujeres pertenecientes al grupo doméstico del suicida. La expresión "profundamente afectada" se aplica a las madres de dos suicidas: Teresa y Martín (1973: 144, 147). En el caso de la madre (viuda) de Teresa, ella formaba parte del

grupo victimario, como uno de los familiares que le proscibieron a Teresa una potencial relación conyugal, pero no consta que esa actuación haya suscitado censura pública. En cuanto a la madre de Martín —"*an old woman of some 50 years, who had grown children and grandchildren*" (1943: 204)— Métraux mismo reconoció que su reacción suicida ante la pérdida de su hijo no se debió a una intencionalidad vengadora, sino a una cuestión simple de "pena" (1973: 151) o "*grief*" (1943: 207). O sea, su suicidio fue una suerte de eutanasia²²⁷.

En el caso de Bertie, su hermana mayor se compadeció de la crisis que él atravesaba (1943: 203). No sólo no tenía ella por qué ser castigada, sino que la compasión que se apoderó de ella —como también de la esposa pretendiente y presunto co-victimario— no se equipara con el estado afectivo de arrepentimiento y/o humillación al que apuntaba Métraux como el castigo supuestamente requerido por todo/a suicida.

Fuera del ámbito doméstico femenino, los parientes masculinos más directos, sea por vía genealógica o afinal, se mantienen imperturbables (ver el esposo de *Ipatsi*, *ut-supra*). Mientras Martín agonizaba, su padre "no había mostrado ninguna emoción" y "no quiso molestar" (1973: 147; cf. 1943: 204). Sin embargo, al día siguiente "tomó su tambor y lo golpeó todo el día" (*ibid.*) expresando así su emotividad a través de un rito de duelo cultural (ver la joven viuda, *ut-supra*). Después, el mismo hombre, frente a la tentativa de su esposa, a quien tenía "gran afecto", "parecía indiferente al drama y no habría, evidentemente, intentado nada para salvarla" (1973: 147-48; cf. 1943: 205).

A nivel social más amplio, un suicidio produce la misma reacción neutra. Con la excepción de las planificadoras, "*no one seemed particularly affected*" (1943: 202); "algunas mujeres [...] asistían al drama con bastante indiferencia" (1973: 145); "no suscitó la menor simpatía por parte de sus allegados" (1973: 146). O sea, por su impacto sobre el medio social afectado, el suicidio adolescente *wichí* no da indicios de lograr los fines queridos por Métraux. Más bien se ve como errada la alegada intención punitiva, ya sea porque no castiga a nadie ya sea porque castiga a quienes no corresponde castigar. Más bien, el peligro que el suicidio acarrea, propio de toda muerte, consiste en la posibilidad de que el *husék* póstumo del finado busque influir sobre el devenir espiritual de algún deudo —sobre todo el cónyuge sobreviviente— quitándole su *husék* para llevarlo al plano metafísico. Por eso, como notó Métraux: "En cuanto a la joven que Martín había desposado después de su divorcio, fue encerrada tras una barrera, en un rincón oscuro de la choza. Su suegra le traía a escondidas alimentos, y cuidaba de que no saliera entrada la noche. Sin estas precauciones, explicaba la mujer, el alma de Martín volvería a buscar a su mujer [...]" (1973: 147). En fin, el suicidio *wichí* no pone en peligro a supuestos victimarios, sino a potenciales co-víctimas.

Cabe remarcar que en sólo tres casos —los de Bertie, Teresa y Martín— se identifican los presuntos victimarios como familiares o prójimos no afinales de la

²²⁴ En la versión revisada, el texto queda empobrecido: "Sus padres no mostraron mucha tristeza por su acción, menos, cosa extraña, que el padre y la madre del difunto marido" (Métraux 1973: 144).

²²⁵ De atenerse a la tesis intencionalista de Métraux, se llegaría a la conclusión (no corroborada) de que la muerte del padre, en el caso de Bertie, fue consecuencia premeditada de la triple tentativa suicida del hijo. Sobre el concepto *wichí* de *ahât*, cf. PALMER (2005: 362, *sub voce* "alma de los muertos").

²²⁶ Cf. Métraux: "[he] seemed sulky and indifferent to her plight" (1943: 203).

²²⁷ Sobre madres *wichí* que se matan tras la pérdida de un hijo, cf. PALMER (2005: 87-88, 174).

víctima, exentos como tales de sanciones resarcitorias. La mayoría de los suicidios se motivaron por conflictos afinales que sí habrían sido pasibles de medidas punitivas (más allá del ámbito misionero) si no fuera que la víctima no estaba en condiciones para implementarlas. Más que a la impunidad de los ofensores, por razones de parentesco o de coresidencia, la impotencia del (o de la) suicida se debía a su propia liminalidad socioestructural. No podía darse el típico *casus belli* porque las víctimas (con la excepción de la madre de Martín) eran adolescentes. Como agravante, casi la mitad eran huérfanos/as de uno o ambos padres (*ut-supra*). La orfandad, para los *wichí*, es una condición 'digna de lástima' (*p'elitsaj*): es decir, signada de indefensión social. Tal lo diagnosticado por Barúa, los suicidas *wichí* están "debilitados por su posición estructural" (2007: 108).

La adolescencia es la etapa de transición en que el individuo empieza a gestionar su transformación del estado de ser presocial al de sujeto social. En términos del paradigma durkheimiano, se presta a una acentuación de las dificultades de la interface entre el individuo y la sociedad porque la flamante autonomía del adolescente (varón o mujer) —adquirida a la par de una disminución de su carácter infantil/pueril dependiente— debe amoldarse a las normas y preceptos de la sociedad adulta. Si esa adaptación se descompensa por la intransigencia de uno de los dos polos —la autonomía adolescente (sinónimo del sistema preferencial) o el control social (sinónimo del sistema coercitivo)— se produce un desajuste que normalmente se resuelve en detrimento de los intereses de la parte menos válida (el individuo adolescente cuyos intereses no son de pleno derecho para su medio social): "Dos fuerzas antagónicas están en presencia. La una viene de la colectividad y trata de apoderarse del individuo; la otra proviene del individuo y rechaza a la precedente. Es cierto que la primera es muy superior a la segunda, puesto que es debida a una combinación de todas las fuerzas particulares" (Durkheim 1995[1897]: 350).

Entendido así, el suicidio adolescente *wichí* dado a conocer por Métraux es sintomático de una falla del proceso de socialización. Tan aguda es la falla que culmina en un acto que, sociológicamente, representa lo que físicamente es: la terminación definitiva de la relación entre el sujeto y la sociedad.

A la luz de Durkheim

Es consabido que Métraux no era discípulo de la escuela sociológica fundada por Émile Durkheim. Sobre el particular, Federico Bossert (2008: 26) precisa:

Es cierto que en varios pasajes de sus escritos tempranos encontramos referencias directas —aunque aisladas y no del todo relevantes— a las enseñanzas de Mauss y la escuela sociológica. Pero en ningún caso, y ni siquiera cuando el tema lo requería, los análisis de Métraux se encolumnaron dogmáticamente tras las teorías

de esa tradición académica. Así, su estudio sobre el suicidio *wichí* se acerca mucho más al tratamiento dado por Malinowski en *Crime and custom* que a la célebre tesis de Durkheim.

Por su parte, Peter Rivière comenta: "*It would be difficult to believe that when he [Métraux] started his main period of fieldwork in the Gran Chaco in the late 1920s, he was not familiar with the most influential works of 'L'année sociologique'. He seems, however, to have found them and any other theoretical formulations irrelevant to his endeavours*" (2010: 159-60). Más allá de referencias sueltas al suicidio como una protesta dirigida hacia un blanco que es "a menudo un grupo" (1973: 149), Métraux se mantuvo consciente o inconscientemente al margen del paradigma teórico que impregna la "célebre tesis" de Durkheim —el de la oposición complementaria del Individuo con respecto a la Sociedad. Sin perjuicio del valor heurístico del paradigma en sí, conviene preguntar si aquella tesis tiene relevancia para la comprensión de la crisis que Métraux dio a conocer entre los *wichí*.

En su estudio del suicidio en países europeos de su tiempo, Durkheim prestó poca atención a su impacto sobre los adolescentes. Descartó a los menores de 15/16 años, afirmando que, entre ellos, "la tendencia al suicidio es muy débil, por el solo hecho de la edad. En Francia, sólo se producen, en este período de la vida, uno o dos suicidios por millón de habitantes" (1995[1897]: 166; cf. *ibid.*: 217)²²⁸. Con respecto al grupo de edad que abarca los 15/16 a los 20/21 años, sacó a relucir —como "ley"— que: "Los matrimonios muy precoces ejercen una influencia agravante en el suicidio, sobre todo en lo que se refiere a los hombres. [...] Todo tiende [...] a probar que los matrimonios prematuros determinan un estado moral cuya acción es nociva, sobre todo en los hombres" (*ibid.*: 174, 176).

Además de que en otro momento Durkheim se contradijo, afirmando que en el mismo grupo de edad "los suicidios de casados son muy raros" (*ibid.*: 181 nota 1), lo tendenciosa que es la calificación de matrimonios en ese rango etario como "muy precoces" y "prematuros" hace que el postulado parezca ser, más que una ley sociológica, la expresión de una *idée reçue* cultural acerca de la edad núbil idónea. Pero después —en una nota al pie— adujo una explicación sociológica, comentando que, entre adolescentes casados, el suicidio "resulta de un exceso de reglamentación" (*ibid.*: 301 nota 1). Se refería a que el matrimonio (entiéndase: formalizado) los convierte en "sujetos cuyo porvenir está implacablemente limitado, cuyas pasiones están violentamente comprimidas por una disciplina opresiva" (*ibid.*). Los asoció, incluso, con esclavos (*ibid.*). Es ineludible la inferencia de que apuntaba al conflicto —al que todavía no se hacía eco el discurso sociológico— entre el matrimonio preferencial y el matrimonio preceptivo²²⁹.

²²⁸ Para el trienio 1889-1891, DURKHEIM registró los "números absolutos" de suicidios entre adolescentes franceses menores de 15 años (1995[1897]: 402, cuadro VI). A pesar de que las cifras registradas no son números absolutos, sino fracciones, indican que, en aquel grupo de edad, ya había "casados" y "viudos".

²²⁹ Utilizo el concepto de *preceptividad* para denotar tanto la prescripción como la proscripción.

Con respecto al suicidio femenino, la complejidad del análisis estadístico que hizo Durkheim —con sus divisiones por estado civil (solteras, casadas, divorciadas, viudas), por maternidad (con/sin hijos) y por grupo de edad— excede los parámetros del presente ensayo, como seguramente excedió los intereses etnográficos de Métraux. Pero dejó sentado un supuesto sociológico que, por su tono didáctico, conviene recalcar: “Si la mujer se mata mucho menos que el hombre, es porque participa mucho menos que él en la vida colectiva; y siente, pues, menos fuertemente su influencia, buena o mala” (*ibid.*: 325). Se infiere que el factor suicidogénico, si no es la vida colectiva en sí, es la influencia “buena o mala” que ejerce. Entonces, sólo hace falta glosar los conceptos del bien y del mal de que se trata para aproximarse a la comprensión del fenómeno del suicidio. En el caso de marras parece corresponder a la pareja binaria Individuo/Sociedad equivalente a su vez a la oposición complementaria entre preferencia y preceptividad.

De acuerdo al análisis de Durkheim, el suicidio adolescente *wichí* sería anómalo. Es así porque, para Durkheim, el suicidio adolescente pertenece al tipo de suicidio “egoísta”, tipo “completamente ignorado” por parte de pueblos no europeos, a los que rotuló indistintamente como “primitivos”, “inferiores” e, incluso, “más groseros” (*ibid.*: 222, 412). Estos últimos conocen únicamente el tipo de suicidio “altruista”. Durkheim explicó la diferencia entre los dos tipos en los siguientes términos: “Puesto que hemos llamado *egoísmo* al estado en que se encuentra el yo cuando vive su vida personal y no obedece más que a sí mismo, la palabra *altruismo* expresa bastante bien el estado contrario, aquél en que el yo no se pertenece, en que se confunde con otra cosa que no es él, en que el polo de su conducta está situado fuera de él, en uno de los grupos de que forma parte” (*ibid.*: 229). En forma sintética, los suicidas egoísta y altruista se distinguen en base al grado de “individuación” que detentan en su relación con la sociedad. Aquél detenta un grado de individuación “excesivo”; este último, “insuficiente” (*ibid.*: 224).

La adjudicación de la modalidad “altruista” a las sociedades no europeas se asienta en dos rasgos que, a criterio de Durkheim, las caracterizan:

- i) Rige “la estrecha subordinación del individuo al grupo” (*ibid.*: 406). El sujeto, “amaestrado en el renunciamento y en una abnegación exclusiva”, está inmerso en un “estado de impersonalidad” a tal punto que “carece de intereses propios” (*ibid.*: 231). La identidad personal se borra —“el individuo [...] tenía [...] una existencia borrosa” (*ibid.*: 368)— pero tampoco la identidad social es muy elaborada: “siendo [...] muy sencilla la vida social, las inclinaciones sociales de los individuos tienen el mismo carácter y, por consiguiente, necesitan poco para estar satisfechas. Encuentran fácilmente fuera su objeto, al que pueden tener apego. A todas partes donde vaya el primitivo, si puede llevar con él sus dioses y su familia, tiene todo lo que reclama su naturaleza social” (*ibid.*: 222).
- ii) Entre los integrantes de los pueblos en cuestión, “la vida es poco respetada” (*ibid.*: 386) porque “se está desde la infancia habituado a no hacer caso de la vida y a despreciar a los que le tienen excesivo apego” (*ibid.*: 231). Por lo tanto, “es inevitable deshacerse de ella con el más ligero pretexto” (*ibid.*, cf. *ibid.*: 406). A modo de ejemplo —el único

referido para las Américas— hizo mención de “los indios de la América del Norte” para quienes “basta una querella conyugal o un impulso de celos para que un hombre o una mujer se maten” (*ibid.*: 230). Adujo el ejemplo para demostrar lo “fútiles” que son “los móviles inmediatos y aparentes” que impulsan el suicidio altruista (*ibid.*). Seguramente fue esa la razón por la cual, si bien no citó ninguna estadística respectiva, Durkheim consideró que, en sociedades altruistas (por así decir), el suicidio —al igual que el homicidio— era “endémico” y “a menudo muy numeros[o]”, si no “demasiado frecuente” (*ibid.*: 398, 386, 43)²³⁰.

No es el objeto aquí sacar a relucir lo etnográficamente inadecuado que resulta ser el análisis, ni tampoco el racismo decimonónico de que se nutre. Lo que interesa es el paradigma teórico de fondo que plantea, de manera inobjetable, que la relación entre el sujeto y su sociedad se descompensa —y se torna suicidogénica— cuando uno de los extremos ejerce una presión desmedida sobre el otro. Si bien el dualismo “egoísta”/“altruista” que Durkheim acuñó en relación con el suicidio es antropológicamente dudoso por los motivos expuestos tiene una semblanza de parentesco con la oposición entre “preferencia” y “prescripción” que tanto interpela el estudio de sistemas de matrimonio (Bossert *et al.* 2012: 48). Esta última dicotomía es un elemento clave para el análisis de la disyuntiva que nos concierne, no porque sirve para oponer a los *wichí*, en calidad de sociedad preferencial o prescriptiva, a otra(s) que sea(n) del signo opuesto, sino porque ambos extremos operan como dinámica dialéctica al interior de su propia sociedad.

Un replanteo analítico

Queda por explicar las “proporciones epidémicas” de la falla del proceso de socialización a que los *wichí* sucumbieron en aquel tiempo y lugar. Cuando Métraux realizó su investigación, hacía menos de tres décadas desde que —con el respaldo de “soldados estacionados en la zona” (Lunt 2011: 36)— empezó la colonización de las tierras *wichí* del curso medio del río Pilcomayo. Además de los colonos criollos, se propagaban enfermedades desconocidas —Métraux (1943: 201) cuenta que a un joven atacado por malaria sus familiares lo trataron como a un suicida. A la vez, las migraciones laborales anuales a los ingenios ya estaban en marcha. En medio de ese contexto convulsionado se instaló el misionero anglicano, fundador en 1927 de la primera misión establecida en la

²³⁰ Los recién mencionados esposos adolescentes suicidas correspondían a un tipo de suicidio *sui generis* que DURKHEIM denominó “fatalista” pero que coincide con el suicidio altruista en cuanto deriva del “carácter inevitable e inflexible de la regla, contra la que nada se puede” (*ibid.*: 301 nota 1). La definición hace acordar aquella que DURKHEIM dio del suicidio altruista como “un procedimiento indiscutible de la disciplina colectiva” (*ibid.*: 406), disciplina consistente en “las reglas que contienen a los individuos” y que tienen una “rigidez inmutable” (*ibid.*). Incluso, equiparó la disciplina altruista a la militar: “[d]e todas las partes que componen nuestras sociedades modernas, el Ejército es, por lo demás, la que recuerda mejor la estructura de las sociedades inferiores” (*ibid.*: 245).

zona. El misionero amortiguaba el impacto de la colonización, pero predicaba una modificación de la cultura indígena.

Para Métraux, el nivel de intensidad "patológico" que el suicidio había alcanzado entre los *wichí* del lugar era consecuencia de "la aculturación forzosa a que han sido sometidos", la cual les habría provocado un "*tædium vitae*" o "escaso interés por vivir" (1973: 150, 151)²³¹. No se detuvo para compatibilizar tal "estado de indiferencia" con el "carácter agresivo" que, como hemos visto, confirió al suicidio *wichí* (1973: 149, 151; cf. 1943: 207). Tampoco condice esa indiferencia con el principio sociológico —de plena vigencia entre los *wichí*— según el cual las agresiones externas conducen a una intensificación de la solidaridad interna. Más allá de esto, lo que interesa es que Métraux identificó, por separado, ambas presencias aculturativas —el colono y el misionero— como factores suicidogénicos. Con respecto al colono, trazó un "cuadro sombrío" de la situación "desesperada" en que los *wichí* estaban sumidos:

[L]os colonos argentinos, cada vez más numerosos, se establecen sobre su territorio desposeyéndolos, molestándolos e incluso recurriendo al asesinato. No solamente estos seminómadas no pueden ya dedicarse, como en el pasado, a recolectar los frutos de la selva, a la caza o a la pesca, sino que además son constantemente despojados de sus bienes. Si, hambrientos, llegan a matar una cabeza de ganado perteneciente a un colono argentino, "comisiones" militares vienen para castigarlos, quemar sus poblados y matarlos si protestan (1973: 150, 151, 153).

En fin, "[p]erseguidos y explotados sin piedad" —"*abused, down-trodden by the whites*"— los *wichí* estaban "sometidos a múltiples vejámenes y humillaciones" (1973: 153; 1943: 200, 208). La colonización llegó, incluso, a ocupar el lugar preeminente en la escala de factores suicidogénicos: "*there is little doubt that if the Mataka in the missions are so prone to take their lives, those who find themselves exposed to hunger and mistreatment will be even more inclined to end their days wilfully*" (1943: 200).

El misionero, por su parte, brindaba una cobertura que aminoraba el trauma de las "*new conditions of life*" que los *wichí*, como pueblo colonizado, experimentaban (1943: 206). Pero le pareció a Métraux que "esta ola de suicidios se [...] intensific[ó] en el momento en que los primeros misioneros ingleses llegaron a la región" (1973: 149). Por lo tanto, planteó la posibilidad de que "este fenómeno social, cuyo carácter patológico es innegable [...] [sea] una consecuencia de la vida en la misión y de la disciplina impuesta a los indios" (1973: 150; cf. 1943: 207). Métraux reconoció el valor humanitario de la obra de los misioneros anglicanos, por ser "los únicos que se interesaban por la suerte de los indios y les daban ayuda y protección" (1973: 150)²³². Reconoció también

que los *wichí* les "dieron buena acogida", si bien esa acogida no estaba exenta de intereses utilitarios: "sacaban algunas ventajas nada despreciables: en principio, el sentimiento de una cierta seguridad; después, la certeza de no morir de hambre en los períodos de escasez, la educación de los niños y, en fin, los cuidados médicos" (1973: 151; cf. 1943: 207). Pero la contracara del papel protector que los misioneros desempeñaban era que se hacían "*largely responsible for the disappearance of the Indian culture*" (1943: 206). A cambio de los beneficios percibidos, los *wichí* "han aceptado renunciar a su género de vida tradicional y a su libertad" (1973: 150). Para Métraux (1943: 199; 1973: 151), habían renunciado a todo lo que daba "cierto sabor a la vida" y "sentido a su existencia", a saber: las borracheras, las danzas, las expediciones guerreras, el *hockey* y el chamanismo. Las actividades abandonadas eran culturalmente trascendentes por ser "las formas sociales que los maticos dan a su agresividad" (1973: 151). Como consecuencia: "En los lugares en que los misioneros han logrado imponer su ley, no existe ya salida para la expresión del odio, incluso de la más simple hostilidad. Podemos preguntarnos si, privados de los medios de desahogo para su agresividad, los indios no sienten la tentación de volverse contra ellos mismos" (1973: 152)²³³. A fin de cuentas, la "manía suicida" ("*suicidal mania*") de los *wichí* habría sido provocada por la disciplina puritana de los misioneros (1943: 207; 1973: 151).

Además de que no cuadra con el postulado acerca de que, fuera de la misión, los *wichí* estuviesen más propensos al suicidio (*ut-supra*), la teoría en sí dista de ser hermética, desde varios ángulos:

i) Los suicidas eran adolescentes y más de la mitad eran adolescentes femeninas. Como tales, bailaban pero, ordinariamente, no se emborrachaban, no jugaban al *hockey*, no participaban de las medidas de fuerza requeridas por la justicia consuetudinaria y no practicaban el chamanismo. O sea, no estaban directamente afectadas por esa obligación de "renunciar a sus valores tradicionales" que, para Métraux, era el factor suicidogénico por excelencia (1973: 153). No hace falta decir que aun menos afectados eran los niños escolares suicidas.

ii) Métraux priorizó su teoría de la agresividad *wichí* en detrimento del principio de la buena voluntad que caracteriza su cultura. Supo apreciar que la agresividad —"reprimida con tanto cuidado en la vida cotidiana" (*ibid.*: 152)— es un antivalor fundamental: "Sienten una profunda aversión hacia los individuos coléricos. *Witsax*, 'violento', es el calificativo con que se designa a aquellos cuya personalidad les resulta antipática" (*ibid.*: 154). Supo apreciar también que "[l]a benevolencia, paciencia y generosidad son las cualidades más celebradas" (*ibid.*). Sin embargo, "[a] pesar de que en la vida diaria no se notan tendencias agresivas, no se puede dudar que haya un estado de agresión latente dentro de la comunidad" (1943: 199).

²³¹ Cf. MÉTRAUX: "culture clash and lack of adjustment to a new world" originan "their indifference, their anxieties and their lack of attachment to life" (1943: 206, 207).

²³² Cf. MÉTRAUX: "The missions are a buffer between the Indians and the ruthless white colonists" (1943: 207).

²³³ Cf. MÉTRAUX: "As a result there is in modern Mataka society no institutionalized means for any person to give vent to his feelings of anger and aggression. Suicide is the only way open to punish the offender" (1943: 208).

A criterio de Métraux (1943: 199; 1973: 152), ese “estado de agresión latente” encontró tradicionalmente “medios de desahogo” a través de la borrachera, el baile, el *hockey*, la guerra y el chamanismo. Pero carece de sustento el planteo de que tales prácticas fuesen expresiones de agresividad:

- Con respecto al baile —“cosa no desagradable en sí misma”, según un fundador de otra misión anglicana, San Patricio, fundada en 1933 (citado en Lunt 2011: 46)— su inclusión por Métraux entre “las formas sociales que los matacos dan a su agresividad” es paradójica. Además, adoptó al respecto una postura ambivalente. Por un lado, se hizo eco de la perspectiva misionera, afirmando que los suicidios “serían particularmente frecuentes después de las danzas nocturnas”, entendidas como causantes de “decepciones amorosas” (1973: 148). Pero, a la vez, sostuvo que la supresión del baile coadyuvó al aumento de la tasa de suicidios. Entonces, si el suicidio ocurría con o sin el baile, no hubo relación causal, ni por comisión ni por omisión, entre uno y otro. De hecho, dicho rito de nubilidad no se menciona en conexión con ninguno de los casos registrados²³⁴.

- Con respecto al chamanismo *wichí*, Métraux lo descartó como un mero “outlet” para “suppressed bad feelings” (1943: 208). En la versión traducida y reelaborada sostuvo: “La brujería [...] permite [...] a los rencores ocultos satisfacerse por medio de actos agresivos pero secretos, que no exponen a sus autores al juicio público” (1973: 152). No es el caso entrar aquí en un debate sobre el carácter del chamanismo *wichí* —el cual se difama reduciéndolo a la “brujería” (“black magic”)— pero, para demostrar la impertinencia del concepto que tenía Métraux, basta con decir que la “hechicería” (1943: 199) sí expone a sus supuestos autores al “juicio público” justamente porque es a través de acusaciones que el fenómeno se da a conocer.

- Con respecto a la belicosidad *wichí*, Métraux la relegó al nivel de un medio institucionalizado para que “aggressive personalities [...] indulge in regular warfare and scalping parties” (1943: 208). Además de ser infundado el supuesto de que el recurso bélico seguía un ritmo de periodicidad “regular”, su caracterización como un vicio peculiar de personalidades agresivas no condice con su inserción como medida punitiva en el sistema de justicia *wichí*.

iii) Tampoco era realista considerar que aquellos aspectos de la cultura *wichí* habían quedado en desuso. Hasta 1938, un año antes de la estadía de Métraux, hubo rebotes periódicos del conflicto violento que había estallado en una fiesta de aloja que se celebró en el lugar en la época de lluvias de 1926/1927, unos meses antes de la llegada de los misioneros²³⁵. Métraux mismo fue explícito en cuanto a que las fiestas de bebida y partidas de *hockey* “no han desaparecido, pero han llegado a ser clandestinas” (1973: 151)²³⁶.

²³⁴ En realidad, los fundadores de Misión San Andrés habían informado (cf. nota 210, *ut-supra*) que los suicidios eran una secuela no de bailes, sino de fiestas de aloja (“drinking feasts”, “native drinking”).

²³⁵ En otra publicación, Métraux se refirió al conflicto como “la última guerra indígena” (1944: 14). Su relato es tan escueto que apenas conserva el esquema mínimo de los hechos (cf. PALMER 2005: 165-68).

²³⁶ Cf. MÉTRAUX: “All the activities that made life worthwhile disappear unless they can secretly play hockey

Cabe decir lo mismo con respecto al chamanismo *wichí*, siempre vigente.

Si no cierra el análisis que hizo Métraux, sigue abierta la pregunta acerca del porqué del afloramiento colectivo de actos suicidas en el contexto esbozado. ¿A qué se debía la sensibilidad exacerbada que hizo que los “problemas conyugales” de los/las adolescentes —si no también el susto de los niños escolares— culminaran en suicidios de proporciones epidémicas? ¿Por qué faltaba la contención social que normalmente obviaba semejante crisis?

En otra área del territorio *wichí*, se ha dicho con respecto al suicidio: “*Avant, ça n'arrivait pas car on faisait attention. S'il s'est passé quelque chose, on commence par chercher un médecin pour se faire soigner. [...] Quand le médecin dit 'je ne peux pas le guérir, la personne se suicide'*” (Califano y Dasso 1998: 10, testimonio *wichí*). Se está marcando así un hito entre el pasado y el presente —aquél, ordenado; éste, signado por el desorden. Tradicionalmente, el suicidio estaba de alguna manera socializado, porque cabía dentro de las pautas culturales de la enfermedad y la curación. El panorama cambia dramáticamente, como lo supo decir Métraux, bajo las “new conditions of life”. Pero Métraux, como acabamos de ver, polarizó la cuestión, responsabilizando al colono o al misionero. Lo que se requiere es un enfoque que combine ambas influencias, tal como se combinaron en las circunstancias a las que los *wichí* se vieron expuestos.

En aquel tiempo, los *wichí* en cuestión transitaban por un camino bifurcado que los tenía tensionados entre, por un lado, la expansividad inducida por las nuevas condiciones socioeconómicas que regían, principalmente, en los ingenios y, por el otro, la contención requerida por su propia cultura, requerimiento reforzado tanto por la situación de riesgo en la que la colonización/militarización de sus tierras los sumía como por la prédica misionera. Con respecto al polo de atracción que representaba el ingenio —no obstante sus connotaciones fatales— el éxodo a aquel ‘sitio de enfermedades’ (*aite-wet*), como se rotula en la cosmología *wichí*, les abría la posibilidad lejana de traspasar los límites socioeconómicos de su propio mundo²³⁷. Podríamos hablar, incluso, de un *cargo cult* zafrero. Al mismo tiempo, en cambio, se promulgaba en el seno de la comunidad lo que Métraux calificó como un “puritanismo [...] con frecuencia excesivo” (1973: 150). Esa confluencia de contracorrientes no hacía más que reproducir —y ensanchar— la brecha propia de la cultura *wichí* entre la presocialidad y la socialidad. La sociedad colona con la que los *wichí* entraban en contacto —portadora, para éstos, de una moralidad signada por la ‘delincuencia’ (*ch'isukyaj/amukweyaf*)— se asociaba con la desmesura presocial. El *Evangelio*, en cambio, significaba la medida social extrema. No es insignificante el hecho de que esa medida extrema fuera asumida por los representantes de la socialidad *wichí*. Métraux remarcó la prohibición de “los muy inocentes y encantadores corros[sic]

or indulge in a drinking bout. This, of course, they quite frequently do” (1943: 207).

²³⁷ BRAUNSTEIN (1983b: 173 nota 1) hace referencia a “l'essor du kytisli” —estado de bienestar psicofísico sobredimensionado— que sobrevino entre los *wichí* como consecuencia de la convergencia social que ocurrió, a nivel inter e intra-étnico, en los ingenios.

infantiles" (*ibid.*), precisando al respecto que "no son los misioneros los que impiden a los niños saltar mientras cantan, sino los mismos indios, quienes, por exceso de celo, han llegado a persuadirse de que todo baile es una abominación" (*ibid.*; cf. 1943: 206).

La muerte masiva de la adolescencia *wichí*, por mano propia, simboliza en forma cruenta la crisis que padecía la cultura *wichí*, sujeta a una agudización del conflicto entre lo presocial y lo social. La sociedad como un todo fue afectada, pero las casualidades ocurrieron entre los adolescentes, porque su nubilidad es el epicentro del conflicto entre la preferencia y la preceptividad. Podemos decir que el síndrome que acosó a los *wichí* de la recién fundada misión corresponde a un momento histórico de transición de un sistema relativamente preceptivo a uno relativamente preferencial. Como toda transición, no se efectuó sin repercutir negativamente en quienes la encarnan —en este caso, los y las adolescentes, carne de cañón de un conflicto cultural del que ni siquiera participaban directamente, si no en calidad de una veleta que indica las presiones sociales prevalecientes.

Consideraciones comparativas

Al ponderar la "propensión al suicidio" por parte de los *wichí*, Métraux observó que era un rasgo cultural peculiar desde el punto de vista étnico: "*Apparently, suicide is a culture trait restricted to the Matakó*" (1943: 207). Los pueblos indígenas vecinos no evidenciaban susceptibilidad a la misma patología, ni tradicionalmente ni bajo las condiciones nuevas aculturativas²³⁸. La observación desafía el planteo de Durkheim según el cual "los grupos sociales de igual entidad y colocados en condiciones de existencia bastante análoga, tienen una cifra de suicidios igual, sin que para ello sea necesario que influyan los unos sobre los otros" (1995[1897]: 122 nota 1). A defecto de esa nivelación

por igualdad de "condiciones de existencia", hay que remitirse a lo que él mismo definió como la "constitución moral" de cada pueblo (*ibid.*: 326) —su "temperamento" o "humor" (*ibid.*: 333)— para dar cuenta de "la especial fisonomía que cada pueblo presenta desde el punto de vista del suicidio" (*ibid.*: 134).

Para Métraux, el auge del suicidio entre los *wichí* fue propiciado por el "clima de pesimismo y de desintegración cultural" que resultó del haber "tenido que renunciar a sus valores tradicionales" (1973: 153; cf. 1943: 209). Pero el argumento no resuelve, sino que replantea el problema comparativo: si los "valores tradicionales" renunciados son las antes mencionadas formas sociales dadas a la agresividad, ¿por qué no fueron afectados sus vecinos *qom*, renombrado pueblo guerrero? Todo indica, al contrario, que lo que desató la ola suicida *wichí* fue la embestida que soportaba su valor tradicional de la no agresividad.

En su reinterpretación del estudio de Métraux, Califano y Dasso proponen que el suicidio *wichí* se debe a la falta de fuerza coercitiva que caracteriza su sistema de organización sociopolítica. Refiriéndose a "*la chefferie du nyát* [cabezante]", precisan acertadamente que "*l'ascendant de l'autorité n'était pas dû à sa capacité d'imposition car il n'était pas prévu qu'un chef puisse forcer ses subordonnés à agir de telle ou telle façon*" (1998: 1). Esa misma falta de intervención compulsiva —igualmente evidente en la relación que los adultos mantienen con los jóvenes— es suicidogénica porque la "*faute d'une limite marquée par la société [...] provoque l'agrandissement de la brèche écartant la société de l'individu*" (*ibid.*: 9, 10). Se trataría, entonces, del tipo de suicidio que Durkheim denominó "anómico", aquél que —a diferencia del suicidio fatalista— surge cuando la sociedad está ausente ante el individuo, cuyas "pasiones [...] quedan sin norma que les regule" (1995[1897]: 278, 301 nota 1). De hecho, la Sociedad, como entidad ideal, está ausente para los *wichí* en el sentido de que —al igual que *Nilataj* (El Inmortal), creador del ser *wichí*— el control social es discreto al punto de ser imperceptible. Los *wichí* prescinden de todo tipo de autoridad coercitiva porque la suplen con la buena voluntad, sistema cultural (coercitivo de por sí) por medio del cual se ejerce el control social. Pero aquel sistema resultó —y resulta— ineficaz para contener los excesos presociales de la sociedad colona, portadora de una cultura preferencialista —egoísta, según la terminología de Durkheim— cuya influencia contagiosa fue lo que debilitó la sociedad *wichí* y provocó su desarticulación.

Los múltiples suicidios que hicieron estragos en la población *wichí* de referencia se hacen eco de la "marea ascendente de las muertes voluntarias" (*ibid.*: 413) que afectó a los países europeos del siglo diecinueve: "En efecto, en menos de cincuenta años, han triplicado, cuadruplicado, hasta quintuplicado, según los países. [...] Es preciso, pues, que nuestra organización social se haya alterado profundamente en el curso de este siglo para haber podido determinar tal aumento en el porcentaje de los suicidios" (*ibid.*: 412). Para Durkheim, la situación se debía a "una conmoción enfermiza que ha podido muy bien desarraigar las instituciones del pasado, sin poner nada en su lugar" (*ibid.*:

²³⁸ Métraux no negó la existencia de la institución del suicidio entre pueblos amerindios de otras áreas. Aludió, en forma imprecisa, a que "[l]os cronistas del siglo XVI nos hablan a menudo del suicidio de los indios" (1973: 142). Refiriéndose a los *kaingang* brasileños de principios del siglo XX, citó seis casos sucedidos durante dos años en que "vivían miserablemente en una reserva" ("*under supervision*"). De los seis suicidios, o tentativas, identificó cuatro vinculados a problemas conyugales: dos mujeres se ahorcaron después de relaciones con el hermano de sus esposos; desavenencias de pareja obtuvieron la misma reacción por parte de una mujer, por un lado, y de un hombre, por otro (1943: 209, 1973: 153, citando a H. H. Maniser, "Les Kaingans de São Paulo", *23rd International Congress of Americanists*, New York, 1928: 760-91). En el ámbito del altiplano boliviano, mencionó haber asistido "a la muerte de una india [*urucipaya*] que se había estrangulado con sus propias manos después de una disputa conyugal" (1973: 153). En la actualidad, está registrado el suicidio entre los *aguaruna* del Amazonas peruano, para quienes se debe siempre —entre los adolescentes varones tanto como entre las mujeres— a la proscripción y no a la prescripción: "tienden a vincular el suicidio masculino con situaciones donde se le niega a un joven el acceso a una esposa potencial [...] cuando una mujer decide que quiere casarse con un hombre en desmedro de los deseos de su padre, es capaz de amenazar con suicidarse si no se le hace caso a su preferencia" (Brown 1986: 317, 321).

413). O sea, la sociedad europea de la época se situaba en una encrucijada que le oponía preferencias modernas a preceptos tradicionales. No fue otro el análisis que el sociólogo francés hizo de una gama de trastornos sociales históricos:

[E]l suicidio [...] se multiplica [...] a medida que [las sociedades] se desintegran. En Grecia, en Roma, aparece desde que la vieja organización de la ciudad vacila y los progresos que allí hace señalan las etapas sucesivas de la decadencia. El mismo hecho se hace notar en el imperio otomano. En Francia, en vísperas de la revolución, la perturbación que minaba a la sociedad como consecuencia de haberse descompuesto el antiguo sistema social, se tradujo en el brusco aumento de suicidios de que nos hablan los autores del tiempo (*ibid.*: 206-207).

Volviendo al mundo *wichí*, su "antiguo sistema social" —el de la buena voluntad, modelo prescriptivo por el solo hecho de ser culturalmente normativo— se veía amenazado por un nuevo contingente preferencial. Desde su punto de vista, lo presocial subvertía lo social, atentando así contra la "constitución moral" de su ser colectivo. Quien se convirtió en víctima expiatoria del conflicto fue la adolescencia —terreno de prueba para la contienda entre la preferencia y el precepto.

Epílogo

Treinta años después, el suicidio *wichí* como fenómeno de proporciones epidémicas es una cosa del pasado. Hacia fines de la década de 1960, un tal Marcelo —"el hombre más viejo de San Andrés"— rememoraba que "antes había casi todas las noches mucha joda, y algunas chicas que se querían casar y se enojaban un poco si no encontraban un joven, por puro juego[sic] se metían en el monte y no aparecían más" (Pagés Larraya 1982, tomo 2: 145).

Estando allí en la estación seca de 1976, se escuchaba de noche un coro de silbidos que emanaban de la oscuridad del bosque circundante. El sonido producido era estridente, como el chillido estival de las cigarras²³⁹. Según explicaron mis huéspedes, lo que se escuchaban eran llamadas que hacían adolescentes —tanto varones como mujeres— para citar a sus amantes a encuentros sexuales premaritales²⁴⁰.

Para esa época, el éxodo a la zafra se había cortado y los misioneros se habían retirado. Privados así de las condiciones interculturales que marcaron la vida de

sus padres y abuelos, los *wichí* estaban sumidos en un punto muerto, desde el punto de vista intercultural. La contienda entre la preceptividad y la preferencia se había resuelto a favor de la permisividad presocial, dramatizada bajo la forma de una eclosión de sexualidad prenupcial adolescente. O sea, la contradicción mortífera que signó los albores de la misión, cuando a la expansividad agrídulce de la colonización se contraponía la contención misionera, se había resuelto siguiendo la vía de menor resistencia, la de la preferencialidad —extremada, al igual que el suicidio de aquellos tiempos, como correlato de la crisis de identidad cultural en que los *wichí* seguían inmersos. Del suicidio inaudible pero visible al desenfreno audible pero invisible...

A los pocos años, a mediados de la década de 1980, la misión fue destruida —sin fatalidades— por efecto de la acción desbordante del río.

²³⁹ Chicharras (CICADIDAE) (nota de las editoras).

²⁴⁰ BRAUNSTEIN (1983b) relata el contacto que tuvo en el lugar cuatro años antes, en 1972, con un joven proveniente de una comunidad arribeña —Lucas Palomo de Pozo Algarrobo— quien entró en el estado "kyutisli" (cf. nota 237) después de haber "établi une relation avec une jeune fille dont l'état samúk lánék [sinónimo de kyutisli] était fort".

La expresión de la *Nostalgia wichí* a través de los *cantos-lamento* de las mujeres

Guadalupe Barúa*

Introducción

La pérdida, en todos sus registros, suele provocar una pena que es tanto física como metafísica, ya que no sólo hiere al cuerpo sino que debilita la sensación de completitud, de confianza y de control sobre la realidad. Entre los *wichí* del Chaco argentino, el dolor (*oitaq*) vulnera lo físico y anida en lo anímico y espiritual. Los vuelve inermes, denuncia la presencia de lo extraño. Tal como expresa Santiago Kovadloff, el dolor “connota siempre lo mismo. Su intensidad denuncia en nosotros la presencia de algo extraño. Vulnera el trato familiar que hasta allí cada cual se dispensaba” (2008: 13).

En este artículo nos interesa indagar sobre las transformaciones que provoca el dolor entre los *wichí* y sobre su relación con lo que he denominado en trabajos anteriores la *nostalgia wichí*. Ésta fue estudiada en algunas de sus manifestaciones, tales como el alejamiento de los ancestros míticos (*pahlalís*), las alteraciones en el mundo familiar y parental y el suicidio²⁴¹. Todos estos comportamientos ocurren sobre un telón de fondo que demuestra un refinado arte en el manejo de las relaciones sociales; lo que el antropólogo inglés John Palmer ha denominado la “buena voluntad *wichí*” (1997, 2005) y que no se hallaría muy distante de “la maestría en la convivialidad” que la antropóloga

* Investigadora del CONICET.

²⁴¹ Sobre el tema, cf. BARÚA (2009a, 2009b, 2009c). Sobre el suicidio *wichí*, cf. PALMER en esta compilación.

Joanna Overing (2000) describió entre los Pueblos amazónicos. Las etnografías de estos y otros autores dan cuenta del modo en que estos grupos se han esforzado en la búsqueda de relaciones pacíficas, agradables y armónicas, oscilando entre la alegría y la pena, el amor y el enojo y, en última instancia, entre la vida y la muerte. Entre los *wichí* dicho balance sólo se logra a través de un adecuado estado del alma (*hések*)²⁴². El apego a las reglas sociales, la idoneidad de la conducta personal y el control de las emociones es lo que Palmer denominó la “metafísica de la buena voluntad” (2005: 25-26). Según nuestra perspectiva, este concepto refiere a que los *wichí* “poseen un arte colectivo que trata con sumo cuidado las relaciones con sus otros en cuanto tienen plena conciencia de su importancia vital y de su fragilidad. Como una compleja danza milenariamente ensayada donde, sin embargo, no hay quién no se distraiga y haga un paso en falso” (Barúa 2007: 8)²⁴³. No obstante, el logro de la misma depende de la debida armonización de los componentes del “alma” que incluye simultáneamente un componente físico (la sangre y la savia que son portadoras de vida), un componente social y otro metafísico. El componente social es el que determina que mientras el *hések* esté presente en el cuerpo —se localiza dentro del corazón, pero también en aquellas partes donde se siente el pulso, siendo responsable de infundir la vida al resto del cuerpo²⁴⁴— la persona *wichí* tendrá control sobre su cuerpo y sus emociones, así como una inclinación amistosa hacia sus semejantes. El componente metafísico —o su aspecto inmaterial— es el que determina que, al desprenderse del cuerpo durante el sueño, el *hések* visite otros mundos (sobre todo en el caso de los chamanes) o bien sea robado, dejando al individuo en un estado catatónico. Es más, poseer *hések* es la única condición para que un ser viviente sea considerado humano al margen de su aspecto corporal.

Sin embargo, el balance entre la vida y la muerte se resuelve indefectiblemente a favor de la muerte que termina devorando a lo viviente. Ello se debe a la condición efímera de todo lo que existe en contraposición con la permanencia de la muerte²⁴⁵. A

²⁴² Volveremos sobre este concepto que se denomina *hések* en el este del territorio *wichí* y *húsek* en el oeste (cf. también PALMER en esta compilación). Para la transcripción de las palabras y expresiones en *wichí* correspondientes a la variante oriental de los *wichí* (conocidos como *wichí bazaneros*), utilizamos los siguientes símbolos fonéticos: k (oclusiva velar), kw (oclusiva labializada velar), y (semiconsonante palatal) y w (semiconsonante velar). Cf. BRAUNSTEIN (1989).

²⁴³ Esta investigación —que se focalizó en el parentesco *wichí* y de allí derivó hacia las formas de sociabilidad, al significado de los nombres personales, a las tensiones entre el deber y el deseo, y finalmente a la llamada nostalgia *wichí*— se realizó en la aldea de Tres Pozos, en el Chaco formoseño, aproximadamente a treinticinco kilómetros al oeste de Las Lomitas en dirección hacia Ingeniero Juárez, entre 1992 y 2009.

²⁴⁴ Indistintamente en el de las personas, animales o plantas asociados a sus ancestros míticos.

²⁴⁵ Esto se debe a la caracterización *wichí* del *hések*. Cuando el niño nace tiene un alma pequeña, débil, oscura. A medida que va creciendo, el *hések* se torna más grande y brillante alcanzando su mayor resplandor cuando el hombre adulto ha llegado al máximo de su potencial. Luego empieza a decrecer y palidecer hasta volverse oscura al momento de morir (DE LOS RÍOS 1976). Podría decirse que el devenir del *hések* es una metáfora lunar. Los muertos nacen a un mundo inverso y allí se quedan eternamente, en el

medida que el tiempo avanza, los humanos (que consisten sobre todo en la *parentela wichí*) con su presencia y su esfuerzo por lograr una convivencia armoniosa buscan mantener un espacio estrictamente humano. Pero son, justamente, la enfermedad y el dolor los que desenmascaran esa pretensión de una armonía inestable y exponen, en efecto, la fragilidad de la vida. En tal sentido, la completitud que poseían los ancestros míticos fue declinando (y continúa mermando) tras cada evento aciago en cuanto todo mal acontecer (en definitiva, el devenir y la historia) implica un empobrecimiento de lo humano.

La nostalgia *wichí* alude a la pérdida de la completitud de la que sí gozan los antepasados míticos. Ésta se conserva sólo en territorios acotados como el ámbito del sueño visionario (*hwisték*) que todos poseen en mayor o menor medida, si bien los chamanes son considerados los grandes soñadores. Por medio de esta clase de sueños, ellos visitan otras dimensiones de la realidad. En tal sentido, los sueños se consideran más verdaderos que la vigilia. También a través del ritual del *yatchep*²⁴⁶ (que marca el inicio de la estación en que madura la algarroba, a principios del verano) se accede al mundo de los ancestros míticos en aquellos lugares en que aún es posible celebrar dicho ritual. Por medio de éste, el tiempo mítico es fugazmente reinstalado, recreando la abundancia de aquellos tiempos y su relación con los ancestros míticos y los habitantes celestes (Barúa 2004: 31).

A diferencia de nuestros trabajos previos, en este artículo nos concentraremos en otra instancia de la nostalgia *wichí*: cuando ella es expresada en los cantos de mujeres. Los cantos han estado siempre presentes en la vida de los *wichí*, especialmente en el chamanismo, las ceremonias iniciáticas y los rituales funerarios. En los trabajos de campo se ha venido indagando sobre los llamados “cantos de ave” (*hwitsaku*) mediante los cuales se produce la comunicación con los antepasados míticos (*pahlalís*). Dicha comunicación es posible en la medida en que los ancestros poseen, en su mayoría, rasgos morfológicos semejantes a los de las aves. Ello fue observado en rituales como el *yatchep* en los que los ancianos solían disfrazarse de aves y, de este modo, reasumían por unos instantes las condiciones de sus ancestros míticos. Estos cantos eran tradicionalmente masculinos. Entre los cantos femeninos se destacaban los cantos de duelo y los *cantos-lamento* que, a diferencia de los cantos míticos masculinos, todavía pueden registrarse entre las mujeres.

lado no visible de la realidad. De allí la condición fugaz del ser viviente.

²⁴⁶ El circuito anual —y la semi-nomadización que inducía— constaba de dos estaciones breves (la primavera y el otoño) y dos extensas (el invierno y el verano). Al comienzo del año, tras el avistamiento de las Pléyades, prosigue la estación del invierno *fuiyetil*. Los meses de julio y agosto suelen caracterizarse por las bajas temperaturas, cuando sopla el viento sur (ÅBERSSON 1993). El único fruto que pueden obtener es el de la tusca (*Acacia aroma*). La estación de las flores *inawop* se desarrolla entre septiembre y octubre y, finalmente la estación de la algarroba (*Prosopis* spp.), conocida como *yatchep* en la zona de Tres Pozos (como *yakyup* en otras) abarca de octubre a enero. En verdad en ésta se incluye la maduración de distintos frutos silvestres como el chañar (octubre-noviembre), y finalmente la algarroba y el mistol (*Ziziphus mistol*) (diciembre y enero). Es también época de mucha miel. El ciclo termina con el otoño en febrero y marzo, estación que se inicia con el florecimiento del quebracho (*cheyup*) (*Schinopsis* spp.).

Nos detendremos en esta última categoría, la de los cantos-lamento, ya que expresa un sentimiento de nostalgia en la vida cotidiana *wichí*. A través de ellos, las mujeres manifiestan su sentimiento de pérdida por sus compañeros, su alejamiento o su añoranza. A lo largo del texto mostraremos que los cantos-lamento femeninos han sido también analizados en otras sociedades indígenas chaqueñas y amazónicas.

Nuestro registro de estos cantos tuvo lugar en Tres Pozos, cerca del poblado criollo de Juan G. Bazán. Esta aldea aún mantiene —aunque desdibujados— aquellos ámbitos en los que se pueden expresar sin tapujos el lamento, la melancolía y aun la alegría, y que se contraponen con el “enmascaramiento cultural” que implica, tal como detalló María Cristina Dasso (1999), el control ritualizado del cuerpo, de la mente y de las emociones a los que están obligados los *wichí* desde que se han ido separando de sus ancestros míticos. Es por ello que en Tres Pozos hemos registrado los cantos-lamento que surgieron espontáneamente mientras recabábamos información sobre el parentesco entre un conjunto de hermanas clasificatorias entre 2004 y 2009. Tradicionalmente, los cantos han tenido como propósito intervenir en el curso de los acontecimientos entre el humano y los seres de la naturaleza, o en la apropiación de algunos de sus dotes, pero también parecen encauzar emociones difíciles de manejar o francamente disruptivas en la vida *wichí*. Tomando como fundamento algunos rasgos notables de los cantos de aves (tan ligados a los ancestros o *pahlalis*) y los cantos mortuorios descritos por el etnomusicólogo argentino Miguel Ángel García (2005), en este artículo rastreamos su continuidad con los cantos-lamento de las mujeres de Tres Pozos.

La Nostalgia *wichí*

El vocablo “nostalgia” forma parte de nuestro acervo intelectual y del habla cotidiana. No obstante, en las lenguas modernas se debió crear una palabra para nombrar este multívoco sentimiento fusionando dos palabras griegas: *nostos* (‘regreso’) y *algeo* (‘pena’ o ‘dolor’). Actualmente, el término ha perdido aquellas connotaciones dramáticas por las que debió ser creado (Starobinski y Kemps 1966). El término nostalgia fue inventado por el médico Johannes Hofer (1688[1934]) para designar a lo que se consideraba una enfermedad de la Europa de aquel entonces y hasta el siglo XX, padecimiento que podía conducir a las personas al fallecimiento. La nostalgia se asociaba sobre todo a la añoranza del terruño (*ibid.*) pero también al sufrimiento intelectual y existencial de los filósofos, de los poetas y de los místicos. En todas sus formas se asociaba al *malaise* o malestar existencial y podía desencadenar el suicidio. La nostalgia fue dejando paulatinamente de tener efecto en el mundo occidental a medida que nuevas corrientes filosóficas, políticas y económicas fueron esmerilando las concepciones tradicionales. De hecho, con el afianzamiento de las corrientes racionalistas, materialistas y economicistas que cimentaron finalmente la sociedad de masas dejó de considerarse a la nostalgia como

una enfermedad o como un malestar existencial propio de las sensibilidades de algunas personas o grupos para pasar a designar una mala adaptación social (*ibid.*).

El término nostalgia no posee un equivalente semántico en el idioma *wichí*. Sólo contamos con una constelación de lexemas que, juntos, parecen poseer un significado equivalente. Dichos términos son *hések itatlin* (‘el alma extraña’), *koijáj* (‘alegría’), *o’kojli* (‘estar contento’), *kyutihli* (‘estado de enamoramiento’), *hwislék* (‘sueños visionarios’) y *tahwilli* (‘cantos-lamento’) expresión que parecería formarse a partir de la raíz del verbo ‘llorar’ (–*tahlín*–). Por último, destacamos *nam chamaj* (‘eventos aciagos’) y, sobre todo, *oitáj* que remite a la pena física, emocional, espiritual, mental, individual y social.

Entre los *wichí*, la nostalgia suele ser entendida en primera instancia como la combinación de los estados previamente mencionados y puede ser mortal aun en la actualidad. Cuando los *wichí* se alejan demasiado de su aldea y no hallan el camino de regreso, cuando el *hések* los abandona, cuando se pierde o se aleja un ser querido, o cuando se ven negados de la aceptación social y afectiva, los *wichí* pueden ser arrastrados hacia la enfermedad y la muerte mediante el suicidio²⁴⁷. Sin embargo, todo ello parece basarse, en última instancia, en una razón existencial: el verse privados del mundo pleno de sus ancestros míticos entre quienes prima el estado de *communitas* y obligados a la *sociabilidad artificiosa* del mundo actual que requiere del enmascaramiento cultural y de la vigilancia constante de las conductas, actos, pensamientos y emociones. En tal sentido, cualquier descuido puede provocar la huida del *hések*, hecho que interrumpe la buena voluntad generando el conflicto y la asocialidad.

Entre los *wichí* la interacción con el mundo actual, al que ellos consideran trastornado por los eventos, las faltas, los descuidos, el mal acontecer, se desliza por carriles extremadamente delicados a tal punto que los comportamientos, los pensamientos y las emociones se delimitan con altísima precisión. La visión *wichí* del mundo originario contrasta marcadamente con la vivencia del mundo actual ya que antiguamente los humanos se caracterizaban por una existencia despreocupada, sin temor y no represiva. En este sentido, el estado de *communitas*, de *comunidad moral* o de *sociabilidad natural* se opone a la “sociabilidad restringida”²⁴⁸ del mundo actual. En este sentido, para que la buena voluntad entre prójimos pueda hacerse efectiva “el egoísmo ha de estar supe-

²⁴⁷ Sobre el tema del suicidio *wichí*, cf. PALMER en esta compilación.

²⁴⁸ En un trabajo anterior (SIFREDI y BARÚA 1987) —en que nos basábamos en los textos anteriores de CORDEU y DE LOS RÍOS (1982) y de BRAUNSTEIN (1983a)— distinguimos a las sociedades chaqueñas en función de su oscilación entre dos polos: la *sociabilidad restringida* a la que se acercarían los *ayoreo* y los *wichí* y la *sociabilidad elaborada* a la que tenderían los *nivaklé*, los *chorote* y los *ishir*. Entre los primeros, primaria lo local y se limitarían las interacciones con los ajenos, mientras que en los segundos habría una mayor disposición al intercambio. La valoración del mundo mítico es diferente también en ambos tipos. En el primero, éste tiene un valor positivo y el inexorable alejamiento del mismo provoca malestar. Mientras que en el segundo, aquel mundo se evalúa como asfixiante. Su alejamiento provoca un grato desafío y resulta novedoso y esperanzador para los humanos actuales (CORDEU 2004; BARÚA 2009a).

ditado al altruismo y la autoexpresión al autocontrol” (Palmer 2005: 110). Esto implica el control de las emociones, las limitaciones del deseo y el comportamiento altamente estereotipado. No obstante, existen ámbitos para la espontaneidad y la libre manifestación de las emociones. En éstos se ubican los cantos.

Refiriéndose a los *achuar* de la Amazonía ecuatoriana, Anne Christine Taylor (1996: 404) señala que cada unidad sociocultural está particularizada con respecto a otras clases de humanos o de poblaciones, por un *stock* propio de apariencias y por una comunidad de comportamientos sociales. Así, cada aldea o conjunto de aldeas interrelacionadas se percibe como una especie. Esto conlleva la necesidad de enfatizar la presencia de una muy concreta barrera entre prójimos y ajenos, aunque ésta constantemente se abra o se cierre dependiendo de las relaciones circunstanciales con los ajenos, sean de la misma etnia o de otras. Entre los *wichí* esta disparidad entre propios y ajenos se refleja en la necesidad de domesticación del yerno al que se considera ignorante de las reglas de convivencia locales, como si fuera un pequeño niño al que el suegro debe socializar, es decir, convertir en un humano completo. Por ello, aun cuando en la actualidad exista un término para designar al yerno (*huayenek*), éste se superpone con la terminología tradicional en la que el yerno es llamado —al menos al principio— nieto (*cheyós*) hallándose, por lo tanto, en un estatus de minoridad con respecto a los hermanos menores de su esposa²⁴⁹.

Tanto en el caso *achuar* como en el *wichí*, la apertura hacia la alteridad es una condición necesaria para enriquecer y sostener su mismidad. Entre los *achuar*, la “lejanía de especie” se concreta en lo que ellos consideran como una disparidad en las reglas de la sexualidad entre el “esposo-ajeno” y la esposa. Para los *wichí*, en cambio, no hay reglas que alcancen para evitar los malos acontecimientos que son propios del devenir, ni para evitar la progresiva deglución del mundo propiamente humano, es decir, *wichí*. Los esfuerzos de reparación son temporarios y limitados. Los conflictos del pasado quedan latentes en la memoria hasta que un suceso desgraciado los vuelva a disparar. En estos tiempos, el esfuerzo por mantener un espacio humanizado implica un profundo pesar y una obcecada resignación.

Si bien siempre existió el mal y la muerte —aun en los tiempos míticos— los ámbitos se encontraban separados. En esos tiempos, los hombres estaban asociados a ciertos animales, especialmente a ciertas aves, y las mujeres lo estaban al ámbito celeste y a las estrellas (Wilbert y Simoneau 1982). Los acontecimientos, fruto del devenir, unieron lo que debía permanecer disjunto²⁵⁰ y dispersaron lo que debía estar unido (la humanidad *wichí*). Hoy en día, en la medida en que los *wichí* han perdido la espontaneidad de los tiempos míticos, ellos restringen la confianza al ámbito de los parientes, más precisamente a los consanguíneos más cercanos, que son los que sostienen la vida cotidiana de la parentela *wichí*. La nostalgia, entonces, estaría manifestando la imposibi-

²⁴⁹ Sobre la terminología *wichí* de parentesco en este área, cf. BRAUNSTEIN (1991) y BARÚA (1995).

²⁵⁰ Separados de lo ajeno y de la muerte (la máxima ajinidad) a la que lo ajeno está potencialmente asociado.

lidad del deseo de alcanzar aquella vida plena que ya no es asequible excepto en aquellos ámbitos reservados de espontaneidad en donde, por ejemplo, pueden surgir los cantos como mecanismos terapéuticos.

De modo semejante, Taylor (1996) señala para los *achuar* esta visión de los propios como una especie y de los semejantes como los verdaderos humanos. La sociedad como especie no puede pensarse más que en el presente, porque el devenir no está legitimado. El único pasado respetable es el del mito que —nos dice la autora— es una representación de la alteridad y no es visto como anterioridad histórica. La historia del contacto —y desde el contacto— está vacía de representación como una interminable y dolorosa transformación, como una serie de eventos. Tal como expresa Taylor, el *malestar* es la figura privilegiada en la historia de estas culturas (*ibid.*: 404). Dasso, por su parte, nos confirma prácticamente lo mismo para los *wichí*. En palabras de esta última: “la sola cultura es la de los *wichí*. El resto es un conjunto de entes que son ‘otros’ de diversas ontologías y que actúan de modo sospechoso, temible y horroroso” (2008: 181).

Asimismo, este tipo de sociabilidad refleja una peculiar concepción de lo humano. Ya no se es lo que se cree ser esencialmente, porque lo distintivamente humano —a lo largo de ese devenir— se ha ido mezclando con la alteridad radical. Esto se acentúa si consideramos que a lo ajeno se le atribuye una maldad intrínseca que los induce a no saber comportarse, como sí saben hacerlo, en cambio, ciertas aves.

En síntesis, la nostalgia *wichí* apela a la continuidad con el mundo mítico e intenta refutar la discontinuidad que se instala con la aparición de los eventos o “malos acontecimientos” que provocan comportamientos altamente ritualizados y una sociabilidad que ha perdido su espontaneidad a causa de su extrema cautela.

El malestar y los cantos

Tal como refiere Philippe Descola (1996 y 1998), entre los seres humanos, algunos animales y ciertas plantas existen tan sólo diferencias de grado más que de naturaleza. Según la sociedad en cuestión, la comunicación entre humanos y no-humanos tiene lugar a través de los sueños, de los cantos o de los alucinógenos. A través de ellos se puede actuar a distancia sobre plantas y animales, así como sobre diversos seres no-humanos. Considerando el plano de las relaciones entre humanos, en el caso de los *achuar*, los cantos, los sueños o los antiguos rituales constituyen mecanismos para la armonía conyugal y para el buen entendimiento entre parientes y vecinos.

Entre los *wichí*, los cantos tampoco faltan en la caza, la recolección, la fabricación de la cerámica o de la aloja (cerveza de algarroba). Es más, su papel ha sido preponderante en los rituales del *yatchep* (cf. García 2005: 88-102). Tanto en el caso *wichí* como en el *achuar*, las “personas completas” son aquellas que encarnan con mayor perfección las reglas sociales y son quienes, a su vez, ejecutan y guían a los demás hacia dicha meta.

Si bien el concepto de humanidad excluye a otros grupos de seres humanos, puede incluir a diversos seres vivientes. Es decir, no se entiende aquí la humanidad como un colectivo que se distingue de otros colectivos como ciertos animales o plantas. Entre los *achuar* algunos seres de la naturaleza respetan reglas matrimoniales idénticas a las de los seres humanos: ciertos espíritus del río, varias especies de caza²⁵¹ y plantas cultivadas como la mandioca²⁵² comparten con los humanos las reglas de la vida social.

Entre los *wichí*, por su parte, cada conjunto de parientes mantiene empatías —la capacidad cognitiva y afectiva de compartir vivencias con otros seres— con algunas especies naturales y con ciertos seres del ámbito celeste. Lo que distingue a los humanos de dichas entidades y astros es la posesión adecuada del *hések*: cuando el *hések* no se halla en “el centro”²⁵³ la persona enferma física, psíquica y socialmente. Recordemos que la presencia del *hések* se manifiesta en los comportamientos adecuados de la buena voluntad y que posee mayor relevancia que una apariencia humana, ya que ésta podría ser una envoltura engañosa que no alberga a una persona, sino a un ser no considerado humano por los *wichí* (Dasso 2008).

Las emociones y parte de la vida de la conciencia son reconocibles, en cierta medida, en los hombres y en otros seres, sobre todo a través del sueño. Por medio de éstos, los chamanes se comunican con estos otros seres. Siguiendo a Descola (1998, 2004), entre los *wichí* también algunos animales y plantas son percibidos como sujetos sociales dotados no solo de instituciones sino también de comportamientos perfectamente simétricos a los de los hombres. La continuidad de *interioridad*²⁵⁴ es, según este autor, un rasgo propio del animismo. Este *continuum* entre ciertos humanos, animales y plantas está respaldado por la mitología *wichí*. Antiguamente no había ríos, sino un árbol lleno de agua, un enorme palo borracho (*Ceiba chodatii*) repleto de pescado. Toda la gente se había instalado en el lugar para pescar. *Tokwaj* (traducido por Palmer como el “tío travieso”) pescaba el dorado²⁵⁵ que era el único pez que se hallaba prohibido. A raíz de su falta, se produjo un rompimiento del árbol cuyas aguas se derramaron y dispersaron hasta formar los ríos (Palmer 2005: 257-268). Entonces las familias de *pahlalis* (‘ancestros míticos’) que poseían mayormente la *fisicalidad* de las aves pero una interioridad humana se vieron obligadas a dispersarse siguiendo las aguadas. Este relato brinda un

primer indicio de la separación de los *pahlalis* que irá acentuándose en tiempos posteriores. Debido al distanciamiento y al surgimiento de las disputas, ellos irán perdiendo parte de su sociabilidad natural que no precisaba reglas, aunque sí estaba limitada por algunas pocas interdicciones. La transgresión de las mismas provoca finalmente la separación de los humanos actuales de sus ancestros míticos que siguen habitando en el mundo celeste. La humanidad actual debió aprender la destreza en el arte de manejar las relaciones sociales a través de una multiplicidad de reglas que se fueron constituyendo para su supervivencia en el mundo.

La relación entre humanos y aves es más explícita en el relato del Gran Incendio registrado por Palmer²⁵⁶ (2005: 268-275) que transcribimos resumido:

Se dice que en los albores de los tiempos apareció en la tierra una gran cantidad de gente proveniente del naciente. Los hombres-fuego no mezquinaban su comida de modo que los prototipos —o sea las especies naturales en su forma humana original— accedían a ésta sin inconvenientes. Pero estaba Hornero²⁵⁷ que era una persona irresponsable que se reía de cualquier cosa. Cuando Hornero soltó una carcajada estridente, los hombres-fuego enfurecieron y les tiraron con brasas que arrancaban de sus propios cuerpos. Se quemó todo el mundo. Hornero murió pero renació como pájaro, no perdió la risa. Su canto repite la carcajada de su ancestro. Sólo se salvó Chuña²⁵⁸ que es muy veloz, pero el fuego le alcanzó la cola y tiene un grito de dolor que es el que se escucha en su canto. Pero de las cenizas resurgieron como pájaros o animales.

Como nos confirma García (2005: 103-104), antiguamente el canto estaba presente en gran parte de la vida cotidiana: en las alianzas matrimoniales, en la pasión amorosa (*kyutisli*)²⁵⁹ y en la seducción, en la celebración del pasaje de la escasez a la abundancia²⁶⁰, en las narraciones míticas, en las expresiones de alegría, en la guerra, en los lamentos por los muertos y, sin duda, en la práctica chamánica. Dichos cantos podían ejecutarse sencillamente cantando o acompañándose de distintos instrumentos como trompas (*talumpa*)²⁶¹, tambores, arcos musicales y flautitas de caña.

²⁵¹ Por ejemplo, los *achuar* conciben que el matrimonio entre los tucanes ocurre con la prima cruzada bilateral igual que entre los seres humanos. Cf. DESCOLA (1996).

²⁵² En los *wichí* son más representativas las plantas silvestres como la algarroba.

²⁵³ *Chuwej* es un término que manifiesta la importancia del centro como la zona sensible que hace girar el resto a su alrededor: ya sea en el medio del cuerpo —diríamos que aquí sería el espacio entre el plexo solar y el corazón—, o el centro de la aldea donde solían ejecutarse los rituales, o bien en la ubicación de la parentela en torno a un centro que es la pareja adulta o anciana alrededor de la cual se van construyendo las viviendas de las familias de sus hijos y de sus nietos.

²⁵⁴ Sobre la definición de *interioridad* y de *fisicalidad* para DESCOLA (2005), cf. la Introducción de este libro.

²⁵⁵ *Salminus brasiliensis* (CHARACIDAE) (nota de las editoras).

²⁵⁶ Sobre la mitología *wichí* existe una abundancia de material que se evidencia desde los primeros cronistas. El libro de WILBERT y SIMONEAU (1982) refleja varias versiones de estos mitos, de diferentes autores y en distintas épocas. Hemos elegido la versión de PALMER (2005) porque es la más clara y porque pueden cotejarse simultáneamente las dos versiones, la *wichí* y la castellana.

²⁵⁷ Nombre vernáculo de un pájaro (FURNARIIDAE: *Furnarius rufus*) (nota de las editoras).

²⁵⁸ Nombre vernáculo de un ave (CARIAMIDAE: *Cariama cristata* y *Chunga burmeisteri*) (nota de las editoras).

²⁵⁹ Sobre el *kyutisli*, cf. PALMER en esta compilación (nota 64 y 67).

²⁶⁰ En la ceremonia del *yatchep* o “fiesta de la algarroba”. Sobre el tema, cf. BARÚA (2004) y, como mencionáramos más arriba en relación a dicha fiesta y a los cantos de ave, cf. GARCÍA (2005).

²⁶¹ Es el *birimbao*, llamado también arpa de boca y que consta de un arco metálico y una lengüeta de acero.

El conocimiento de los cantos es, al igual que los nombres personales, patrimonio exclusivo de una parentela. Antiguamente los cantos eran cedidos por el espíritu que podía proporcionarles el don buscado (fueran éstos espíritus de plantas o animales, o de seres incorpóreos). Entre los *wichí*, los que conocen el nombre del espíritu —por revelación de la teofanía— son quienes pueden manipularlo —mayormente los chamanes— y apropiarse de un don como son los cantos. Su letra suele ser aquello que queda del recuerdo de este intercambio²⁶². El intercambio era extático, es decir, ocurría durante un estado de trance. A través del humo de la cabeza quemada del pajarito, el espíritu del ave revelaba su canto a los humanos. Este proceder es semejante al que tiene lugar durante la adquisición de los nombres personales y los espíritus-compañeros revelados al chamán. Llama la atención que en contextos tan diferentes se manifieste el mismo patrón en los mecanismos de cesión de cantos. Los cantos de aves ocurrían en las ceremonias del *Yatchep* (García 2005). Se ha señalado que ésta era una época en la que confluían el mundo mítico y el mundo cotidiano (Barúa 2004).

En Tres Pozos pudimos observar cómo los ancianos se disfrazaban de distintos tipos de aves de modo semejante a los *pahlalís*. Asimismo, la relación con el mundo celeste y las mujeres míticas o mujeres-estrella es la que asegura la provisión de abundante algarroba, aunque para su maduración se necesitaba de la propiciación de las Pléyades ejercida por un conjunto de chamanes en la estación seca (Barúa 2001, 2004). Algunos autores han coincidido en que las Pléyades son un símbolo de abundancia en otros grupos chaqueños (López 2009) y que la relación con el mundo estelar no se halla rota, como lo atestigua también el descenso de la mujer estrella (Barúa 2009b: 216-17) y la relación habitual con la “serpiente Arco Iris”²⁶³ que es quien venga las transgresiones relacionadas con la sangre.

Precisamente la celebración del *yatchep* requería de un ritual previo en el que los jóvenes iban a cazar aves guiados por un chamán. Cada hombre debía cazar su pájaro predilecto, hacer *charqui*²⁶⁴ con su carne y molerlo. Luego se hacía una masa que se mezclaba con sangre humana que se debía ingerir. Según refiere García (2005: 93) —quien, entre otras cosas, documentó los cantos revelados por diversas aves—, durante la fermentación de la aloja y/o durante su ingestión, los jóvenes cantaban suce-

Según nuestra informante es un arco de metal con lengüeta de alambre y un hilito rojo. El mismo se coloca en la boca y se toca la lengüeta digitalmente.

²⁶² Exactamente como se ha señalado desde la cesión de nombres personales (Barúa 2001) hasta la cesión de poderes por los espíritus en el chamanismo (CALIFANO y DASSO 1999).

²⁶³ Asociada simultáneamente al mundo celeste (en su forma de Arco Iris, y en relación con los fenómenos meteorológicos y las inundaciones) y al mundo ctónico (como serpiente extraordinaria que con sus desplazamientos bajo tierra puede provocar terremotos localizados), su función es castigar las interdicciones de la sangre: el derramamiento de la sangre menstrual, el incesto y el homicidio entre próximos.

²⁶⁴ Voz *quechua* que alude a una forma de preparación de la carne para su conservación durante períodos prolongados.

sivamente los cantos adquiridos la noche anterior, percutiendo un tambor de agua especialmente atado a un tronco de palma (*jwitsek*)²⁶⁵. Los ejecutantes usaban un atuendo del que pendían hojas de hojalata (se cree que antes se usaban pezuñas de ovejas) y al mismo tiempo que percutían hacían sonar la hojalata con las piernas y se pintaban en el pómulos y en el mentón tres círculos rojos inclusivos. García refiere además que los cantos “carecían de texto lingüístico” (*ibid.*) y que se trataba de sílabas aisladas. Por nuestra parte, consideramos al canto como un metatexto en cuanto los *wichí* han dado muestra que pueden inferir a través de algunas de las palabras recibidas el mensaje completo, como ocurre con los nombres personales (Barúa 2001). García insinúa también que quizás los cantos de aves hayan estado asociados a la seducción —lo cual es muy probable— al repetir las instancias del mito donde las mujeres elegían a los mejores cantores según una fórmula que aún la caza de aves y la apropiación de los varones: “lazo, un lazo para enlazar al que tiene linda canción” (2005: 96).

La fiesta de la algarroba constituía un amplio complejo semántico ya que además de la abundancia evocada por las Pléyades y del reencuentro fugaz con los antepasados, el canto de aves enfatizaba la idea de crecimiento y rebrote de la vegetación. Es muy probable que estos cantos repitan episodios míticos, como el canto chamánico de *Tapiat-só* (al que Palmer tradujo como *Icanchu*) quien, tras la desaparición del mundo luego el Gran Incendio, hizo renacer la vegetación con su canto chamánico y así renació la vida en general (Palmer 2005: 275-277). A su vez, tal como refiere el mismo autor, el mito vuelve a enfatizar la relación entre los ancestros míticos y las aves: “nuestro ancestro *Icanchu* era todavía humano. Hoy en día no aparece más como hombre, sino como un pájaro que se ve en los sitios donde se ha hecho un fuego” (*ibid.*: 277).

Cantos de mujeres y nostalgia

Entre los *wichí*, los cantos se enmarcan en el ciclo vital. En un primer momento, el canto chamánico está presente durante la curación del niño cuya alma fue abducida por las estrellas, al mirirlas fijamente. En los adolescentes los silbidos y los cantos parecen asociados a la añoranza de una infancia feliz. En esta etapa su parentela se caracterizaba por ser condescendiente y amorosa y los niños eran favorecidos con una libertad de la que los adolescentes no gozaban (Barúa *et al.* 2008: 24). Si bien en la actualidad la situación de los jóvenes tiende a ser más libre, no es raro encontrarse a un joven con aspecto melancólico, una expresión perpleja, una actitud de disgusto general y un obstinado silencio, queriendo recuperar los sentimientos de su infancia. Algunos de ellos nos han contado sus penas a la largo de estos años.

²⁶⁵ ARECACEAE: *Copernicia alba* (nota de las editoras).

Es sabido que entre los *wichí* la pasión amorosa —que se desencadena preferentemente entre la adolescencia y la juventud— es considerada como una enfermedad (de los Ríos 1978-1979). Ella no es, sin embargo, una enfermedad cualquiera en cuanto conlleva mucho sufrimiento y puede terminar en el suicidio, ya que a veces ni los chamanes pueden curarla. Es en esta etapa de la vida cuando ocurren principalmente los suicidios. En los adultos, la nostalgia se asocia comúnmente a la desorientación. Cuando se han alejado demasiado de la aldea y en su confusión han olvidado el camino de regreso. En estos casos, el chamán ayuda al paciente y le muestra el sendero correcto, ya que de lo contrario podría morir. Esta desorientación que se produce cuando un hombre se aleja demasiado de la aldea es tanto literal como metafórica, debido al profundo arraigo que tienen los *wichí* con su localidad, considerada segura y familiar. Por ello, al abandonarla en soledad y por mucho tiempo se sienten a merced de un mundo temido y hostil. En dichos momentos, han dejado atrás el mundo propio e ingresan a un espacio donde se supone que acecha la muerte. Es por esto que no suele suceder que las personas partan solas de su aldea. Por lo general, se desplazan en grupos y nunca se alejan demasiado, ni suelen retrasarse más de lo debido.

Por otra parte, cabe señalar que las mujeres adultas suelen ser más espontáneas que los hombres en sus vidas cotidianas y que es frecuente observar a las parientas juntas, ya sea en el monte o trabajando en el hogar. Si bien, en términos generales, las mujeres *wichí* son propensas a reír y a hacerse bromas entre ellas, cuando el ser querido se ha ido o ha fallecido, ellas suelen recurrir a los cantos de aves. Hemos registrado los cantos de un par de hermanas de Tres Pozos. Ellos parecían ser una combinación de cantos de aves y de cantos mortuorios. Sin embargo, a diferencia de estos últimos, los cantos de aves las inducen generalmente a sentirse reconfortadas. Cuando se ven abrumadas por la tristeza, por pérdidas o añoranzas de sus esposos o hijos que partieron o fallecieron (“*hések itatlin*” es la expresión que suelen traducir como ‘el alma extraña’), las mujeres recurren a los cantos que obtienen de los pájaros de bellos cantos²⁶⁶. A los fines de obtener el canto, las mujeres matan al pájaro de su interés y le quitan un huesecillo de la cabeza que luego es quemado. A través del humo, ellas mencionan que se les revela el canto de dicha ave. Se utiliza la trompa o *talumpa* (instrumento musical ya mencionado) o directamente la voz.

En la clasificación de las aves, muchas son apreciadas y están asociadas al amor y al hogar. Entre ellas cabe destacar al atajacaminos o dormilón chico (*chiwalkúl*; CAPRIMULGIDAE: *Caprimulgus parvulus*), al caburé (*julit*; STRIGIDAE: *Glaucidium brasilianum* intrínsecamente ligado al amor) al cardenal (*wosatchet liták*; EMBERIZIDAE: *Paroaria coronata*), al carpintero de copete rojo (*siwok*; PICIDAE, se han identificado cuatro especies que coinciden con este pajarito tan importante en la mitología *wichí*, por su malogrado matrimonio con la hija de Sol), a la espátula rosada (*niletsáj*; THRESKIORNITHIDAE: *Platalea ajaja*), al Juan

²⁶⁶ Los cantos de ave de las mujeres se diferencian de los cantos de aves masculinos que buscan la obtención de un don, una visión o un espíritu-compañero, y de los cantos típicamente chamánicos.

chiviro (*wejché tsetáj*; VIREONIDAE: *Cyclarhis gujanensis*), a la palomita (*chilaié*; COLUMBIDAE: *Columbina picur*). El ave que más se distingue por su bello canto es, para los *wichí*, el zorzal (*letsení*; TURDIDAE: *Turdus rufigenis*).

Otros pájaros son despreciados por ser considerados mujeriegos como el chajá (*chohók*; ANHIMIDAE: *Chauna torquata*). También se evitan las aves percibidas como agoreras o de mala suerte como el bicho feo (*witsojót*; TYRANNIDAE: *Pitangus sulphuratus*). Otras especies son directamente evitadas y temidas por estar asociadas a la muerte como el chiricote (*wotkák*; RALLIDAE: *Aramides cajanea*), el lechuzón negro (*chestaj*; STRIGIDAE: *Asio stygius*), el picapalos (*wikwik*; DENDROCOLAPTIDAE) o el pirincho (*hotsení*; CUCULIDAE: *Guira guira*)²⁶⁷.

Las descripciones que nos brindaron las mujeres durante el momento de ejecución del canto fueron notablemente visuales. En una oportunidad, una hermana cantaba lo que le fue revelado mientras la otra no sólo traducía sino que completaba la frase en *wichí*. De hecho, al igual que sucede con los nombres *wichí*, el canto revelado es semejante a una elipsis ya que en él están presentes tan sólo partes de las palabras. Esto es lo que ha hecho creer a algunos autores que las canciones carecen de texto. Las palabras de la mujer que describía el canto referían lo siguiente: “Planea, ahora está bebiendo agua”. Cuando se trataba de un Martín pescador (*kajtet*; ALCEDINIDAE), ella decía “da giros en busca de peces, atrapa y vuelve a casa”. Y si se refería a un cuervo (*setwú*; CATHARTIDAE: *Coragyps atratus*), la expresión usada por ella fue “avista a una vaca muerta, planea y se acerca a sus huesos”.

Posteriormente, con la mujer que describía los cantos consensuamos una traducción al castellano dado que la que cantaba no habla castellano. El canto grabado pareciera ser ininteligible. Sin embargo, a través de la explicación de la hermana de la cantante, el mismo se nos volvió comprensible. Por otra parte, si bien la revelación de cada canto es individual, las mujeres comparten sus cantos con sus parientas más cercanas. Debido a ello, el conocimiento de determinado canto, como el de un nombre personal, se restringe sólo a la propia parentela. Es por ello que cada parentela *wichí* posee su propio repertorio de cantos y nombres.

Las mujeres sólo eligen los cantos de pájaros que poseen, a su entender, una vida agradable ya que a través de los mismos, ellas experimentarán lo que el ave experimenta. En cuanto se trata de un tipo de canto mediante el cual entran en trance, las mujeres advierten que su voz se vuelve de un tono muy agudo. Es normal en otros ámbitos *wichí*, como en el chamanismo, que ciertas inflexiones de la voz indiquen que la persona se halla en un estado de trance. En este caso, las mujeres aseguran ver al pájaro cuando despliega sus alas para regresar a su nido y darles la comida a sus pichones. En este punto, las dos mujeres —luego de la tensión de la pena que se expresa en el canto—

²⁶⁷ Para más precisiones, cf. MARTÍNEZ CROVETTO (1995). Las identificaciones científicas de animales y plantas han sido introducidas por las editoras.

demonstraron su alegría y estallaron en risas²⁶⁸. Ahora bien, si el canto-lamento es un canto triste que en su final libera la risa, es pertinente ahondar entonces en el papel que desempeña ésta entre los *wichí*. En varios trabajos, propios y ajenos, se ha mencionado la importancia del reír en una sociedad que controla sus emociones. En ambos sexos y en todos los grupos de edad, lo que llama su atención son las conductas atípicas de los animales o las formas caprichosas de la naturaleza. A su vez, estos rasgos o conductas son los que quedan registrados en sus topónimos²⁶⁹. Aun en estos casos, los *wichí* evocan cierta tristeza porque dichos lugares o entidades son la prueba palpable de que hasta los organismos vegetales están sujetos a corrupción, confirmando así una concepción pesimista en la que domina la idea de que habitan, como enuncia Palmer, un “cosmos en crisis” (2005: 75).

No obstante, en la vida cotidiana existen muchos momentos en que surge la risa. Ello lo he comprobado sobre todo cuando un grupo de mujeres sale a recolectar en el verano. Cualquier traspie de alguien del grupo provoca la risa general. Asimismo, cuando observan detenidamente a los animales domesticados en la actualidad, cualquier conducta atípica de éstos los hace reír a carcajadas. Como bien señala Dan Rosengren (2010), existen ámbitos adecuados para la risa. En estos casos ese “reír con el otro” es una forma de compartir, de celebrar la convivencia. Implica que entre las personas existe una atmósfera amistosa donde reina la confianza. “Reírse de otro” señala justamente lo contrario, allí está agazapado el conflicto y una posible ruptura social. Esta función ha sido señalada en algunas clases de nombres y de apodos que refieren a la maldad, a la hosquedad o a la tontera de la persona referida. De llegar a oídos del aludido o de algún miembro de su parentela, este hecho puede convertirse en una señal de cesura de la alianza (Barúa 2001). Es por ello que los *wichí* suelen ser extremadamente cautelosos cuando hablan frente a otros.

Otra forma de risa que puede traer la desgracia es aquella que no se puede contener en ambientes peligrosos, como en el relato mítico del Gran Incendio en donde Hornero no puede dejar de reír al ver las particularidades de los hombres-fuego. De hecho, el lazo con el ancestro mítico nunca se ha roto: “Nosotros decimos que los animales que cazamos son prototipos metamorfoseados” (Palmer 2005: 274). Es más, esta característica se traspasa desde el prototipo (el ancestro mítico) hacia el pajarito actual, como en el caso de Hornero: “cuando se posa en un árbol y canta, su canto repite la carcajada de su ancestro” (*ibid.*: 273).

Tal como afirma Rosengren (2010), la risa es producida por algo absurdo o paradójico. Puede tener un rol terapéutico en el reír con otros²⁷⁰ o, por el contrario, un rol

²⁶⁸ Sobre el tema de la risa en sociedades amerindias, cf. OVERING (2000) y ROSENGREN (2010).

²⁶⁹ Como, por ejemplo, “Cuello torcido de Yuchán, Quebracho Blanco Agachado, Palo Cruz Agachado, Quiste de Quebracho Colorado” (PALMER 2006: 75).

²⁷⁰ ROSENGREN amplía: “*Laughing together thus contributes to the generation of conviviality and, at the same time, it is an acknowledgement of the social harmony that brings together those who share in these*

desestabilizador cuando se ríe de otros, o cuando se lo hace en un ámbito inapropiado (*ibid.*: 104). Ya Mary Douglas (1975) afirmaba que las bromas sirven para aflojar un rígido control social, en cuanto la comedia provocada por errores y torpezas inocuas sería un modo de liberar la tensión. Overing (2000), por su parte, intenta dar cuenta del lado positivo de la risa y del modo en que ésta promueve un buen vivir cotidiano, en contraste con las filosofías pesimistas. Por ejemplo, para Albert Camus el absurdo connota la falta de significado del mundo, su falta de sentido: “Nada bueno puede salir de nuestros esfuerzos, ya que estamos destinados como Sísifo a un esfuerzo inútil e incesante que no lleva a ningún lado” (citado en Rosengren 2010: 105, traducción nuestra).

Retomando nuestro caso, es preciso recalcar que el canto-lamento es un “canto llorado”, un llanto suave cuya ejecución cumple un rol terapéutico al culminar en la risa. Por ello se necesita compartir con terceros. A diferencia de los cantos de duelo, los cantos-lamento son individuales y refieren a historias de amor y a pérdidas episódicas que se intentan superar a través del canto mediado por aves que reintroducen el desorden de la pena en un cuadro doméstico reconfortante. Los cantos de duelo (que como los demás cantos tradicionales son difíciles de presenciar en los contextos actuales) no sólo generan llantos desgarradores sino que tradicionalmente las mujeres —en sesión conjunta— se arrancaban los cabellos en señal de profundo dolor por la muerte reciente del ser querido, en la atmósfera de disolución social y de marcado peligro que ésta conlleva.

Los cantos-lamento de las mujeres *wichí* se asemejan, en algunos aspectos, a los cantos *irade* de las mujeres *ayoreas* (Estival 2006) en cuanto remiten a historias de amor dolorosas y conflictivas. En ambas, la intervención de una tercera persona produce la catarsis (*ibid.*: 319). Pero los *irade* se orientan, según Jean-Pierre Estival, a apuntalar la memoria sobre los acontecimientos del grupo. Al escucharlos todos juntos en sesiones nocturnas, las personas aprenden esta historia, lo que provoca un alto nivel emocional (*ibid.*: 325). A diferencia de los cantos míticos de los *wichí*, los cantos *irade* no establecen una relación con las divinidades o ancestros clánicos.

En el caso de los *piro* (Gow 2006), las canciones de mujeres como las de esposas y madres, están directamente asociadas a la añoranza. En el caso específico que Peter Gow documentó, la canción refería a la mujer que extrañaba a su pariente. Cuando el pariente regresaba verificaba el estado de extrañamiento que sentía al hallarse lejos de su hogar: “*Hoje, me sinto longe da casa. Ontem, em Sepahua, eu não sentia que estava longe porque eu estava com parentes próximos. Mas agora eu me sinto distante. Pablo disse isso a mim, que era claramente um homem muito 'longe' de casa*” (2006: 438-439).

Tal como refiere Alejandra Siffredi (2009), en el canto de las mujeres *nivaklé* vuelve a aparecer un elemento mediador entre el pasado mítico y el mundo actual, aunque en otros aspectos presenta diferencias notables con los cantos *wichí*. Si bien los *nivaklé* y los *wichí* son dos etnias lingüísticamente cercanas, ellas poseen patrones sociológicos muy diferentes. En el caso *nivaklé*, las mujeres provienen del agua y no del ámbito celestes

moments of joyfulness” (2010: 117).

te como las mujeres *wichí*, de allí el nexo de las primeras con las aves acuáticas. Si los cantos *nivaklés* tienen el poder de controlar el clima en el Chaco semiárido es porque existe una relación entre las aves prototípicas, las aves míticas y las aves acuáticas en tanto operadoras de cambios climáticos y fenómenos meteorológicos como el trueno o las lluvias torrenciales. Pero sobre todo el espíritu de las aves es un componente esencial de la interioridad de la mujer *nivaklé*. El canto es el mediador inseparable del espíritu. Los cantos reproducen las voces de las aves y se incorporan a las mujeres durante el rito puberal, a la vez que se les entrega el palo-sonajero que acompañará sus cantos. Como afirma Siffredi: “el canto-espíritu es uno de los componentes de la persona y una herramienta privilegiada de comunicación, conocimiento y control de las aves, animales, vegetales, fenómenos climáticos y espíritus que habitan el cosmos” (2009: 235).

En cuanto a los patrones sociológicos, nos interesa señalar que la diferenciación que hace Gow entre los *piro* y los *piaroa* descritos por Overing acerca a estos últimos a los patrones sociológicos de los *wichí*. La alianza simétrica construida sobre los grupos locales (ya no sobre los principios de descendencia)²⁷¹ es lo que hace concluir a Overing (2000) que la prevalencia de la localidad promueve la convivialidad, la buena voluntad, ya que impone una forma de vivir agradable que modela el comportamiento y las emociones y que conjura el conflicto dentro de la aldea. Tal como expresa Gow (2006: 461):

Os Piaroa, de Overing, como a maior parte de seus trabalhos, é sobre a positividade do que inicialmente nos parece uma ausência esta primer frase pareciera que carece de algo. Nesse livro, ela mostra que a aliança simétrica entre os Piaroa não liga grupos constituídos por outros princípios tais como descendência, mas é o princípio fundamental e constitutivo dos próprios grupos locais. A “ausência” de grupos de descendência na vida cotidiana piaroa não é uma coisa negativa, é mais uma dessas muitas coisas que quase todo mundo tem mas os Piaroa e outros povos indígenas não. Ela mostra o valor positivo disso, que é uma escolha estética e política de viver socialmente.

Sin embargo, podría objetarse —al menos en el caso *wichí*— que el denotado esfuerzo por modelar la vida social se realiza a costas del deseo individual. Ello no puede, sin embargo, ser de otra manera ya que para los *wichí* el mundo actual es un mundo en progresiva degradación. Como señala Palmer, “ello es así porque la mitología *wichí* describe al mundo actual como una versión empobrecida del mundo idílico que se vivía originalmente, que era una tierra sin mal” (2005: 37). A mi juicio, ésta es la razón y fundamento de la nostalgia *wichí*.

²⁷¹ O lo que hemos llamado el principio de localidad entre los *wichí* (Siffredi y Barúa 1987).

Palabras finales

En la vida cotidiana *wichí* prevalecen los comportamientos medidos y pacíficos y las reglas sociales son obedecidas a fin de evitar los conflictos y las transgresiones, así como también el placer y el éxtasis. Por ello, más allá de las buenas relaciones superficiales, puede advertirse un fondo de melancolía expresada sobre todo en los jóvenes y en los cantos-lamento de las mujeres.

Sería errado sostener que los *wichí* son más infelices que otras sociedades. Sin embargo, creemos que sus metas y deseos son elevados e inalcanzables porque se remiten a un estado de existencia que ya han perdido. Tal como diversos autores han desarrollado, la nostalgia es considerada un trastorno emocional que se relaciona con el funcionamiento de la memoria (Charlton 2002). En el caso *wichí*, dicha memoria es la de la pérdida de un mundo más íntegro y más espontáneo, el de sus ancestros míticos, la convicción de haber sido privados de días más felices y de haber sido confinados a una existencia tensa y precaria que —en algunos momentos— les causa dolor.

Luego de lo expuesto, podríamos preguntarnos si los *wichí* poseen una visión pesimista de la vida. Si bien no es infrecuente verlos alegres (sobre todo a las mujeres y los niños les encanta reír y hacer bromas), la añoranza de las condiciones del mundo de los antepasados se parece a un exilio. Los humanos actuales ya no pertenecen al mundo celeste, el de sus constelaciones donde sus *pahlalís* —como las mujeres-estrellas, Sol y Luna o la vengadora serpiente Arco Iris— continúan viviendo. Éstos, a diferencia de los humanos modernos, se caracterizan por el brillo, el encanto, el exceso, la abundancia y la plenitud, rasgos que la “gente nueva” extraña sin esperanza de recuperación.

Tampoco en la cosmogonía *wichí* existe la oportunidad de renovación ni de acceso a un nuevo paraíso como ocurre entre los *guaraníes*, por ejemplo, en la búsqueda incesante de la *Terre sans Mal* (Clastres, H. 1975). La vida es el lado positivo y efímero de un eterno negativo que es la muerte que, con el tiempo, lo va devorando todo. Protegidos por un frágil cuerpo humano, “una miserable envoltura de cristal”, como diría Friedrich Nietzsche (1998: 168), la persona *wichí* comportaría la tragedia de haber sido desterrada de lo que esencialmente es.

Fuera del Chaco. Movilidad, afecto y género en los desplazamientos de familias *qom* a la ciudad de Buenos Aires

Ana Vivaldi*

Introducción

Este artículo analiza la movilidad de un grupo de familias *tobas* hacia la ciudad de Buenos Aires. Estas familias originalmente estaban localizadas en comunidades rurales del Chaco central. Realicé mi trabajo etnográfico con aquellas que viven en la actualidad en un barrio *toba* en el tercer cordón del Gran Buenos Aires²⁷². Todas ellas llegaron a Buenos Aires entre 1960 y 1990 y, en un primer momento, se asentaron en distintas *villas miseria*²⁷³ hasta que, a fines de los 1990, lograron obtener la donación de un terreno por

* Doctoranda en Antropología y ayudante docente en la Universidad de British Columbia (Canadá).

²⁷² La investigación es parte de un trabajo más amplio en el que estudio cómo es transformada la ciudad de Buenos Aires por el movimiento de los *toba*. También me pregunto por el modo en que las familias *tobas* se reconfiguran a sí mismas y son configuradas como *tobas* y como sujetos políticos al llegar, permanecer y atravesar la ciudad en sus movimientos cotidianos. Realicé mi trabajo de campo entre marzo de 2009 y agosto de 2010, en un barrio *toba* del Gran Buenos Aires.

²⁷³ Si bien con este término me refiero a una multiplicidad de formas de asentamientos, lo conservo ya que él surgió de la etnografía. Todos los barrios incluidos en la categoría "villa miseria" han sido en algún momento asentamientos informales, ilegales, sin servicios sanitarios y de construcciones precarias (casas construidas con materiales baratos y de desecho como madera, zinc, cartón, plástico) (cf. BLAUSTEIN 2006). Sin embargo, este término se utiliza también para barrios que han sido reconocidos como tales, barrios que han regularizado su situación de tenencia de tierra y han sido urbanizados por el Estado y los propios habitantes. Así, también se emplea para barrios en donde han sido relocalizadas poblaciones que

parte de la Iglesia Católica y, con la ayuda de un grupo de ONG, consiguieron la construcción de viviendas en el mismo, conformando el primer barrio *toba* del Gran Buenos Aires.

En este trabajo me interesa dar cuenta de dos procesos relacionados con la llegada de las familias *tobas* a Buenos Aires a partir de tres conceptos centrales: a) la movilidad espacial, b) las formas en que las variaciones afectivas modulan dicha movilidad y c) la configuración de género en la movilidad.

Primero, argumentaré que las trayectorias familiares se entienden mejor si se considera la movilidad espacial en función de las múltiples etapas y factores que condujeron a hombres y mujeres a Buenos Aires. En segundo lugar, desarrollaré la idea de que los movimientos espaciales no son solamente políticos o personales, sino que ambas dimensiones además de estar intrincadas están moduladas por las transformaciones en la capacidad de actuar de personas y colectivos, es decir, por variaciones afectivas (volveremos sobre este punto). Finalmente, mostraré que la llegada a la ciudad es una experiencia distinta para hombres y para mujeres. Esto no implica que el relocarse en Buenos Aires sea algo experimentado de manera diferente según el género, sino que las posibilidades de definir un viaje varían según el género. Mientras que para los hombres viajar puede ser una búsqueda o una reacción a situaciones adversas, para las mujeres se vincula con acompañar el viaje de otros o moverse a pedido de otros.

Movilidad Espacial

La llegada a Buenos Aires es solo uno de los resultados posibles de los movimientos fuera y alrededor del Chaco, y vivir en la ciudad no siempre es la consecuencia de un plan específico de migración definitiva hacia la misma. Por esto, para abordar la experiencia de los *toba* en Buenos Aires es fundamental contemplar la movilidad espacial de los *toba* y no limitarse a los términos tradicionales de estudios migratorios que consideran los traslados como relocalizaciones planeadas que llevan a las personas de un lugar a otro, sin registrar el modo en que se produce la movilidad (Malkki 1992; Appadurai 1996; Clifford 1997)²⁷⁴.

vivían en villas. En este sentido, si bien el término es complejo y multivalente, los *gom* del barrio donde trabajé comparten la experiencia de haber vivido en una villa al llegar a Buenos Aires (con excepciones de aquellos que llegaron cuando el barrio estaba conformado y tenían parientes que los recibieron allí).

²⁷⁴ En antropología, incluso las perspectivas recientes que tienen en cuenta el dinamismo generado por los procesos transnacionales y las conexiones entre lugares distantes, dejan sin examinar los viajes en sí mismos, las relaciones sociales alrededor de ellos y las condiciones materiales que las hacen posibles. CLIFFORD (1997), en su estudio de las diásporas, piensa como migrantes recrean prácticas culturales en nuevos contextos. Sin embargo, este autor no se detiene en explicar cómo son los viajes. El influyente trabajo de MALKKI (1992) sigue la trayectoria de refugiados de Ruanda y compara contextos urbanos con un campo de refugiados. Ella es una de las primeras autoras en sugerir la metáfora de una metafísica sedentaria del Estado en contraste con una metafísica nómada —incorporando, por primera vez, los conceptos de DELEUZE. Sin embargo, esta autora tampoco explica cómo es que los distintos grupos llegaron a los lugares en donde están. Finalmente, APPADURAI (1996) al proponer la conformación de *etnoscares* y

Este artículo toma como punto de partida las contribuciones de los autores que han examinado las migraciones rural-urbanas en comunidades *tobas* (Mendoza 1989; Vázquez 2000; Tamagno 2001; Spennemann 2006). Mi enfoque se centra, más que en la migración, tanto en la movilidad y su organización como en la complejidad de las trayectorias trazadas por las personas que en la actualidad viven en el barrio *toba*. Daré cuenta entonces del modo en que se iniciaron los movimientos y del hecho de que reubicarse en la ciudad no fue una mudanza sino que implicó varios viajes de ida y vuelta desde y al Chaco.

En este sentido, en consonancia con diversos autores (Lefebvre 1991; Gordillo 2004), sitúo a la movilidad dentro del tema más amplio que es la construcción social del espacio. Me ubico en una tradición crítica que considera al espacio como eje central de la vida social que no solo es el resultado o el escenario de relaciones sociales en conflicto, sino una de las dimensiones que las recrean. Desde esta perspectiva, no me interesa analizar los procesos que constituyen a los lugares como algo estable, sino que adhiero a la crítica que los estudios sobre movilidad le han realizado a la teoría social en general (Urry 2007; Thrift 2008; Salazar y Smart 2011)²⁷⁵. Me distancio de perspectivas que consideran que el espacio es estático, que el movimiento destruye a los lugares y los torna algo secundario para el análisis como, por ejemplo, sugiere Arjun Appadurai (1996) al referirse a las ciudades globalizadas. Por el contrario, sigo la propuesta de Doreen Massey (2005) de pensar el modo en que los movimientos atraviesan lugares y, al hacerlo, los configuran.

Modulación afectiva de la movilidad

En un primer momento pensé que organizaría este trabajo distinguiendo las razones personales de los viajes de las razones políticas. Sin embargo, mis datos de campo me fueron mostrando que ambas dimensiones se entrelazan en las historias personales, haciendo forzada tal distinción. Aun más, en la primera trayectoria que analizo tuve que pensar en los modos en que el movimiento es modulado por el afecto y no sólo es una estrategia racional o una reacción directa ante las limitaciones económicas. Sin embargo, esto no significa que ambas motivaciones no tengan peso, sino que en mi análisis constaté que ambas se entretajan y que las modulaciones afectivas definen cuándo una situación cobra una intensidad que quiebra las prácticas habituales y movilizan a las personas a intentar nuevas prácticas y explorar nuevos lugares. Esto no implica suponer que la mi-

mediascares nos ilumina el modo en que nuevos paisajes culturales modifican las ciudades, se configuran y operan articulados unos con otros. APPADURAI (*ibid.*) reconoce que hay grupos sociales que acceden al viaje y otros que están encerrados en sus lugares, pero no nos brinda información sobre la organización del movimiento o la infraestructura que hace posible los flujos comunicacionales.

²⁷⁵ Con esta crítica a la teoría social que considera al espacio como algo estático, los estudios de movilidad o el *mobility turn* se insertan dentro de los estudios sobre espacio que interrogan sobre el modo en el que las relaciones sociales recrean y son condicionadas constantemente por el espacio en el que se despliegan.

gración esté regida exclusivamente por reacciones emocionales sino que las situaciones económicas y políticas que motivan a las personas a buscar un lugar mejor siempre están mediadas por el afecto.

Entiendo por afecto las transformaciones en las capacidades de actuar (Deleuze 1978, 1988; Beasley-Murray 2010)²⁷⁶. Empleo específicamente la acepción de afecto que proponen autores como Brian Massumi (2002), Jon Beasley-Murray (2010) y, con ciertas críticas, William Mazzarella (2009). Ante la proliferación de estudios sobre afecto y su uso con sentidos muy distintos, estos autores siguen la genealogía de Gilles Deleuze quien rescata el concepto de Baruch de Spinoza. Para Spinoza lo que define a un cuerpo no es su forma sino lo que puede hacer en cada momento y lo que un cuerpo puede hacer no depende de sí mismo sino de las relaciones que entabla (Spinoza 1996[1667]: 71-72). En otras palabras, el poder de un cuerpo depende de su capacidad de afectar a otros y ser afectado. Cuando un cuerpo es afectado por otros, el cuerpo se transforma, es decir, varía su poder de acción. Si las capacidades de actuar de un cuerpo aumentan, las capacidades de la mente aumentan también y esto es lo que Spinoza define como un "afecto alegre". Cuando las capacidades de actuar disminuyen (por ejemplo, ante una enfermedad) un afecto es triste (Spinoza 1996[1667]: 76-77; Deleuze 1978: 5)²⁷⁷. Las capacidades de actuar de un cuerpo varían en función de las relaciones en las que un cuerpo está inmerso en un lugar y esto es lo que me interesa para el análisis. Afecto, entonces, es un cambio en un cuerpo (de una persona, de objetos o colectivos) que sucede en el encuentro, no en el cuerpo en sí mismo, sino entre un cuerpo y otro²⁷⁸.

Relacionando estas ideas con mi caso de estudio, me interesa desarrollar los modos en que las variaciones de afecto generan el inicio de un viaje y están implicadas en el arribo a un nuevo lugar, la forma de desplazarse en ese lugar y los viajes subsecuentes.

Perspectiva de género de la movilidad

Al analizar las historias de vida de los *toba* y en ellas la movilidad encontré que las mujeres no eran por lo general las que habían generado el movimiento hacia Buenos

²⁷⁶ Con esto sigo una definición de afecto según la genealogía establecida por SPINOZA (1996[1667]) y DELEUZE (1978).

²⁷⁷ SPINOZA escribe: "The idea of anything that increases or diminishes, aids or restrains our bodies power of action, increases or diminishes, aids or restrains our mind's power of thinking. [...] joy is a passion by which the mind passes to a greater perfection and sadness at that passion by which it passes to a lesser perfection" (1996[1667]: 76-77).

²⁷⁸ DELEUZE, a su vez, distingue en el trabajo de Spinoza entre afecto y afección. Si afecto es una variación en la capacidad de actuar (como cita DELEUZE a Spinoza "en la fuerza de existir") que tiene origen en las ideas que se tiene sobre algo, afección son los efectos que deja un cuerpo sobre otro (siempre en el contacto). Las ideas que se forman en este encuentro nos dicen más sobre el cuerpo afectado que sobre el afectante (DELEUZE 1978: 6).

Aires. Si los hombres aparecían como los responsables²⁷⁹, las mujeres se presentaban como sus acompañantes. Es decir que la experiencia de género en la movilidad de los *toba* resultó central para entender el arribo a Buenos Aires.

El hecho que la movilidad sea distinta en función del género ya ha sido señalado hace varios años en los estudios de geógrafas feministas (Massey 1994). Ellas argumentan, por ejemplo, que una mayor movilidad entre mujeres no es necesariamente signo de mayor libertad de acción sino que debe considerarse cómo la diferencia de género y las inequidades se recrean en cada contexto (Massey 1994; Pratt 2004; Ong 1999). A su vez, trabajos etnográficos como el de Anna Tsing (1993) entre los *meratus dayaks* del Sur de Indonesia evidencian que los viajes a otras comunidades por parte de los hombres son una forma de adquirir mayor capital social y de ser reconocidos como personas con mayor experiencia.

En nuestro caso, la movilidad es algo más que la trayectoria específica a Buenos Aires y la vinculo con las formas en que hombres y mujeres transitan el espacio. Los desplazamientos pueden desplegarse dentro del Chaco o entre el Chaco y otras regiones, pero sus características están más definidas por los efectos de los desplazamientos y por la forma de efectuarlos que por el destino en sí mismo. No considero que la movilidad a Buenos Aires pueda entenderse entonces como un desplazamiento aislado de las maneras en que los *toba* se desplazan en términos más generales.

En las dos próximas secciones explicaré cómo los procesos estructurales de crisis económicas no son suficientes para entender la forma en que las personas con las que trabajé "terminaron"²⁸⁰ en Buenos Aires. Para ello, ahondo en las trayectorias de una mujer y de un hombre que ahora viven en el barrio *toba* de la zona Norte del Gran Buenos Aires. Si bien sus trayectorias no son representativas de todas las trayectorias de la gente del barrio, sus experiencias brindan detalles sobre las complejidades de la movilidad que experimentaron la mayoría de las familias *tobas*. Luego, discuto algunos aspectos generales de la movilidad entre hombres y mujeres que han generado que la llegada a Buenos Aires sea una consecuencia de distintas búsquedas, más que un objetivo en sí mismo²⁸¹.

²⁷⁹ Un hecho que también fue observado por SPENNEMANN (2006) para el mismo barrio.

²⁸⁰ Empleo este concepto del trabajo de MASSEY quien propone que personas, grupos sociales y elementos de la naturaleza están "arrojados juntos en el espacio" ("thrown together in space"), es decir que no existe una correlación totalmente planificada y estática entre grupos sociales y el espacio físico (con sus cualidades, como ser por ejemplo la existencia de un río), sino que existen muchas relaciones coyunturales que sin embargo pueden tornarse significativas (2005: 142, 149-162).

²⁸¹ En este trabajo no analizo las movilidades desde el barrio hacia otros barrios y comunidades. Hago algunas referencias generales al hablar de la movilidad entre hombres y mujeres, pero esta sección se basa principalmente en las experiencias del pasado y en el Chaco, de adultos del barrio.

Momentos en la movilidad de los *toba*

Desde una perspectiva histórica podemos dividir la movilidad de los *toba* durante el siglo XX en tres grandes períodos. En momentos anteriores a la conquista del Gran Chaco, los *toba* eran un grupo sumamente móvil, si bien poseían un desplazamiento estacional y planificado (cf. Nacuzzi 2007). El segundo período coincide con la colonización del área (una empresa que se inicia a fines de siglo XIX y que continúa en acontecimientos como las matanzas de Napalpí y de Rincón Bomba). Este segundo momento se define tanto por el corrimiento de los grupos chaqueños de las tierras en las que vivían y que el Estado identificaba como aptas para el desarrollo agroindustrial, como por las expulsiones periódicas en cada avance de la frontera agrícola (proceso que se prolonga hasta la actualidad). Inmediatamente le sigue el período en el que las nuevas agroindustrias, en especial la industria del azúcar y del algodón, hacen uso de los indígenas chaqueños como mano de obra barata y esto fuerza su movimiento estacional. El empleo genera ciclos de movilidad anual entre los nuevos asentamientos (principalmente, las reservas estatales y las misiones) y las agroindustrias (plantaciones de azúcar en el oeste y centro oeste y algodón en el este)²⁸². El tercer período es el que se inicia con la desincorporación de los grupos chaqueños como trabajadores en las agroindustrias a raíz del cambio tecnológico que se produce a finales de 1970 (cf. Iñigo Carrera V. 2008). Con dicho cambio se incrementa una forma de movilidad que se desarrollaba desde el período anterior, en especial desde la década del 50, y que genera el traslado a pueblos y ciudades de la región en busca de alternativas laborales. Esta forma de movilidad desencadena la conformación de barrios en las ciudades más grandes del Gran Chaco (Resistencia y Formosa) y fuera de él, en especial Rosario, La Plata y Buenos Aires a partir de 1960 y 1970. Durante el tercer período, la movilidad a los barrios se acentúa y éstos crecen en número de habitantes en poco tiempo. En 1990 este movimiento hacia las ciudades se acentuó a raíz de la gran crisis económica del país. Este período contextualiza el movimiento hacia Buenos Aires por parte de la mayoría de las familias con las que trabajé (aunque —como veremos— la trayectoria de Lorenzo se enmarca en el segundo período).

El contexto histórico mencionado no agota la experiencia de movilidad de las personas *tobas*. En las narraciones que presento a continuación surgen múltiples motivaciones y condicionamientos que desencadenan y hacen posible el movimiento y que van más allá de los factores de “expulsión” y “atracción” que se identifican en las discusiones sobre migración.

²⁸² Cf. IÑIGO CARRERA N. (1983).

La trayectoria de Lorenzo

Lorenzo, quien ahora tiene 80 años, viajó a Buenos Aires por primera vez a mediados de 1950 y otra vez a mediados de 1960, momento en que se estableció de manera definitiva. Cuando lo conocí estaba viviendo en el barrio *toba* después de haber vivido en la Isla Maciel, en el Hotel de los Inmigrantes, Dock Sud, Ezpeleta y Fuerte Apache, siendo la mayoría de estos lugares reconocidos por él y por categorías dominantes como *villas de emergencia* o *villas miseria*. Lorenzo fue una de las personas que comenzó con el pedido de las tierras del barrio *toba* actual, en la zona norte del Gran Buenos Aires.

Las experiencias de viaje de Lorenzo comenzaron cuando él tenía alrededor de ocho años, a principios de la década del 40, después de que muriera su padre. Éste fue un líder político muy importante en la zona de Las Palmas (Chaco), ejerciendo influencia sobre varios grupos *tobas* del Chaco central. Tal como enfatiza Lorenzo, su padre tenía el rol triple de policía, jefe indígena y “mayordomo”²⁸³ en la plantación de caña de azúcar de Las Palmas. Cuando murió su padre, como sucede generalmente entre grupos *tobas*, la casa del fallecido fue abandonada y la familia nuclear se “desparramó” por diferentes pueblos. La madre de Lorenzo permaneció en la región, viviendo entre parientes y mandó a Lorenzo a vivir con su tío que trabajaba en otra sección de la plantación. A partir de ese momento, Lorenzo afirma explícitamente que pasó a ser “huérfano”, que se quedó solo sin una orientación en su vida, sin apoyo familiar y sin casa propia. Este estado de orfandad forjó el resto de su vida, inclusive como adulto. Él explica que ser huérfano acentuó su movilidad a partir de la muerte de su padre y que es por eso que “andaba por ahí sin guía”.

De niño comenzó a trabajar con su tío en las plantaciones de Las Palmas ocupándose de los bueyes con los que se preparaba la tierra y ganó dinero aunque solo lo suficiente para comprar ropa de trabajo. Cuando tenía aproximadamente once años se sintió solo, extrañaba a su madre y tomó entonces el tren como polizón para volver a su casa en el Chaco. Encontró que la casa de su infancia y todos los campos lindantes habían sido abandonados. Al día siguiente tomó el tren de regreso a la casa de su tío y continuó trabajando con él sin esperanzas de regresar a su hogar o de volver a ver a su madre.

Cuando tenía trece años, su madre lo buscó y le ofreció vivir con ella y su nueva pareja. Si bien aceptó, Lorenzo no se sintió cómodo porque la nueva pareja de su madre era violenta y Lorenzo discutió con ella repetidas veces para proteger a su madre. A los quince años, regresó a la casa de su tío y reinició su trabajo en la plantación. Para ese entonces, comenzó a aprender el trabajo de su tío: manejar los bueyes para la carpida en las plantaciones de azúcar.

A los dieciocho años tuvo una hija con su primera esposa pero el bebé murió de una afección pulmonar. Sus suegros no habían querido llevar al bebé al hospital de la capital provincial como él había propuesto y por esto discutió con ellos y se separó de su

²⁸³ Mayordomo era un tipo de autoridad indígena dentro de la empresa del azúcar que manejaba una sección de la plantación y que tenía a su cargo a todos los trabajadores del sector.

esposa. Después aceptó la oferta de la Iglesia Evangélica Unida²⁸⁴ para hacer estudios Bíblicos en la ciudad de Resistencia, viajó en ómnibus con un grupo de jóvenes a la capital de la provincia chaqueña y se quedó en la casa de un conocido de la iglesia que quedaba a las afueras de la ciudad, dado que por aquel entonces no existía aún el barrio *toba* de Resistencia. Sus amigos insistieron en que trabajara en un fábrica en lugar de tomar clases con el pastor (en su relato insinúa que fueron celos ante su facilidad para entender e interpretar la Biblia) y fue por ello que decidió trabajar en una fábrica de pastas. Al poco tiempo se decepcionó por estar perdiéndose las enseñanzas del pastor y regresó a la casa de su tío.

Rápidamente consiguió empleo en el ingenio Las Palmas y trabajó allí por varios años. En una ocasión, un hombre *toba* que trabajaba por temporadas en Las Palmas, le contó sobre Buenos Aires y sobre su estadía allí. Luego de insistirle a Lorenzo que fuera a trabajar a Buenos Aires, al partir le entregó su dirección en la ciudad. Lorenzo continuó trabajando en el ingenio pero, después de un tiempo, comenzó a padecer de un dolor en el pecho. Entonces, le pidió a la empresa azucarera que le pagara su tratamiento pero el médico de la empresa se negó. La próxima temporada pidió trabajo en la plantación pero el mayordomo no lo contrató. Sin embargo, él sabía que había trabajo y que le estaban negando el trabajo a él específicamente. Esto lo afectó profundamente. Se sintió traicionado por la empresa después de tantos años de trabajo arduo por parte de él y de su familia. Lorenzo explica que más adelante entendió que había sido explotado cuando aprendió el significado de esta palabra y comprendió que eso sucedía en la plantación. Sin embargo, fue el hecho de que le negaran trabajo después de haber puesto tanta energía en la empresa lo que lo enojó y frustró.

Ésta fue la situación que desencadenó su primer viaje a Buenos Aires, a mediados de la década del 50. Con esto no quiero subrayar solamente lo negativo de su experiencia sino también las acciones que desencadenaron y que lo situaron a Lorenzo en una posición en la que nuevas asociaciones le dieron posibilidades de ir a otro lugar con más trabajo, donde consultar a otros especialistas de salud y cambiar así su dependencia y vulnerabilidad con respecto a la labor en el ingenio. Decidió contactar al hombre que había conocido años atrás. También conoció a personas del sindicato del ingenio que le sugirieron viajar y denunciar a la empresa por no compensar una afección relacionada con el trabajo. El sindicato lo ayudó a armar una carpeta con su historia clínica y a planear el viaje. Consiguió un pasaje de tren y se fue a Buenos Aires. Lorenzo recuerda que estaba muy entusiasmado durante el largo viaje que duró dos días. Con los otros pasajeros conversaba y compartía el entusiasmo por llegar a la ciudad, entusiasmo que terminó cuando llegaron.

Cuando el tren paró en la estación Retiro, el tamaño de los edificios, la cantidad de gente y la velocidad con la que se movían lo abrumaron. Se sintió demasiado

²⁸⁴ La Iglesia Evangélica Unida es una rama *toba* de la Iglesia Pentecostal, para más información. cf. MILLER (1979), CERIANI (2008a), WRIGHT (2008) y también CERIANI en esta compilación.

perdido como para seguir las indicaciones que le habían dado y encontrar un colectivo. Se tomó entonces un taxi y le indicó al taxista la dirección que el hombre le había dado. El auto atravesó el centro de la ciudad y se acercó a una zona cerca del puerto. Cuando el taxi finalmente paró, recuerda que "el lugar era una villa [misericordia]". La dirección que el hombre *toba* le había dado quedaba en la Isla Maciel. Su conocido vivía en uno de los barrios obreros más antiguos del Gran Buenos Aires que Lorenzo reconoció rápidamente como una *villa*. Permaneció ahí y después de unos días hubo un incendio en el que su anfitrión perdió sus bienes y Lorenzo la carpeta con sus documentos médicos. A raíz del incendio fue reubicado en el Hotel de los Inmigrantes, donde lo acomodaron en el pabellón de hombres solteros. Recuerda que fue positivo conocer a personas de todo el mundo pero que fue separado de la familia que lo hospedaba y esto lo hizo sentir incómodo.

Los hombres del pabellón le recomendaron conseguir el permiso para trabajar en el puerto. Lo consiguió con la ayuda de otros hombres y comenzó a trabajar allá. A los dos meses pidieron a los hombres solteros reubicados que dejaran el hotel. Fue así que tuvo que buscar un lugar y encontró un cuarto en el barrio Dock Sud. Poco tiempo después se cansó de vivir allí solo y volvió al Chaco. Permaneció en el Chaco por unos años hasta que decidió regresar a Buenos Aires y volver a trabajar en el puerto. Esta vez empezó a trabajar de manera constante. Al poco tiempo compró una casa en la villa de Dock Sud y se quedó definitivamente. Vivió en Dock Sud con su segunda pareja que vino del Chaco a buscarlo. Se separó de ella al mismo tiempo que triunfó su reclamo por mejores viviendas en la villa. El gobierno ofreció a las familias participantes del reclamo reubicarse en viviendas nuevas pero temporarias en Ezpeleta, en el Gran Buenos Aires, hasta que pudieran adjudicarles casas definitivas. Lorenzo dejó su casa de Dock Sud a su ex mujer y se mudó. En Ezpeleta conoció a su tercera pareja, una joven *toba* que se alojó en su casa junto a su familia. Durante los años en Ezpeleta trajo a su madre y a su padrastro a vivir con ellos. Se mudó a Fuerte Apache en los años 70 cuando las viviendas allí estuvieron listas y les ofrecieron reubicarse en departamentos "más modernos". Por último, se mudó al barrio *toba* del Gran Buenos Aires cuando éste se creó y la vida en la villa se tornó cada vez más violenta.

Como es posible apreciar en su trayectoria, la migración a Buenos Aires no consistió en un solo viaje de traslado. Esto le sucede a la mayoría de las personas que fueron a y vinieron de Buenos Aires y que vivieron en varios lugares (en el caso de Lorenzo varias localidades en Las Palmas y Resistencia) antes de instalarse en Buenos Aires. Su caso no constituye una excepción. De hecho, es común a las experiencias de diversas familias que los hombres hicieran varios viajes solos y que luego trajeran a su familia del Chaco o que formaran una familia en la ciudad y se quedaran. Esta situación más estable en el barrio tampoco implica quietud. Aun aquellas personas que ahora son dueñas de su casa y parcela en el barrio y que han vivido ahí por varios años, explican que esperan retornar al Chaco después de que sus hijos crezcan y se asienten.

La historia de Lorenzo muestra que una de las razones principales para moverse está ligada a la búsqueda de mejores oportunidades económicas: trabajar con su tío en

el ingenio o volver a trabajar en el puerto, por ejemplo. Sin embargo, hay un aspecto que modula la decisión de ponerse en movimiento y buscar otro lugar. En varios momentos de su vida cuando se sintió solo o infeliz con las relaciones en un lugar se mudó a un nuevo sitio para volver a comenzar. Éstos son algunos de los elementos que me permiten sostener que su movilidad se desencadenó en numerosas oportunidades por transformaciones afectivas. Es de utilidad pensar en la modulación afectiva del movimiento para dar cuenta que la variación en las capacidades de actuar de Lorenzo lo conducen a emprender una búsqueda de nuevas relaciones en un nuevo lugar.

Lorenzo describe sus viajes sin un destino claro como estrechamente ligados a la muerte de su padre. Esta muerte no sólo es una pérdida personal y una reconfiguración de las relaciones familiares, sino que es una pérdida que reduce las capacidades de acción de Lorenzo. De un niño muy bien cuidado por su padre, Lorenzo pasa a ser un huérfano sin hogar, sin apoyo familiar y alguien que no recibe "consejos" —siendo una de las principales modalidades de enseñanza y aprendizaje entre los *toba* (Messineo 2003). En su narración, él enfatiza que la muerte de su padre le enseñó "qué es sufrir de verdad" y cómo es ser dejado "completamente solo, sin nadie que me ayude". Desde ese momento, se convierte en un trabajador de las plantaciones de azúcar y comienza a vagar (movido por esa soledad). De este modo, busca a su madre, toma distancia de ella después de los conflictos con su padrastro, se aleja de las tensiones producidas por la muerte de su primera hija y la relación rota con su primera mujer. Enfatiza su falta de orientación en la vida, orientación que no es solo metafórica sino que genera sus trayectorias espaciales (por ejemplo, su viaje a Resistencia para estudiar la Biblia que termina en una actividad que no deseaba). Incluso ya en Buenos Aires se muda de Dock Sud a Ezpeleta para alejarse de su segunda pareja y para explorar nuevos lugares que le permitan su reclamo político. Su llegada a Buenos Aires no sólo es el resultado de limitaciones económicas y de la experiencia de explotación laboral —problemas constantes durante su vida. Desde esta posición de vulnerabilidad Lorenzo también es capaz de asociarse con personas, lugares y actuar contra las limitaciones que vive en cada momento. Asimismo, sin colocarse en un lugar central, Lorenzo reconoce haber sido motor de varias reivindicaciones, como lo fue la reivindicación por mejores viviendas y por no ser desalojados de Dock Sud por las autoridades de la ciudad durante la dictadura. Lorenzo se describe como huérfano pero en su relato de vida deja ver la fuerza de su acción en cada momento, el modo en que se opone, escapa y busca alternativas a las situaciones sociales que lo limitan. Lorenzo no solo "escapa" al mudarse de situaciones que le quitan posibilidades, sino que interviene políticamente de forma constante a lo largo de su vida. Al viajar a Buenos Aires despliega una serie de relaciones latentes hasta ese momento y las ensambla con miras a aumentar sus capacidades. Por un lado, hay una fuerte negación, es decir, una decisión a no quedarse soportando el rechazo y la traición de los empleadores en el ingenio. Por otro lado, conecta la invitación de su conocido a ir a Buenos Aires con la ayuda del gremio.

Lo que lo moviliza afectiva y espacialmente es el sentido de injusticia que siente cuando en el ingenio le niegan el tratamiento médico y el empleo. La acción política de ir a Buenos Aires, entre otras razones, para demandar al ingenio azucarero también es explicada como una reacción a la "traición" de sus empleadores. En este sentido, él no organiza su narración alrededor de su victimización o heroísmo, sino que explica su movimiento como resultado de su relación con el ingenio y del modo en que es profundamente afectado por la desvinculación de sus empleadores. Su viaje es, al mismo tiempo, afectivo y político o, más precisamente, la política de los movimientos se entiende mejor como variación afectiva.

En suma, la trayectoria de Lorenzo permite pensar cómo los movimientos entre lugares no responden mecánicamente a políticas espaciales (que concentran intercambios económicos y trabajo en las ciudades) ni puras estrategias racionales de los actores para luchar contra su subordinación (donde se puede trazar una equivalencia entre mayor consciencia de la explotación y migración). Ellos tampoco son el resultado exclusivo de condiciones de explotación económica y exclusión del mercado laboral. Al pensar que el afecto media en estas situaciones no me estoy refiriendo solamente a los efectos específicos generados por las condiciones de vida, sino a la intensidad con la que se producen las transformaciones y las aperturas que generan nuevos encuentros. Es decir, si cada momento de crisis económica en las agroindustrias del Chaco crearon situaciones adversas para los *toba*, solo algunas situaciones desencadenaron y permitieron la movilidad de las familias a Buenos Aires. Una perspectiva afectiva del movimiento permite pensar que la intensidad con la que nuevas situaciones afectan a una persona o grupo de personas es lo que los pone en movimiento. El movimiento en sí mismo genera luego nuevas variaciones en las capacidades de actuar, al situar a la persona en un nuevo contexto y permitir el formar parte de nuevos grupos.

El mudarse como forma de exploración y como forma de despegarse de situaciones problemáticas está ligado a una manera masculina de movilidad que desarrollaremos más adelante. En la próxima sección, describiré una trayectoria femenina que, si bien tiene cierta autonomía, aparece ligada a los movimientos de otras personas.

La trayectoria de Andrea

Andrea tiene más de treinta años, nueve hijos y vive en el barrio *toba* de Buenos Aires. A partir de su trayectoria me interesa mostrar cómo aun cuando ella tuvo un rol protagónico en la relocalización de su familia, su movimiento estuvo fuertemente regulado por su unidad familiar mayor, en especial por su padre. Durante mi trabajo de campo, las narraciones sobre viajes y desplazamientos entre mujeres fueron más limitadas que entre hombres. Sus relatos explicaban la causa del viaje y el vínculo que las conducía

a viajar pero no describían el viaje como un fin en sí mismo, como una búsqueda o una aventura como en el caso de los hombres²⁸⁵.

Andrea explicó que cuando era chica solía viajar por unos días a visitar a parientes de una comunidad cercana. En esas ocasiones se reunía con sus primos y jugaban todo el día. También viajó varias veces a la cosecha de algodón para ayudar a su padre en el trabajo. En los tiempos de cosecha, su familia se trasladaba colectivamente a la plantación²⁸⁶. Mientras su madre cocinaba y cuidaba a los hermanos más pequeños, ella y sus hermanos mayores iban al campo con su padre. Esa tarea no le gustaba mucho, recuerda el calor y el cansancio que le producía estar en el campo.

En un segundo momento, ya de joven, casi nunca iba a visitar a sus parientes ya que estaba muy ocupada estudiando. Tuvo la oportunidad de asistir a la escuela secundaria fundada por misioneros belgas en la región chaqueña de Bermejito. Durante ese tiempo, viajaba en bicicleta o en la camioneta de la misión a la escuela, se quedaba varios días allí y luego regresaba a su casa a ayudar con el trabajo de la granja mientras hacía los deberes de la escuela. Su movimiento estaba restringido a ir desde su casa a la escuela y volver.

A partir del tercer período, que está asociado con el nacimiento de sus hijos, le fue mucho más difícil viajar. Su movilidad casi se detuvo porque era responsable del cuidado de sus hijos y permanecía en el hogar. Como hija de un predicador y dirigente político, Andrea consiguió una parcela de tierra y algunas cabras en la comunidad de sus padres en la zona de Bermejito. Se juntó con su primera pareja y tuvo su primer hijo pero luego se separó y conoció a su esposo actual. Tuvo dos hijos más y disfrutó mucho de la vida en su comunidad. Sin embargo, a pedido de su padre, se mudó a Buenos Aires para hacerle compañía a su hermana que vivía en Fuerte Apache. Tal como se desprende de su historia, si bien ella fue la responsable principal de la relocalización de su familia en Buenos Aires, lo hizo siguiendo la voluntad del padre.

El departamento que su hermana alquilaba en Buenos Aires era pequeño y se encontraba en una villa de mala reputación²⁸⁷. Andrea experimentó numerosos enfren-

²⁸⁵ Durante mi trabajo de campo, hablar de viajes con mujeres no era una actividad que pudiera hacerse extensivamente y con entusiasmo, como sí sucedía con los hombres. Cuando le pregunté a distintas mujeres sobre los lugares que habían visitado, ellas no trajeron su experiencia de viajar como un aspecto relevante de su vida. Las mujeres casadas hablaron sobre los viajes como algo del pasado. En la mayoría de los casos aprendí acerca de algún viaje como parte de narraciones sobre otras temáticas. Por ejemplo, me hablaban de sus primos y luego me explicaban que vivían en otra comunidad y que viajaban seguido a visitarlos. Esto inicialmente se me presentó como un problema ya que empecé a pensar que no podría recuperar la experiencia de mujeres con tanto detalle como la de los hombres. Tiempo después comencé a pensar en esta diferencia como algo a analizar en sí mismo.

²⁸⁶ Andrea relata algo que ha sido documentado reiteradas veces: si bien su padre solamente era reconocido como trabajador (cosechero de algodón), toda la familia se trasladaba con él para ayudarlo. Sin esa ayuda él no hubiera podido trabajar la cantidad de horas que lo hacía para cumplir con la cuota de trabajo asignada. Además, el trabajo de los niños era crucial para cumplir con la cuota.

²⁸⁷ Si bien formalmente es un barrio, Fuerte Apache es considerado como una villa por los habitantes de Buenos Aires, por los medios de difusión y por los *toba* que viven en Buenos Aires. Su mala reputación

tamientos entre distintas "bandas" (agrupaciones informales en barrios marginales en América Latina, caracterizados como jóvenes ligados a la delincuencia) y la policía que la asustaron mucho. Inicialmente estaba entusiasmada con el hecho de conocer la ciudad, tener más oportunidades de educación y trabajo para su marido. Sin embargo, al vivir en Fuerte Apache y al tener miedo de la violencia que allí reinaba, todos permanecían dentro del departamento la mayor parte del tiempo sin haber podido disfrutar de esa época. Al año siguiente, se mudaron de vuelta al Chaco. Pronto, el marido de su hermana ofreció ponerlos en una lista de familias que solicitaban casas en el futuro barrio *toba* de la provincia de Buenos Aires. Andrea no quiso ir pero su padre insistió sobre la importancia de tener una casa en Buenos Aires y sobre las posibilidades de educación que ella y sus hijos iban a tener. Entonces, Andrea aceptó trasladarse con el objetivo claro de capacitarse, obtener "muchos certificados" y brindar a sus hijos mejor acceso a la educación. Se mudó a Buenos Aires con su marido y sus hijos mayores cuando se estaban construyendo las casas del barrio. Uno de sus hermanos también se mudó para ayudar en la construcción y recibir también una vivienda. Sin embargo, a él no le gustó vivir en la ciudad y regresó al Chaco, él no tuvo la presión familiar que tuvo Andrea para quedarse.

Andrea ha podido viajar varias veces de regreso al Chaco para visitar a sus parientes. Incluso recientemente obtuvo una parcela de tierra en la zona del río Bermejo (provincia de Chaco) a través de su padre. Unos de sus hermanos cuida el lugar y cría animales y Andrea proyecta construir una casa para ir a vivir allí en unos años cuando sus hijos menores terminen la escuela. Para poder viajar, las últimas dos veces tuvo que hacer organizaciones logísticas complejas: debió esperar las vacaciones escolares de sus hijos, le pidió a su primera hija (que vive con su marido e hija en otro barrio) que se mudara a su casa para cuidar a los hijos en edad escolar y llevó con ella a sus cuatro hijos menores. Una vez en la comunidad, no tuvo la misma libertad para moverse que tienen los hombres. Mientras su esposo salió a cazar, visitó amigos y parientes en otras comunidades desplazándose en bicicleta, Andrea permaneció en la casa con los hijos pequeños.

A pesar del rol importante que tuvo Andrea en la migración de su familia, nos interesa destacar que ella no fue el sujeto principal del movimiento. Su trayectoria es un caso inusual en el que la mujer es responsable de la relocalización de toda la familia²⁸⁸. Sin embargo, en este caso no fue ella la que estaba motivada para ir a Buenos Aires, sino que fue su padre quien insistió en que se relocalizaran allí. Por lo tanto, aun cuando ella fue el eje del movimiento, fueron otros los que planearon sus viajes.

se forjó especialmente en la década del 90 cuando los medios de comunicación asociaron a los grupos criminales más violentos del país con ese lugar. Después de varios enfrentamientos entre bandas y policías, el gobierno decidió militarizar el barrio y dar su custodia a la Gendarmería Nacional. Fuerte Apache está conformado por un complejo de edificios que, aun estando deteriorados, poseen una situación legal regular. El hecho de que este lugar fuese poblado por familias relocalizadas de villas miseria (y por estar asociado con la delincuencia) es suficiente para que se lo reconozca como una villa.

²⁸⁸ Es más común que el esposo sea quien decida la mudanza, empiece viajando solo en busca de trabajo y luego lleve a su familia.

Para concluir, las mujeres tienen experiencias de viaje que no responden a sus propias modulaciones afectivas sino que son parte de un conjunto más amplio: como esposas, como hijas o como miembros de grupos familiares. Es decir, el eje del movimiento no es el cuerpo de las mujeres sino sus cuerpos integrados a los cuerpos colectivos de sus familias (en términos de Spinoza (1996[1677]) ellos *componen un cuerpo*)²⁸⁹. Para entender los movimientos de las mujeres no es suficiente reconstruir sus experiencias personales sino la dinámica familiar de cada una de ellas. En el caso de Andrea y en otros que hemos registrado, sus familias dirigieron sus movimientos: señalaron la trayectoria, proveyeron medios para viajar, fijaron el destino y definieron con quién se iban a instalar.

Para poder fundamentar de manera completa mi argumento sobre la naturaleza de la movilidad condicionada por el género y el hecho de que ir a Buenos Aires es el resultado de estas formas de desplazarse y no un viaje generado solamente por el objetivo claro de ir a Buenos Aires, trataré el desplazamiento de hombres y mujeres *tobas* en sentido más general.

Movimientos de género: “buscar un lugar para estar” y mudarse con/por otros

Tanto para hombres como para mujeres jóvenes viajar está relacionado con ser reconocidos como adultos y acarrea la posibilidad de encontrar pareja. Sin embargo, cada género está socialmente regulado de maneras distintas en su capacidad de viajar (y en otros aspectos también). Por lo que pude registrar durante el trabajo de campo en el barrio y en otras comunidades de las provincias de Chaco y Formosa, la mayoría de las personas han viajado cuando eran jóvenes, han visitado otras comunidades rurales y pueblos cercanos. El movimiento, por lo general, se produce dentro de la región chaqueña pero, en algunos casos, se extiende a las grandes ciudades fuera de la misma, como sucedió con las personas de éste y de otros barrios. Finalmente, el movimiento no se detiene cuando las personas se reubican en el lugar de destino. Me interesa destacar que, como las dos trayectorias sugieren, existen varias diferencias entre el movimiento de hombres y mujeres, tanto para quienes viven en la ciudad como para los que han permanecido en las comunidades en las que nacieron.

La mayoría de los hombres que entrevisté describían un período de viaje intenso cuando eran jóvenes y residían en el Chaco. La mayoría de las trayectorias comenzaban

²⁸⁹ SPINOZA distingue los cuerpos simples de los cuerpos compuestos de otros múltiples cuerpos (como es el cuerpo humano): “When a number of bodies [...] lie upon one another or if they move [...] so that they communicate their motions to each other in a certain fixed manner we shall say that [...] they all together compose one body or individual” (1996[1677]: 42). Es decir que la distinción entre uno y otros es en el nivel de complejidad: los cuerpos humanos están compuestos de múltiples cuerpos y tienen una cantidad de capacidades que otro cuerpo más simple no tiene.

con movimientos regionales y ellos se desplazaban entre comunidades situadas a solo algunas horas de distancia, hecho que hacía más fácil el viaje. Luego, iban a otras provincias y, en estos casos, viajar era más difícil e implicaba una estadía mayor en el lugar (como es, por ejemplo, viajar a un campo lejano por trabajo). La mayor parte de los viajes más extensos fuera del Chaco se hicieron durante los años 80 y 90. Estos viajes condujeron a los hombres a los barrios *tobas* en las ciudades grandes dentro y fuera de la región chaqueña. En los relatos sobre la juventud, la movilidad surge como un punto de transición, en el que los niños comienzan a convertirse en adultos. Entre los principales motivos que muchos hombres argüían acerca de esos movimientos se encontraban el “trabajo”, el “visitar parientes” o las “reuniones de la iglesia”. Más allá de estas razones mucho de los hombres resumían sus motivaciones en la frase “no hallarse”. El *no hallarse* es una expresión usada por numerosos hombres y, en dichos contextos, implicaba inquietud y remitía a la época de la juventud. Este sentimiento explica las ganas que tenían de viajar durante este momento de sus vidas. Julio, un hombre de casi cincuenta años, relata que si bien no tenía ningún problema con su familia, cuando cumplió doce años sintió que necesitaba irse sin saber muy bien a dónde. Este sentimiento lo sintetiza en la frase “no me hallo más con mi familia” y describe este estado como de intranquilidad asociado al lugar particular de su casa y su comunidad. En suma, no hallarse es un afecto localizado que genera movimiento y que implica estar incómodo en un lugar e irse a buscar otro donde hallarse nuevamente. Asimismo, no hallarse es una expresión que utilizan los hombres para describir el momento en el que se sintieron compelidos a salir de su casa paterna y empezar el proceso largo de convertirse en adultos independientes, capaces de valerse por sí mismos.

Describiendo su experiencia de malestar, Julio narró que dejó la casa de su familia por primera vez para ir a vivir con su tío. Aun cuando estaba bien con su tío sintió que debía irse de nuevo y ésta vez más lejos. Por eso, siendo adolescente se mudó desde el centro de la provincia de Chaco hacia el este de Formosa, donde no tenía ningún conocido, porque “simplemente deseaba conocer”. Llegó así a una comunidad *pilagá*²⁹⁰ en la que permaneció. Rápidamente se hizo amigo de los otros jóvenes de su edad con los que salía a diario a buscar trabajo en campos cercanos y luego de trabajar volvían a la comunidad. Por las noches rotaba entre las casa de sus amigos y así fue ganando amigos entre diversas familias. Con uno de los salarios se compró una guitarra y aprendió a tocar solo y eso le dio gran popularidad entre sus conocidos *pilagá*. Permaneció ahí por dos años y aprendió el idioma *pilagá*. Durante este tiempo, visitó una sola vez a su familia. Luego regresó a su comunidad pero fue solo por un tiempo, en los años siguientes su vida fue una sucesión de viajes: para trabajar como cosechero, se mudó con su primera esposa, luego hizo el servicio militar en la provincia de Corrientes y esto motivó su viaje a Buenos Aires.

²⁹⁰ El Pueblo *pilagá* pertenece también a la familia lingüística *guaycurú*, fuertemente relacionados con los *toba* por ser antiguamente sus enemigos (cf. MATARRIENE en esta compilación).

La historia de la movilidad de Julio expresa una dimensión del viaje que es muy común entre numerosos hombres y que no aparecía tan claramente en el relato de Lorenzo. Dicha dimensión es el viaje como una forma de adquirir experiencia, explorar, hacer amigos y establecer nuevas redes. Julio fue uno de los líderes del barrio *toba* y reconoce que los viajes le dieron experiencia para saber “cómo manejarse” con los blancos en general y con los políticos, en particular. En el caso de Julio, el viaje es una forma de independizarse de la familia nuclear pero también de su familia extensa ya que ni siquiera permaneció con su tío.

A medida que entablé relaciones más prolongadas, los hombres comenzaron a contarme además cómo de jóvenes visitaban otras comunidades porque les gustaba alguna chica o para encontrar una novia entre las jóvenes de otro lugar. Ellos también enfatizaron el hecho de que estaban “buscando un lugar para estar”, queriendo significar establecerse con una pareja, encontrar medios para subsistir en un lugar para formar una familia. Cuando le pregunté a Leandro sobre esto y sobre el motivo de que numerosos hombres buscaban parejas fuera de la comunidad, él me explicó: “En la comunidad todas las familias están emparentadas de alguna manera y todas las mujeres son casi tus parientes. A muchos hombres no les importa y pueden enamorarse de una prima y pedirle matrimonio. Pero otros hombres prefieren buscar a alguien con la que no estén emparentados y por eso se van a otro lado. Viajan con la iglesia o buscan un trabajo en otro lugar y mientras están ahí están esperando conocer una chica”²⁹¹.

Luego de la explicación de Leandro, la frase “encontrar un lugar para estar” que escuché repetidas veces, cobró un nuevo sentido. No se trataba solamente de tener trabajo, disfrutar el lugar, establecer buenas relaciones con los vecinos, sino también de encontrar una pareja y formar una familia. La búsqueda de una pareja implícita en la frase “buscando un lugar para estar” sumada a la idea de no hallarse vincula los movimientos de los hombres con el hecho de comenzar su vida sexual. Aun cuando los hombres no discutieron esto conmigo abiertamente, las anécdotas sobre sus viajes implican sus deseos de estar con sus novias. Un hombre explicó que conoció a su esposa gracias a un viaje con la iglesia y se quedó viviendo en su comunidad. Tiempo después volvió a su casa paterna de visita, la extrañó y quiso volver con ella. En el caso de hombres jóvenes, esta asociación de la movilidad y el convertirse en hombres sexualmente activos no es considerado preocupante para sus parientes, aunque sí algo con lo que ser precavidos. Los padres de los hombres jóvenes generalmente expresan ideas como “es normal para la juventud no quedarse en casa, piensan en la chica todo el día y ya tienen que salir. No podés hacer

²⁹¹ Esta explicación de Leandro se vincula con la caracterización de los *toba* como exogámicos y matrilocales. Existen discusiones en relación a los alcances de la exogamia según si ésta remite a los límites de la comunidad, de una banda o de una tribu (cf. MILLER 1979; BRAUNSTEIN 1983a). En diversos trabajos, Tola (2006) demuestra que existen ambas estrategias: por un lado, reforzar los lazos existentes dentro de una comunidad a través de uniones consanguíneas y, por otro, prohibiciones que fomentan el establecimiento de nuevas alianzas fuera de las consanguíneas y locales.

que se queden”. Sin embargo, la mayoría de los padres de los jóvenes hacen hincapié en la importancia de “respetar a las chicas y no jugar” (en el sentido de no tener relaciones con una chica si no hay una relación de pareja) y repiten esto constantemente.

Asimismo, la mayor parte de los padres están preocupados porque sus hijos se mantengan alejados de “la joda”. La joda es una categoría usada tanto para hombres como para mujeres jóvenes que están constantemente yendo a fiestas²⁹², bailando, tomando alcohol y fumando (en la ciudad, también se consumen drogas ilegales). Además, son personas sexualmente activas que no poseen, por lo general, una relación estable. “Estar en la joda” es un estado que se contrapone fuertemente con las enseñanzas del Evangelio. Los predicadores enseñan explícitamente que hay que evitar este estilo de vida. La joda o también “estar en el mundo” es una categoría que desde una mirada evangélica se emplea para distinguir conductas inapropiadas de las apropiadas. Alejar a los jóvenes de la joda es una preocupación constante de los padres si bien se reconoce que, una vez dentro de la joda, no hay mucho más por hacer más que esperar que esa etapa pase²⁹³.

La iglesia suele tener un papel central en volver a mostrarles el camino correcto y, en general, ir a la iglesia es una forma de afirmar estar lejos de la joda. Por ejemplo, Leandro resaltó el hecho de que cuando viajaban a un lugar nuevo, se acercaba a la iglesia y era músico en los servicios religiosos, dando a entender que no estaba en la joda. Mientras que Julio reconoce que durante el período en el que estuvo lejos de su familia, estuvo en la joda por un tiempo pues fumaba y jugaba al fútbol. Sin embargo, explicó que después de un tiempo se cansó y se aburrió de esa vida, se hizo creyente y comenzó a asistir a la iglesia asiduamente. Ser evangélico demandó abandonar completamente las costumbres previas. En relación con la movilidad, “estar en la joda” implica moverse constantemente, ser una persona difícil de encontrar, no tener domicilio fijo y “andar por ahí”. De este modo, la iglesia es una institución central para definir formas buenas y malas de movilidad entre la juventud.

Volviendo a la distinción de género puede considerarse que es mucho más grave para las mujeres involucrarse en la joda que para los hombres. Si para ellos este estado es tan solo un período, ya que luego forman una familia dejando atrás la mala reputación, para ellas es más problemático porque muchas veces estar en la joda implica quedar embarazadas y tener hijos y que éstos no sean reconocidos por sus padres.

Por otro lado, mientras que la movilidad de la mujer tiende a terminarse o volverse muy limitada cuando se casa y tiene su primer hijo, el formar familia no limita la movilidad de los hombres si bien la disminuye si se compara con el período de juventud. En algunos casos, los movimientos son en sí mismos un modo de mantener económicamente a sus familias al viajar por trabajo. En el barrio *toba* de Buenos Aires dos hombres,

²⁹² Muchas de estas fiestas son con criollos, reconocidos como más propicios a la joda y menos respetuosos con las mujeres que los hombres *tobas*.

²⁹³ Este respeto por el estilo de vida tiene que ver con un sentido de autonomía y decisión personal que jóvenes y niños acatan.

por ejemplo, se fueron por varias semanas para realizar un trabajo de construcción en otra ciudad. No obstante, la intensidad de la movilidad tiende a disminuir también en los hombres cuando se casan. Por otro lado, la movilidad de los pastores de la iglesia y personas muy activas en ella, como los músicos, además de los dirigentes políticos y personas con un empleo formal como enfermeros o docentes es muy intensa debido a sus ocupaciones. Los viajes forman parte estructural de sus roles y trabajos y son indicadores de su prestigio. En suma, estas actividades provocan que hombres casados continúen viajando de forma intensiva después de haber formado familia²⁹⁴.

Volviendo a los movimientos de las mujeres específicamente, hemos mencionado ya que la mayoría de ellas vinieron a la ciudad como hijas o esposas, si bien todas fueron activas y participaron en la decisión de mudarse. En casos como el de Andrea, si bien la responsable de la decisión de desplazarse fue ella, los viajes aparecían fuertemente regulados y organizados por su familia paterna. Finalmente, las mujeres que han viajado a Buenos Aires y a otros lugares solas lo hicieron cumpliendo una función muy definida para la familia (por ejemplo, aceptar una oferta de trabajo y “ayudar” a la familia enviando dinero y donaciones al Chaco²⁹⁵) o desde un rol institucional (por ejemplo, como representantes de la iglesia o maestras).

En la región del Chaco observé a numerosas jóvenes viajando a comunidades vecinas de manera similar al modo en que viajan los hombres sin que esto fuera regulado o generara preocupación en sus familias. Por ejemplo, mujeres jóvenes podían decidir ir a visitar a primos o pasar una temporada con parientes para tomar distancia después de una pelea con sus padres. En todas las ocasiones, las mujeres viajaban a lugares donde tenían parientes. No observé a jóvenes mujeres que viajaran a lugares en los que no tuviesen parientes o conocidos. Por ejemplo, en ninguna de sus narraciones sobre viajes las mujeres me relataron llegar a un lugar sin saber dónde pasarían la noche. Por lo tanto, la mayoría de las veces, parientes e instituciones orientan los movimientos femeninos. En los relatos que registré, los viajes de las mujeres nunca aparecen como búsquedas sin un destino definido, como sí lo son los viajes de los hombres. Asimismo, cuando acompañé en sus viajes desde Buenos Aires a hombres y mujeres experimenté que los hombres llegaban en muchas oportunidades sin anunciarse, mientras que las mujeres planeaban el viaje con anticipación y sabían exactamente dónde se alojarían. En aquellos desplazamientos que no son visitas a parientes de un lugar cercano, las mujeres suelen organizar sus viajes alrededor de motivos muy específicos, como cuidar a un pariente enfermo, asistir a una reunión de la iglesia o ir a un taller de formación docente.

Cecilia, una mujer que conocí en la región chaqueña, es una maestra que viajaba frecuentemente. Su primer viaje a Buenos Aires constituye un buen ejemplo de la

movilidad de las mujeres con asistencia de una institución. Ella recibió una invitación para ir a Buenos Aires a participar de un taller organizado por uno de los sindicatos de maestros. El sindicato le envió un pasaje de ómnibus que ella retiró por ventanilla en la compañía de ómnibus en su ciudad, le dieron indicaciones de cómo llegar y le ofrecieron la casa de alguien conectado con la organización. De todas formas, Cecilia decidió visitarme también, me escribió un correo electrónico unos días antes para avisarme que iría a mi casa y me llamó desde la estación de ómnibus. Se quedó dos noches en mi casa y el resto del tiempo con sus anfitriones. Cecilia ha viajado muchas veces y aun así había planeado su estadía antes de llegar a Buenos Aires. A su vez, Cecilia, que está separada de su marido, me contó que sus viajes fueron uno de los motivos de conflicto conyugal. Vecinos y familiares empezaron a decir “cosas” (contar chismes), dejando entrever que ella veía a otros hombres en sus viajes y los conflictos debilitaron su relación.

La antropóloga Mariana Gómez (2011) ha realizado observaciones parecidas respecto de la especialización de las relaciones de género en una escala local de movilidad y entre los *toba* de comunidades rurales del oeste formoseño. La autora muestra que el movimiento de mujeres jóvenes fuera de su hogar es algo que sus madres y abuelas intentan evitar porque este movimiento es considerado como una trasgresión. Ella da cuenta del modo en que las mujeres que se mueven fuera de la casa al monte, a bailes y al espacio público son sujetas por lo general a diversas formas de control social. Parientes mujeres intentan evitar las salidas de sus hijas pero cuando esto ocurre las jóvenes saben que se enfrentan a una mala reputación o a ser objeto de chismes. La autora demuestra cómo cualquier movimiento fuera de la casa (y más aun si lo hacen solas) es visto como una amenaza a la conformación de una “mujer respetable” que hace sus actividades domésticas y tiene una sexualidad controlada al estar casada. La exploración femenina es considerada socialmente como una vía hacia una sexualidad excesiva y como algo que les impide a las mujeres ser adultas completamente responsables. Gómez (*ibid.*) también considera el efecto de la iglesia sobre estas formas de regulación del movimiento. En este sentido, aunque la autora no desarrolla su argumento respecto del viaje fuera de las comunidades, vincula la restricción de moverse fuera de la casa con el control social sobre el movimiento y la sexualidad femenina.

Como observamos en el caso de Cecilia, su viaje como mujer es considerado una fuente de peligro, algo que potencialmente no le permite ser buena esposa y madre. Si bien Cecilia siguió la norma de hacer viajes organizados, el hecho de moverse fue suficiente para generar conflictos. Es por esto que muchas mujeres intentan viajar acompañadas, con algún familiar o, mejor aún, con su marido para no generar este tipo de rumores. Esta regulación del movimiento en relación a la sexualidad —aunque no solo limitada a ésta— remite al hecho de que las mujeres son parte de un colectivo y deben moverse como miembros de una familia. En aquellas trayectorias en las que los viajes de la mujer son explicados como una estrategia de una familia como totalidad, nos confrontamos más con una expansión de esa familia que con el viaje de un individuo. En

²⁹⁴ Discutir estos casos supera los objetivos de este texto.

²⁹⁵ El envío de dinero no es tan frecuente en el barrio debido a que no son muchas las personas con un empleo estable. Si bien no hice un estudio exhaustivo, durante mi trabajo de campo solo en este caso observé el envío de dinero.

este sentido y dando un uso un poco diferente al concepto, este tipo de viajes pueden pensarse como una forma de *extensión corporal* ya no de un individuo sino de un grupo familiar, en los términos planteados por Florencia Tola (2009, 2012b). Tola propone que la concepción *qom* de persona-cuerpo es, por un lado, múltiple, es decir abierta a afectaciones de cuerpos y agentes distintos que la construyen y, por otro lado, extensa: la circulación de cuerpos y agentes distintos que la construyen y, por otro lado, extensa: la circulación de extensiones corporales (humores, prendas que estuvieron en contacto íntimo con el cuerpo, nombres, emociones, etc.) implica la idea de un cuerpo potencialmente *desterritorializable*²⁹⁶. Adaptando estas ideas a un grupo familiar, el viaje regulado de las mujeres nos permite cuestionar si viajar siempre consiste en el traslado de un individuo, agente de la acción, o si debemos entenderlo como la extensión de la familia, pensada como un cuerpo colectivo. Si el cuerpo considerado es la familia, él es también múltiple y extenso. En este caso, la modulación afectiva que actúa sobre el colectivo y el movimiento femenino es parte de la extensión.

En el caso de Andrea, su presencia y la de su hermana en Buenos Aires permite a los miembros de su familia tener un lugar donde parar en sus viajes a la ciudad, generar redes de intercambio de objetos (Andrea y su hermana envían al Chaco ropa de segunda mano que les es donada en Buenos Aires) y tener gente que pueda gestionar proyectos en las instituciones nacionales, entre otros. Si pensamos que el movimiento es una forma de desvinculación generada a partir de un traslado y la reincorporación de un grupo o persona en un nuevo contexto social, en otras formas de movimiento que incluyen a ésta, desplazarse no debilita el vínculo. Las mujeres enviadas a un lugar no se “desvinculan” sino que es la fuerza de las relaciones en el lugar de origen la que, por el contrario, las pone en movimiento. Al incorporarse a un contexto nuevo no lo hacen tampoco como individuos aislados sino como miembros de este colectivo mayor.

Palabras finales

En este artículo mostré que la migración de los *toba* desde el Chaco argentino a Buenos Aires puede ser entendida más cabalmente si se piensa en formas de movilidad más que en términos de una acción específica y estratégica de relocalización de un lugar a otro. Sin invalidar los condicionamientos estructurales que han sido identificados como generadores de los desplazamientos de poblaciones fuera del Gran Chaco hacia las ciudades, en este trabajo intenté dar cuenta de los diversos factores que desataron los viajes en casos específicos. Estas especificidades no son solo matices biográficos de

procesos sociales mayores sino que expresan que la experiencia y la acción dentro de una economía política se constituyen también a partir de variaciones de afecto.

Mi argumento no se limita a los *toba* del Chaco sino que implica un posicionamiento dentro de las formas de entender las relaciones de poder y la construcción de sujetos políticos. Es esta dimensión de las discusiones sobre el afecto la que me interesa resaltar, el modo en que las personas se lanzan a la acción política por variaciones afectivas y la disposición a la acción más que por la adherencia a una ideología o el despertar de una forma de consciencia crítica. Esto se complementa con la idea de que los grupos sociales subordinados no necesitan ser iluminados por una vanguardia, sino que ellos son conscientes de lo que los limita. Con esto no estoy aplicando un modelo al caso *toba* sino que me pregunto qué aportes puede hacer el estudio etnográfico de este grupo social a la discusión sobre la movilidad y los afectos.

Específicamente, en este artículo expliqué el rol de las modulaciones afectivas que mediaron entre individuos y colectivos para iniciar un viaje. Con esto me refiero a que los viajes se iniciaron en un momento en el que las capacidades de actuar de una persona o grupo cambiaron o en el que se proyectó un cambio a partir de nuevas relaciones. En el caso de Lorenzo lo que detonó su viaje fue la limitación de sus capacidades generada por no ser empleado en el ingenio, primero, y luego por las asociaciones que pudo entablar con el hombre que lo invitó a Buenos Aires (otro hombre *toba* que le ofreció alojamiento y lo alentó a visitarlo) y con el gremio. En su trayectoria, ir a Buenos Aires se presentó como una oportunidad susceptible de abrirle nuevas posibilidades y esa particular sumatoria de circunstancias lo condujeron a emprender el viaje en ese momento. En el caso de Andrea, el detonante fueron las posibilidades que su presencia en Buenos Aires abría para su familia. Ella se trasladó a Buenos Aires como miembro de su familia y para aumentar las capacidades de ésta con su extensión en un lugar al que todos ahora podrán acceder. En estas dos trayectorias de vida se observan con claridad dos formas de movimiento: una que implica desvinculación con relaciones en el lugar de origen (conflictos con el ingenio) y otra que está motivada por el vínculo con los parientes.

Desarrollé también la idea de que la llegada a Buenos Aires se entiende mejor en el contexto más amplio de la movilidad espacial de los *toba* y que ésta adquiere distintas modalidades en relación con el género. Es la movilidad de hombres y mujeres en el Chaco y fuera del mismo lo que permite dar cuenta de cómo las familias “terminaron” en Buenos Aires. Sin intentar proponer una tipología, encontré formas distintas de movimiento masculino y femenino, en especial durante la juventud. Para los hombres viajar es una posibilidad de conocer lugares y de relacionarse con gente nueva que luego funcionará como un modo de capital social y una experiencia de su crecimiento hasta ser adultos. Si bien el viajar implica el peligro de caer en la joda, este peligro no tiene repercusiones mayores si luego se abandona este estilo de vida. Ser adultos (y abandonar la joda) incluye la búsqueda de pareja y de un lugar donde poder establecer una familia, hechos que quedaron implícitos en la frase “encontrar un lugar para estar”. Por otro lado, en las

²⁹⁶ Entiendo *desterritorializar* en el sentido de la separación de una parte que permita aperturas a nuevas formas de organización. En el caso de las mujeres que viajan como parte de una familia, no hay una *desterritorialización* del cuerpo sino la expansión del cuerpo múltiple. No se produce una reorganización radical donde la mujer genera solamente conexiones nuevas, sino un desplazamiento que ayuda y permite afianzar la organización familiar existente.

narraciones de los hombres el viajar aparece como una vía rápida de desvincularse de relaciones y situaciones problemáticas. En ambos casos, la movilidad masculina puede iniciarse sin mayores planes y no está demasiado regulada por sus familias y redes sociales.

Las mujeres, por el contrario, presentan justificaciones mucho más específicas para sus viajes y éstos suelen tener un rol definido: cuidar a un familiar, acompañar a su marido, hacer un viaje de trabajo. Entre las mujeres el viajar sin regulación se ve como una acción peligrosa que puede llevarlas a la joda y desatar modalidades de sexualidad que no concuerdan con el ideal de la vida familiar. Si bien las mujeres no están absolutamente limitadas a emprender viajes más exploratorios, no registré mujeres que viajaran sin un plan y sin la ayuda de sus familias. Es por esto que la movilidad femenina se presenta como regulada y se entiende mejor como modo de extensión de las familias sobre el espacio.

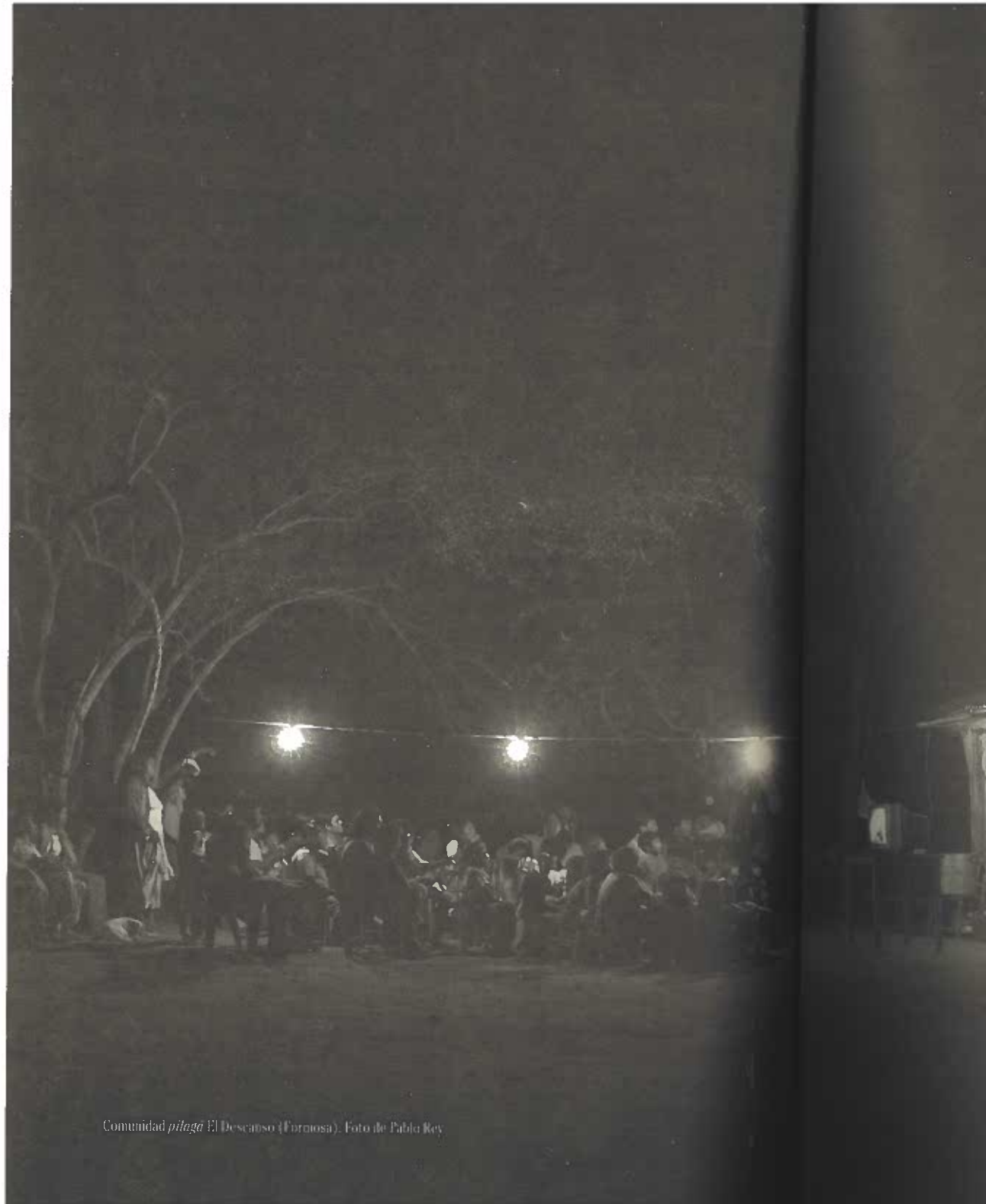
Estas observaciones parecerían coincidir con las descripciones feministas de carácter universalista que vinculan a las mujeres de distintas sociedades, en tanto que están ligadas al ámbito doméstico, mientras que los hombres se vincularían con el ámbito público (cf. Rosaldo 1974). Sin embargo, al ahondar en las modalidades de viaje hemos visto especificidades que no permiten pensar a las mujeres solamente como ligadas a lo doméstico, sino a formas de relaciones familiares que se tornan móviles. Si bien en otros grupos sociales existen cuestiones de género vinculadas a la movilidad, el modo en que los *toba* de este barrio urbano viajan parece también estar ligado a formas de construcción de la *indigenidad*²⁹⁷. El modo en que los viajes se apoyan en relaciones existentes dentro del grupo étnico, la relación entre la movilidad y el convertirse en un hombre *toba* adulto, por ejemplo, son modos en los que la producción de una pertenencia étnica se asocian a formas de moverse y ocupar el espacio físico²⁹⁸.

Estas observaciones permiten replantear el modo en que pensamos las diferencias de género en relación a prácticas concretas de construcción del espacio. Mi interés por la afectividad y la regulación del movimiento intenta conectar áreas de estudio que tienden a mantenerse separadas, como son las motivaciones políticas que muchas veces se entienden como decisiones racionales de los actores, y las asociaciones afectivas que suelen restringirse a la sociología y antropología de las emociones. Finalmente, enfocar el movimiento en sí permite ampliar el modo en que se producen los desplazamientos desde una perspectiva que considere la movilidad en detalle y que no la reduzca a causas y consecuencias de migración de poblaciones²⁹⁹.

²⁹⁷ Me refiero a las nociones de *indigenidad* y *aboriginalidad* trabajadas por BRIONES (1998), DE LA CADENA y STARN (2007) y PRATT (2007).

²⁹⁸ La relación entre etnicidad y territorialidad es trabajada con mayor profundidad en mi tesis doctoral en curso.

²⁹⁹ Quisiera agradecer a Daniel Low por su ayuda en la traducción del borrador de este trabajo del inglés al castellano, a Florencia Tola, Lorena Cardin y Celeste Medrano por sus comentarios críticos y el trabajo editorial, y a Gastón Gordillo por sus comentarios a una versión inicial de este trabajo.



Comunidad *pitaga* El Descanso (Formosa). Foto de Pablo Rey

TERCERA PARTE

En la intersección. Reflexiones en torno a la alteridad



“En quelques mois ou années, les groupes
du Chaco doivent revivre à marches forcées
un raccourci historique pluri-séculaire
né de l’infortunée ‘rencontre’ du Vieux
et du Nouveau Monde”
Tierry Saignes (1989: 217)

“Os brancos são engenhosos, têm muitas
máquinas e mercadorias,
mas não têm nenhuma sabedoria”
Davi Kopenawa (1999: 15)

PREFACIO

Cultura, identidad y poder en la(s) historia(s)

Guillaume Boccara

“People are trapped in history and history is trapped in them”
James Baldwin
Notes of a Native Son (1949)

Los cuatro estudios de esta tercera parte constituyen una excelente ilustración de que sólo combinando los métodos y las perspectivas de la antropología y de la historia es que se podrá dar cuenta de las articulaciones recíprocas entre el ejercicio del poder y la cultura en la fábrica de las identidades sociales. Son también una prueba adicional de que se está construyendo, en forma paulatina pero segura y coherente, una antropología chaqueña dotada de un *corpus* historiográfico y etnográfico denso que le permite tomar distancia respecto de los dos polos que han ido estructurando las reflexiones contemporáneas sobre las dinámicas socioculturales en las Américas indígenas: primero, el polo andino entre los años 1960 y 1980 y, luego, el polo amazónico, muy dinámico desde principios de los años 1990. Son finalmente una buena muestra de los cambios que han ido ocurriendo en los enfoques antropológicos relativos al protagonismo socio-histórico pasado y presente de los pueblos indígenas. Ya no se trata únicamente de escribir la “triste historia” de unos autóctonos sometidos al triple proceso de explotación económica, dominación social y sujeción política. Pues, en los últimos 30 años, “la emergencia étnica como plataforma canalizadora de la acción colectiva en el medio rural” (Víctor Bretón Solo de Zaldívar 2012: 29) nos ha constreñido a volver a examinar cómo los grupos in-

dígenas se adaptaron a la violencia brusca y brutal o más sutil de los nuevos contextos socioeconómicos y políticos que se plasmaron desde que los primeros conquistadores invadieron sus territorios. Digo "volver a examinar" porque hasta hace pocas décadas, muy poco se había pensado en el devenir histórico y en las reconfiguraciones sociales de las poblaciones amerindias desde su propia economía moral, sus propios regímenes de historicidad y sus propias estrategias políticas. Si bien no comparto las críticas formuladas por Matthew Restall (2003) con respecto del supuesto "mito de la desolación indígena", hay que reconocer que la manera como la "historia de los vencidos" —inaugurada por Miguel León Portilla y Nathan Wachtel— ha sido (mal)interpretada, tendió a encerrar a los nativos en una alternativa con pocos matices: resistir por la armas o morir. Sabemos hoy que las armas de los pueblos indígenas fueron múltiples y que, pasado el trauma del primer siglo de la conquista, las sociedades amerindias lograron reestructurarse paulatinamente para no ser barridas del escenario social e histórico colonial y republicano. ¿Atropelladas y masacradas? ¿Sin lugar a dudas! ¿Pisoteadas e incorporadas por la fuerza a las relaciones laborales proto-capitalistas y capitalistas? ¡También! ¿Sometidas a la imposición e inculcación de un arbitrario sociocultural exógeno? ¿Quien tendría hoy el descaro de contestarlo! Empero sería participar de la perpetuación de la violencia material y simbólica a la que fueron y todavía son sometidas las sociedades indígenas si siguiésemos haciendo como si sus miembros hubieran sido meros objetos del (mal)-encuentro.

El objeto de estos cuatro ensayos es, por lo tanto, devolverles protagonismo socio-histórico a los agentes sociales indígenas pero sin ocultar el hecho de que su agentividad se despliega, siempre, dentro de un espacio social constreñido, minado por la violencia y atravesado por la heteronomía. Teniendo en cuenta la centralidad de los dispositivos de dominación, se trata sin embargo de abrir una pequeña ventana que nos permita apreciar las subjetividades de las personas desde sus maneras de pensar, sus sensibilidades, sus memorias, sus representaciones de la alteridad, sus instituciones sociales de comunicación y de transmisión de conocimientos, sus formas de registrar el pasado y de presentarse y representarse a sí mismas en la esfera pública. Una tarea ambiciosa de la que una verdadera antropología implicada no puede librarse si anhela romper definitivamente los vínculos que la atan de manera casi congénita a la colonialidad del poder y del saber.

Presentemos pues estas cuatro contribuciones intentando no tanto resumir el propósito de cada uno de los autores sino destacar, para cada una de ellas, la idea central que contribuye al avance de la tarea descolonizadora de construcción de un saber verdaderamente intercultural y compartido. Puesto que el *poder* constituye el eje articulador de los cuatro ámbitos del mundo chaqueño que nos hacen recorrer los autores, peregrinaremos por los *ceques* del mito, de las representaciones de la alteridad, de la memoria y de la *performance* con el fin de aprehender la manera en que su ejercicio se encuentra digerido, resistido, interpretado, narrado, negociado y representado por los *qom*, los *wichí* y los *angaité*.

Del poder de digerir el acontecimiento

El ensayo que nos abre camino dentro de las representaciones y construcciones de la alteridad en el Chaco focaliza su atención sobre la mitología de los *angaité*, estos marginados de la historia cuya agentividad Rodrigo Villagra Carrón intenta restituir aquí. Inscribiéndose en la continuidad de la perspectiva lévi-straussiana³⁰⁰ recientemente renovada por los trabajos de Peter Gow (2001), el autor intenta mostrar que el mito de "Los dos chamanes y el dueño del ganado" constituye un excelente ejemplo de la manera en que los miembros de estas comunidades *angaité* reconocidas por el Estado paraguayo conciben el encuentro con el "otro". Desde *Rethinking History and Myth* (Hill 1988), libro que marcara un hito en los estudios latinoamericanistas relativos a la historicidad de los pueblos indígenas, sabemos que el mito sirve para pensar la historia. Lejos de ser fijado de una vez por todas, constituye un dispositivo cognitivo que ilustra —en palabras de Villagra Carrón— "las capacidades transformativas" del pensamiento amerindio. De hecho, el mito o *Nanek anyá* (noticia antigua) que sirve de base al análisis de Villagra Carrón nos deja entrever la manera en que estos grupos conceptualizan su relación histórica con los *Valayo* o paraguayos. Una relación marcada por la enajenación en lo material y por el desencuentro en el dominio *idéel*. Pues la riqueza de los paraguayos, conseguida a expensas de los *angaité*, ubica los *Valay veske* (i.e. jefes paraguayos) en una posición similar a la de los chamanes locales. Ligados a los seres auxiliares o incluso asimilados al espíritu auxiliar del chaman, los *Valay veske* fueron totalmente digeridos por el sistema de clasificación *angaité*. Mediante la sustitución de los espíritus auxiliares no-humanos por espíritus auxiliares meta-humanos, los extranjeros hicieron su entrada en el universo material y mental de esos grupos de la tierra chaqueña. Según el autor, el mito tiende a "borrar el tiempo" en la medida en que resemantiza los acontecimientos históricos de acuerdo al patrón mítico nativo, generando lo que Villagra Carrón llama una remodelación de las prácticas culturales anteriores. Pero hay más. Pues si el mito narra el intento fracasado de apropiación del ganado de los jefes paraguayos por parte de dos chamanes autóctonos, no menciona el hecho (histórico) de que el ganado hubiera sido introducido por los primeros colonizadores del Chaco. Ahora bien, aun si los *Nanek anyá* ocultan ciertos aspectos del pasado o los incorporan en un lugar preexistente de su sistema representacional, siempre parecen funcionar como dispositivos de captación y de resemantización de la alteridad. Esta capacidad por transformar y reinterpretar la historia a la luz de la cosmología propia ejemplifica la agentividad de los *angaité*. Pues, a pesar de haberse en-

³⁰⁰ Lo medular de los análisis de CLAUDE LÉVI-STRAUSS con respecto de las distinciones entre "sociedades frías" y "sociedades calientes" (i.e. los distintos modos de ser en la historia) así como su crítica de la manera como la antropología ha abordado la diacronía se encuentran en: *Raza e historia* (1952), *Antropología estructural* (1958), *El pensamiento salvaje* (1962); *Mythologiques 4. L'homme nu* (1971) y "Histoire et ethnologie", *Annales ESC* 38(6), 1217-1231, 1983. Volvemos más adelante sobre el tema central del "congelamiento" del acontecimiento por los sistemas clasificatorios o de la "profunda antipatía" del sistema para con la historia.

frentado a una historia violenta y de ser considerados como unos naufragos de la historia y de la modernidad, algunos *angaité* siguen cultivando su especificidad y produciendo su diferencia mediante sus prácticas chamánicas y la actualización de su registro mítico.

A partir de ahí afirmar, como lo hace el autor, que el mito sirve para cancelar la historia o considerar, como es mi caso (y el de muchos otros), que opera como dispositivo simbólico y memorial de procesamiento de los acontecimientos para pensar el devenir socio-histórico, no resulta ser una cuestión anodina. Pues lo que, según mi parecer, es central en este asunto es que más que un sistema clasificatorio que tiene una profundidad antipatía hacia la diacronía, el mito funciona como dispositivo de control y de conjuración del poder y de la heteronomía³⁰¹. Desde este punto de vista, la dicotomía entre “sociedades frías” y “sociedades calientes” no es una de las más pertinentes, ya que lo que conviene aprehender es la manera en que los grupos dominados logran desarrollar formas de pensar y de actuar que les permitan seguir manteniendo un cierto margen de maniobra o una autonomía relativa, tanto en lo material como en lo *idéel*. A mi entender, los mitos amerindios —que no se despliegan en el cielo puro de las ideas y de las transformaciones formales— pueden ser considerados, hasta cierto punto, como una suerte de “armas de los débiles” y de “*hidden transcripts*”³⁰². Me atrevería a decir que establecer, como lo hace Claude Lévi-Strauss, que las sociedades primitivas cancelan la historia a través de su absorción en el sistema de clasificación mítico o ritual, conduce a dejar de lado la transmisión activa de la memoria (y de los usos de la memoria) así como también la *agency* y los usos del mito para estar en la historia y actuar sobre ella. De hecho, Claude Lévi-Strauss habla de “transformación” y no de procesos o estrategias. Para él, las relaciones transformacionales permiten abordar el tema de las causas históricas no como algo que depende de los acontecimientos sino de la lógica interna de un sistema. Es mediante el análisis de la estructura que se puede entrever cómo los acontecimientos han tendido a distorsionar o no la estructura. Eso se puede hacer independientemente del estudio de las elecciones conscientes y de las estrategias de los agentes colectivos e individuales dentro de una estructura social dada. Por lo tanto, visto desde la perspectiva de una antropología crítica preocupada por explicar tanto las articulaciones entre agentes y estructuras sociales como el sentido práctico de los agentes sociales, los elementos históricos y etnográficos entregados por Villagra Carrón en su artículo podrían haberlo conducido a interpretar las dinámicas socioculturales y los procesos sociohistóricos a la luz del estructuralismo genético bourdiano. Pues, a fin de cuentas, aprehender las estructuras míticas a partir de lo que los *angaité* dicen y hacen es considerar la historia desde una perspectiva política y no como una anomalía dentro del sistema³⁰³.

³⁰¹ Me atrevería a decir que es una de las maneras posibles de leer los escritos de Claude Lévi-Strauss.

³⁰² Cf. JAMES SCOTT, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven & London, Yale University Press, 1985 & *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven & London, Yale University Press, 1990).

³⁰³ Mi crítica es similar a la que STUART SCHWARTZ y FRANK SALOMON desarrollaron con respecto al intento de

Del poder de interpretar las figuras del poder

De hecho, la agentividad, vale decir el despliegue de estrategias dentro de un espacio social constreñido en el que uno ocupa posiciones en función de la distancia que lo separa de lo que Maurice Halbwachs llamó el *foyer* (hogar o centro) de los valores e intereses dominantes y legítimos³⁰⁴, se encuentra claramente expuesta en el ensayo que César Ceriani Cernadas dedica al estudio de las representaciones indígenas sobre las experiencias de misionalización protestante. Retomando a grandes rasgos la historia de las conceptualizaciones relativas a la presencia misional elaboradas por las poblaciones *qom* del Chaco oriental argentino y *wichí* del Chaco central y occidental, el autor intenta aprehender la naturaleza de las articulaciones entre cultura, identidad y poder. Demuestra que es sólo tomando en cuenta el contexto histórico y las relaciones entre los grupos nativos y los agentes colonizadores alógenos que se puede entender el carácter ambivalente de las representaciones colectivas con respecto a los misioneros. Inscribiéndose en la continuidad de los estudios etnohistóricos y antropológicos recientes relativos a la recepción de la Buena Nueva por parte de los grupos indígenas³⁰⁵, Ceriani Cernadas muestra que, lejos de haber sido pasivos observadores de la irrupción de los misioneros protestantes en su vida y en su historia, los *qom* y los *wichí* les asignaron múltiples identidades sociales a los “soldados de Cristo”.

Ahora bien, lo que me parece capital destacar aquí no es el hecho —bastante conocido y hoy aceptado por la aplastante mayoría de los estudiosos— de que los grupos indígenas hubiesen sido agentes sociales activos en la construcción de una imagen ambivalente de los misioneros, sino más bien detenerme en el impacto que tuvieron esas nuevas representaciones sobre la historicidad y los mecanismos de identificación de los grupos indígenas. Pues si ya no es una novedad constatar que los agentes de Dios fueron vistos de manera concomitante o sucesiva ya como aliados políticos que podían contrarrestar los efectos de la violencia colonial, ya como chamanes o líderes protectores, ya como individuos mezquinos, anómalos o destructores de la sociabilidad autóctona, lo que sí sigue siendo sujeto a debate son los efectos producidos por la reconfiguración

escritura de una “historia estructural” por parte de Peter Gow: “En détectant la présence de l’histoire comme anomalie dans l’ordre des structures, Gow emprunte assurément la voie tracée par Claude Lévi-Strauss. Cependant, en rendant compte des structures mythiques à partir de ce que les Piro font et pensent, ainsi qu’à partir de ce qu’ils en font et en pensent, Gow intègre la grille mythique à une étude des perceptions conscientes que les Piro ont des Blancs. Et de ce point de vue, il tend inévitablement à adopter la perspective des *agency theories*, c’est-à-dire à historiciser le concept de culture” (“Réponse à Claude-Lévi-Strauss”, *L’Homme* 167-168(3), pp. 315-318, pasaje citado p. 317).

³⁰⁴ Cf. CHRISTIAN BAUDELLOT & ROGER ESTABLET, *Maurice Halbwachs. Consommation et société* (Paris, Presses Universitaires de France, 1994).

³⁰⁵ Cf. GUILLAUME BOCCARA, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial* (Santiago/San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte/Universidad de Chile, 2007) y GUILLERMO WILDE, *Religión y poder en las misiones de Guaraníes* (Buenos Aires, Editorial SB, 2009).

del sistema representacional local sobre el ser social y el devenir histórico de los pueblos sometidos al triple proceso de explotación económica, dominación social y sujeción política.

Lo medular y novedoso del texto de Ceriani Cernadas no es tanto lo que dice con respecto a la manera en que los indígenas interpretaron el poder vinculado a la figura del misionero como el análisis que desarrolla sobre cómo ese poder de interpretación, arraigado en la visión del mundo socio-cósmico y del devenir histórico autóctono, tuvo profundos efectos sobre esta mismísima visión del mundo socio-cósmico y del devenir histórico. Si bien es cierto que los *qom* y los *wichí* lograron neutralizar, hasta cierto punto, la irrupción del misionero en su cotidianeidad, no salieron indemnes del (mal) encuentro con este Otro en vía de constituirse en referente absoluto de una nueva visión legítima y dominante del mundo social y de la historia. César Ceriani Cernadas plantea, en efecto, que la construcción de la memoria histórica de estos grupos se vio afectada por la llegada del misionero protestante. Una llegada “socialmente considerada y sentida como un hito histórico”. Pero hay más. Puesto que la “apropiación cultural del encuentro misionero” y “la creatividad simbólica y política” indígena no impidieron que los *qom* y los *wichí* fueran compelidos a entrar en la nueva era de la dominación. La violencia simbólica ejercida por los misioneros en un contexto de violencia colonial brusca y brutal terminó produciendo sujetos sociales indígenas extranjeros a sí mismos. Aunque interpretada desde las estructuras cognitivas *ante*-coloniales, la llegada del misionero marca un hito histórico en el sentido de que genera un quiebre en el régimen de historicidad local. Contribuye a la producción de un *habitus* étnico de dominado que tiende a valorar los bienes culturales de la sociedad englobante a la vez que conduce a una relectura del pasado pre-misional bajo el signo de la “pobreza”. La formación de unas disposiciones y predisposiciones mentales y de unos *affects* o sensibilidades de dominado se declinaron de múltiples maneras. El nativo se auto-identificó como pobre. Se operó un quiebre entre la temporalidad “antigua” y la “nueva” vinculada a la “llegada del evangelio”. Los *qom* y los *wichí* se encuentran así producidos como individuos extranjeros a sí mismos no sólo en el presente sino también en el pasado. Desconectados de sus antepasados “indios”, tampoco logran reducir la pequeña diferencia colonial que los separa de los miembros de la sociedad criolla.

En resumidas cuentas, su condición sociohistórica es típica de lo planteado por el ensayista anticolonial Frantz Fanon quien escribió lo siguiente con respecto al impacto de la labor “civilizatoria” de los colonizadores europeos en África: “Los blancos nunca dejaron de oponer la cultura blanca a las otras inculturas [...], el colonialismo ha desplegado en esas regiones tremendos esfuerzos para anclar en el espíritu de los indígenas que su historia anterior a la colonización era una historia dominada por la barbarie” (2002: 202-203). Para el caso americano, observamos que los dispositivos coloniales contribuyeron tanto a crear un “indio del pasado” (vale decir del caos, de la prehistoria, de la pobreza, de la superstición, etc.) desconectado del “nuevo cristiano” del presente

como a producir el autóctono presente definido, en términos negativos, por todo lo que lo separa del dominante, por todo lo que no tiene o no puede hacer³⁰⁶.

Pero esa historia silenciada, desconectada y desgarrada, hecha de fantasmas, silencios y olvidos, no termina acá. Ya que dentro de este nuevo contexto de dominación los indígenas siguen reaccionando a la penetración de lógicas heterónomas. Quizás no de manera abierta, puesto que las relaciones de poder no juegan a su favor. Pero definitivamente sí en forma enmascarada o clandestina usando, como ya lo hemos notado anteriormente, las “armas de los débiles”. César Ceriani Cernadas observa, en efecto, que si bien parecen conformarse a los valores morales de los misioneros en el espacio público y muestran deferencia para con los agentes del poder, siguen recurriendo a su propia economía moral, a sus pautas educacionales y a su concepción de la reciprocidad y del ciclo vital en los espacios sociales caracterizados por una relativa autonomía (fuero doméstico, vida nocturna, campamento de marisca). Pero hay más. Porque en el nuevo contexto de movilizaciones indígenas de las últimas dos décadas, la resistencia solapada, que se daba en el dominio infra-político, se ha visto desbordada gradualmente por una contestación abierta del orden simbólico y material dominante. El vínculo con los antiguos de “cuerpos fuertes y sanos” es desde ahora reivindicado como nuevo símbolo de autoctonía. Volver a establecer la conexión con un pasado propio para cambiar de estatus en el presente y así recuperar la esperanza de un futuro mejor: tal es el objetivo de algunos líderes indígenas que pretenden curar una subjetividad histórica dañada, mientras que otros —no “menos indígenas” pero atados al pacto socio-colonial anterior— siguen operando dentro del modelo de indigenización del evangelio. Y mientras muchos “expertos en culturas amerindias” se preguntan quiénes son los “indígenas auténticos”, algunos antropólogos críticos (y comprometidos) aspiran a dar cuenta de esas nuevas luchas por la sobrevivencia, el respeto, la dignidad, el reconocimiento de la subjetividad propia y el derecho a tener derechos. El trabajo que César Ceriani Cernadas entrega para este volumen pertenece, sin lugar a dudas, al segundo tipo de enfoque.

Del poder de narrar su propia historia

El ensayo y el relato que nos ofrecen Florencia Tola y Paola Cúneo nos conducen por otro derrotero, pero siempre con el fin de comprender la subjetividad de unas

³⁰⁶ Con respecto a la manera en que las identidades sociales de los indígenas (su “indianidad” o “autoctonía”) se encuentra moldeada por la sociedad dominante remitimos al estudio clásico de JUPPI FRIEDLANDER, *Being Indian in Hueyapan* (New York, Palgrave Macmillan, 2005 [1975]). Para una aproximación similar pero más reciente remitirse a PAULA LÓPEZ CABALLERO, *Les Indiens et la nation au Mexique. Une dimension historique de l'altérité* (Paris, Editions Karthala, 2012). Con respecto al corte temporal entre los “indios” del periodo ante-colonial y los habitantes autóctonos de hoy en día ver el estudio de FRANK SALOMON, “Unethnic Ethnohistory. On Peruvian Peasant Historiography and Ideas of Autochtony”, *Ethnohistory* 49(3), 2002, pp. 475-506, y también PATRICIA AYALA, *Políticas del pasado. Indígenas, arqueólogos y estado en Atacama* (San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, Línea Editorial IIAm, 2008).

personas que algún día decidieron lanzar al mundo el gran grito de los oprimidos. Es desde la historia de vida de Celestino Gómez, habitante de una comunidad del centro de Formosa, que las dos autoras abordan el problema de la memoria histórica *qom*. Tres son los rasgos que caracterizan la crónica de los sucesos históricos proporcionada por este hombre nacido en la década del 50 del siglo pasado. En primer lugar, lo social y lo individual se entrelazan de manera permanente en un relato estructurado alrededor del parentesco. En segundo lugar, la "pobreza" constituye un eje articulador de la consciencia histórica toba y de la opinión que los miembros de este pueblo tienen de sí mismos. En tercer lugar, si bien la lectura histórica realizada por Celestino Gómez se organiza alrededor de la dicotomía pasado-ignorancia-carencia *versus* presente-cristiano-civilizado, su narración está cargada de referencias positivas a las territorialidades, sociabilidades y saberes antiguos.

La articulación de la memoria histórica de Celestino Gómez alrededor de estos tres ejes (parentesco, pobreza, interacción con la sociedad dominante) nos permite percibir toda la tristeza (*saquico*) y todo el sufrimiento (*que'ejnaxac*) vinculado a la condición sociohistórica de indígena. Pero nos deja apreciar también que, a pesar de las vicisitudes de la vida, este hombre no ha perdido la esperanza de mejorar sus condiciones de vida y su estatus así como el de sus hijos. Pero sobre todo, el relato comentado por las dos autoras nos hace ver el mundo y la historia desde la mirada singular y las categorías de inteligibilidad particulares de un hombre que sigue inscribiendo su trayectoria individual dentro del destino colectivo de su grupo de parentesco. De un hombre que si bien, por pragmatismo y lucidez, reconoce la tremenda potencia de la civilización que chocó contra su pueblo, invadió su historia y cercó su territorio, no deja de reconocer que algo bueno tenía la vida de antaño y algo de bueno puede aportar a la construcción del futuro. Si bien se hace necesario adaptarse al nuevo mundo dominado por el "blanco" (*doqshel'ec*), Celestino Gómez no se olvida de los consejos (*nqataxac*) que le entregaban sus parientes como tampoco deja de pensar el mundo desde su propia filosofía de la vida que es, en el fondo, una manifestación de la filosofía política *qom*, vale decir de la manera de organizar las relaciones entre los seres sociales.

¿Y qué es lo que encontramos en el centro de esta filosofía política *qom* que se plasmó a través una historia marcada por la violencia y el despojo?

Encontramos dos nociones fundamentales: el respeto y la compasión. El respeto en tanto que relación intersubjetiva que abre el camino a la construcción de una subjetividad no dañada y del reconocimiento del valor del otro. "Cuando te cases, hijo / la que no te desprecie / entonces será tu esposa" le dice su padre. Frente al desaire de la sociedad dominante y a las injusticias, la búsqueda del reconocimiento y del respeto adquiere un valor de reivindicación política. Frente a la indecencia con que el "blanco" trata a los *qom*, la dignidad de este relato suena como una voluntad de restaurar una relación positiva consigo mismo. Frente al desconocimiento, al reconocimiento "desvalorizante" o a la invisibilización, esta narración pone el énfasis en la compasión como forma fun-

damental del vínculo social. Pues, como bien lo señalan Florencia Tola y Paola Cúneo, la noción de "pobreza" (*yachoxoyec*) tiene múltiples significados en la mente de Celestino Gómez. Remite, sin lugar a dudas, a la situación marginal y precaria a la que los *qom* fueron relegados desde que sus tierras fueron enajenadas por el blanco: "mi pobreza / ahora se está acercando, parece que van a cercar la tierra / Y ahora que llegaron a cercar esta tierra / entonces no nos dejan entrar / los *qom* no pueden ir para allá mariscar". Alude también a la manera en que la sociedad dominante construye al pobre en tanto que "pobre", vale decir como ser dependiente que necesita asistencia. En este caso, lo "indio" es sinónimo de "pobre" y es la actitud colectiva de la sociedad dominante la que conduce a encerrar al indígena en la categoría de pobre³⁰⁷. Salvo que en este caso, Celestino Gómez no se siente "pobre" por el hecho de ser "asistido" y recibir una pensión: "Y recién ahora llegué a tener la llamada pensión / Sí / Se está alejando aquella mi pobreza". Lo cual nos lleva a apreciar una acepción adicional del término "pobreza".

Pues si entendemos bien lo que quiso decir este hombre, el concepto de *yachoxoyec* se vincula a la actitud de *pitié* o de compasión. Las autoras señalan, en efecto, que "los mariscadores tienden a llevar adelante prácticas diversas para lograr la compasión (*ichoxoren*) de los dueños de los animales con el fin de que éstos les entreguen las presas". Cual chaqueño rousseauniano, Celestino Gómez nos dice que de esta calidad (la compasión) se desprenden todas las virtudes sociales tales como la generosidad, la clemencia, la humanidad, la amistad, la benevolencia y el reconocimiento del valor social del otro³⁰⁸. De suerte que el relato de este miembro del pueblo *qom* esboza los fundamentos de lo que podría ser una sociedad donde impere el buen vivir, un buen vivir que se extendería en este caso a los no-humanos. Desprovisto de todo tipo de primitivismo, la historia particular y el relato reflexivo de Celestino Gómez representa una verdadera lección de universalismo. Oprimidos pero no vencidos, los *qom* pueden, desde su condición sociohistórica particular, participar de la reimaginación de un verdadero universalismo. Pero para que eso sea factible, hay que asegurarles las posibilidades reales de ejercer su libertad de gozar del bienestar según su propia concepción de la buena vida. Una condición que se encuentra lejos de ser cumplida como lo veremos a continuación.

Del poder de representarse

Con el trabajo de Lorena Cardin sobre las "construcciones en disputa de la identidad *qom*" nos trasladamos a otro espacio social: el campo etnopolítico en el que nuevos agentes sociales individuales y colectivos (indígenas y no-indígenas) participan de nuevas luchas de clasificaciones y autenticaciones por la imposición de una nueva

³⁰⁷ Tomamos prestado aquí la definición de GEORG SIMMEL de la pobreza en *Les pauvres* (Paris, PUF, 1998 [1907]).

³⁰⁸ Véase la primera parte del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

visión legítima y dominante de lo que es ser indígena en el mundo de hoy. Un mundo marcado por dos dinámicas aparentemente contradictorias: el clientelismo multicultural por un lado y el modelo de desarrollo extractivista por el otro. Si bien hasta la década del 80 del siglo pasado los indígenas fueron considerados por los poderes hegemónicos nacionales y provinciales como meros objetos destinados a ser asimilados o integrados, la "cuestión étnica" ha experimentado un cambio notable en las últimas dos décadas. La reconfiguración del Estado, la apertura de las nuevas fronteras del capitalismo global, la hegemonía cultural neoliberal y la emergencia paulatina de los pueblos indígenas en los escenarios públicos provincial, nacional e internacional han contribuido a replantear los términos a partir de los cuales se problematiza la cuestión étnica. De suerte que los voceros y líderes nativos se enfrentan al nuevo desafío de representar (en el doble sentido de "hablar en nombre de" y de "dar una imagen de") a su *constituency* en un espacio social cuyo *enjeu* es saber no sólo lo que significa "ser indígena" sino también quien tiene la autoridad para decir "qué es un indígena" y "cuáles son los reclamos legítimos de esos pueblos". Es desde ahora en el seno de este campo etnopolítico —un campo ocupado por unos agentes diferencialmente dotados en capital económico y cultural— que se despliegan nuevos procedimientos de legitimación, autenticación y consagración de la cultura indígena "auténtica" y de los derechos vinculados al estatus de aborigen. Y aquí, una vez más, observamos que aunque el actuar y el decir de los representantes indígenas se encuentran constreñidos por las posiciones objetivas que ocupan dentro del espacio etnopolítico en vía de constitución y de estructuración, existe un margen de maniobra que les permite desplegar estrategias reivindicativas propias y diversas.

Es a partir del análisis de las prácticas discursivas y de la "escenificación de las diferencias" de dos líderes *qom* de la comunidad *Potae Napocna Navogoh* (La Primavera) de la provincia de Formosa que Lorena Cardin se propone dar cuenta de la naturaleza de las *indigenous politics* y de la manera en que opera el nuevo gobierno de lo étnico en una época que Jean y John Comaroff (2009) denominaron de *ethnicity incorporated*. Realizando una etnografía densa de lo que ocurrió el día 7 de marzo de 2012 durante una Audiencia pública de la Corte Suprema de Justicia cuyo objetivo era superar la situación conflictiva que afecta a la comunidad *Potae Napocna Navogoh*, la autora enfatiza el contraste entre las maneras en que los representantes *qom* llevaron a cabo su (re)presentación. Pues si bien uno de los representantes enarboló orgullosamente los signos exteriores de su indigeneidad y desplegó un discurso reivindicativo pensado desde su condición histórica de miembro de un pueblo oprimido y sometido a los atropellos de las autoridades provinciales, el otro inscribió su discurso dentro del mundo evangélico e hizo hincapié sobre la necesidad de mantener la armonía que había caracterizado las relaciones entre los comuneros *qom* y sus vecinos criollos hasta que apareciesen nuevos individuos rupturistas o críticos del *status quo*. A partir de ahí, la pertinencia del análisis de Cardin radica en el hecho de que, lejos de "intentar descubrir cuál de las dos exposiciones es más representativa de una supuesta forma de ser *qom*", busca dar cuenta de la naturaleza de las tomas

de posición de estos dos dirigentes en función de sus trayectorias históricas respectivas y de la manera en que se inscriben dentro del nuevo campo de poder etnopolítico. No conviene detallar aquí este aspecto, puesto que el lector podrá apreciar más adelante toda la fineza de la interpretación propuesta por la antropóloga.

Empero, quisiera destacar un último punto: en un momento en que muchos antropólogos se erigen en jueces de la autenticidad cultural de los "actores" indígenas mientras otros proyectan sus fantasmas primitivistas y esencialistas sobre unos grupos cuyas culturas se habrían mantenido intactas a través de los siglos³⁰⁹, Cardin inscribe rotundamente su ensayo dentro de la corriente de la antropología crítica e implicada. Vale decir que si bien reconoce que la movilidad indígena se encuentra constreñida por las estructuras estructuradas de la sociedad dominante, muestra que el accionar y el pensamiento políticos de los agentes sociales dominados no dejan de tener efectos sobre las geografías hegemónicas de inclusión y exclusión. Al develar los mecanismos de la dominación y al mostrar que el futuro de los indígenas está, en gran parte, entre sus manos, este ensayo nos permite vislumbrar la posibilidad de arrancarse, aunque sea de manera efímera y parcial, a la condición particular de oprimido para reivindicar derechos de índole universal.

Nache tachiguña — Aquí termino.

³⁰⁹ Para una crítica de la crítica dirigida hacia los movimientos indígenas, me permito remitir a GUILLAUME BOCCARA, "Cet obscur objet du désir multiculturel", *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, 2010, CNRS/EHESS, <http://nuevomundo.revues.org/59975> y "Multiculturalisme, Néolibéralisme, Démocratisation", in DAVID DUNKERLIN & CHRISTIAN GROS (eds.), *Le multiculturalisme au concret en Amérique latine*, París, Editions IHEAL/Sorbonne Nouvelle, 2011, pp. 55-69.

Los dos chamanes y el dueño del ganado. Narrativa y chamanismo entre los *angaité* del Chaco paraguayo

Rodrigo Villagra Carrón*

Introducción

Los *angaité*, parte de la familia etnolingüística *enlhet-enenlhet*³¹⁰, no fueron identificados como un Pueblo sociopolíticamente distintivo hasta hace relativamente poco (*cf.* Cominges 1882; Kemmerich 1903-1904). Tampoco llamaron particularmente la atención de los primeros y prominentes etnógrafos del Chaco paraguayo, tales como Guido Boggiani (1900), Alfred Métraux (1963[1944]), Branislava Susnik (1977), Miguel Chase Sardi y Susnik (1995) y Chase Sardi y Zarnardini (1999), sino en su condición de integrantes de la familia lingüística mencionada, anteriormente conocida por el exónimo *maskoy*.

Indagar sobre la causa de su reciente aparición y, a la vez, cuestionar su preanunciada y posible extinción (Brun *et al.* 1990) por vía de la deculturación o de la asimilación a la sociedad nacional fue una de las razones por las que los elegí y también fui elegido por ellos como participantes del trabajo etnográfico. La ausencia de los *angaité*

* Doctor en Antropología y Abogado.

³¹⁰ Dicha familia sociolingüística está compuesta actualmente por seis pueblos e idiomas correspondientes: *enxet*, *enlhet*, *angaité*, *sanapaná*, *guaná* y *toba-maskoy* o *enenlhet* (KALISH y UNRUH 2004). Su autodenominación más general obedece a la reivindicación de las palabras que en todos sus idiomas significan 'persona/gente' (*enxet*, *enlhet*, *enenlhet*) y logró un reconocimiento formal y oficial por el Estado paraguayo a partir de su incorporación en el Censo Nacional Indígena 2002.

más atrás de los finales del siglo XIX, su etnogénesis y la refutación de su mera condición de indígenas aculturados en peligro de extinción han sido los ejes sobre los que he venido reflexionando en distintos trabajos (Villagra 2006, 2008a, 2008b, 2010, 2011) tratando de referirlos como protagonistas y no simples marginados de la historia y por la historia. Esta tarea no se puede hacer sin exponerse a paradojas y atajos más intrincados y extensos que el camino que se pretende abrir y acortar. Es precisamente desde el momento en que el nombre de los *angaité* aparece por primera vez (Cominges 1882), que su territorio, idioma y cultura son expuestos a la dominación, proletarización y extinción lingüística y alienación cultural provocadas por la colonización. Es, de nuevo, cuando los agentes económicos —compañías tanineras, estancias ganaderas, misiones y cuarteles—, social y étnicamente variopintos —viajeros, menonitas, militares paraguayos, misioneros anglicanos y paraguayos de la región Oriental; extranjeros todos para la tierra chaqueña— conocen la existencia de los *angaité* cuando parece iniciarse su cuenta regresiva hasta la asimilación.

¿Son entonces los *angaité*, a fin de cuentas, un resultado de la recomposición sociolingüística de los Pueblos chaqueños acentuada y consumada por la Guerra del Chaco³¹¹? Sí y no. Decimos que sí teniendo en cuenta, por ejemplo, que el propio nombre *angaité* (lit. en *guaraní* 'enseguida/ahora mismo') es un aparente artefacto de los prejuicios étnicos acuñados en etnónimos que cobraron difusión con la colonización; sin que por ello se haya rectificado esta arbitrariedad nominativa con la propuesta de una autodenominación o neodenominación por parte de los propios *angaité*, a diferencia de sus Pueblos vecinos y parientes lingüísticos. Decimos que no en el sentido de que la capacidad de transformación, sea de orden social, ontológica o cosmológica ya era propia de los *angaité*, o como sea que se hayan llamado o compuesto en un pasado más remoto —es decir, como grupos precoloniales más pequeños: los *kovalhok*, *konhongnava*, *koeteves*³¹² (Villagra 2010, 2011)— tal como pretendemos demostrar con la ilustración de dichas capacidades transformativas en su tradición mitológica y oral.

Ciertamente —y como parte de un debate y diálogo que hemos sostenido con el lingüista Hannes Kalish— reconozco que las cosas se vuelven más sencillas al tomar como sujeto y objeto de análisis al conjunto de los Pueblos *enlhet-enenlhet* porque allí los límites étnicos e históricos aparecen más nítidos y más profundamente establecidos en el pasado, y en el presente ellos mismos también ratifican su distinción y división en seis Pueblos entre sí y ante el Estado paraguay, hecho que permite su asociación sin suprimir la identidad de cada uno y sin negar la flexibilidad y múltiples interrelaciones

³¹¹ Conflicto bélico que confrontó a Bolivia y Paraguay por la soberanía territorial del Chaco y que tuvo lugar del año 1932 a 1935.

³¹² Para la transcripción de las palabras y expresiones en *angaité* utilizamos los siguientes símbolos fonéticos: /h/ (fricativa lateral sorda), /q/ (oclusiva uvular sorda), /ʔ/ (oclusiva glotal), /ɣ/ (fricativa velar sorda y /g/ (oclusiva uvular sonora). Dos letras iguales seguidas indican geminación (cf. KALISH y UNRUH 1999; KALISH y UNRUH 2004: 13).

sociales, políticas, históricas entre ellos. Sea como fuere, mi perspectiva es más limitada en espectro al partir de un solo pueblo.

Mi convivencia, datos y relación con los *angaité* se remontan al año 1994 cuando inicié mis trabajos en la organización no gubernamental Tierraviva de apoyo a las reivindicaciones territoriales de comunidades *enxet*, *sanapaná* y *angaité* del Bajo Chaco. Desde entonces, realicé trabajos de campo discontinuos en varias comunidades *angaité*, con mayor énfasis en la comunidad San Carlos, ubicada sobre el río Paraguay y, principalmente, con la comunidad La Patria, compuesta en la actualidad por dieciséis aldeas. En La Patria viví 6 meses —durante los años 2004 a 2006—, específicamente, en la aldea *Karova Guazu*. De allí es originario mi principal mentor e interlocutor *angaité*, el líder y chamán Agapito Navarro, con cuya instrucción en la vida, mitología, chamanismo e historia *angaité* he alimentado mis estudios y reflexiones. Finalmente, este artículo es una fracción mínimamente ajustada del tercer capítulo de mi tesis doctoral de la Universidad de St. Andrews, Scotland, la cual gira en las órbitas superpuestas del chamanismo, la narrativa y alteridad que entienden y viven los *angaité* y que han poblado nuestros diálogos y andanzas con Agapito durante los años de trabajo de campo y posteriores encuentros.

Considerando estos antecedentes, en este artículo primero se transcribe un mito contado por Agapito, luego se analiza su intencionalidad como mensaje teniendo en cuenta el contexto etnográfico concreto que me involucra directamente como interlocutor no-indígena y, por último, se aplica una metodología comparativa de estudio de éste y otros mitos que brinda claves sobre la propia percepción y actuación histórica de los *angaité* respecto de las transformaciones vividas por ellos a partir de la colonización chaqueña hasta el presente. Oportunamente, tal como colegas estudiosos del Chaco han observado en un recuento del estado del arte de la antropología chaqueña (Combès *et al.* 2009: 5-9), un *corpus* etnográfico y académico que no termina de independizarse de sus vecinos amazónicos y andinos, asumo que mi postura teórica y epistemológica responde fielmente a nuestra tradición ecléctica y con énfasis en la etnohistoria de la región, así como reconozco ascendencias estructuralistas y nexos de filiación directos con la madre y el padre de la antropología paraguaya, Branislava Susnik y Miguel Chase Sardi.

Dicho esto cabe agregar a modo de somera información que los *angaité* hoy en día se distribuyen en siete comunidades con tierras oficialmente reconocidas por el Estado paraguay —y un número triplicado o mayor de aldeas internas en tales comunidades— y alcanzan más de cuatro mil personas que se autodefinen como *angaité*, siendo quizás un tercio de ellas los aún hablantes del idioma —en una de las variantes dialectales identificadas con los grupos precoloniales, por ejemplo *kovalhok*, *koeteves*³¹³.

³¹³ Todas estas cifras serán precisadas a partir de la publicación de los datos relevados por el Censo Nacional Indígena 2012.

El mito “Los dos chamanes y el dueño del ganado”

La primera vez que lo escuché a Agapito contar el mito de “Los dos chamanes y el dueño del ganado”, no lo grabé. Para hacerlo, le pedí que volviera a contarla la noche siguiente³¹⁴. En esa ocasión, este fue su relato³¹⁵:

Había un chamán, dos chamanes eran. Una día, de noche estaban tomando *malha* (algo como) chicha; como hermanos [abrazados]. Y se dice que uno de ellos dijo: “¡Ah la puta, quiero fumar! *Asvetak ko'o popieknakha hena*” (“Yo vi, yo sé de un lugar donde hay tabaco”). “¡*Evakha!* (¡Andá a buscar!)”. Así dice nuestra gente cuando quiere fumar. “Voy a ir a traer el tabaco de donde lo vi”.

Y fueron juntos como van los borrachos que siempre se llevan mutuamente [tomados de los hombros], donde estaba el *alvata* (“riacho”). No fueron a traer el tabaco, fueron a hacer algo distinto al fondo de las aguas. Parece que había algo bajo el agua, una casa como la de los paraguayos... *malha tegma valay lhangkok. Konne yemmen* (“dentro del agua”) estaba el *Valay lhangkok* (“casa del paraguayo”). Digamos que era *valayo* (“paraguayo”).

Luego le dijeron los dos borrachos a su gente: “Nosotros queremos ir y ver... querremos sacar vacas, vamos a sacar”. “Vamos pues entonces... *Nokse* (“vamos”), *antahenakha alhangkok* (“vamos a su casa”)”. Iban tomados del hombro. “Que les vaya bien y que vuelvan sanos y salvos”, les dijeron. Uno entró al agua y fue yendo, yendo al fondo; el otro observaba que no salía más y que iba hundiéndose y luego *yemmen añiekhava* (“el agua burbujeaba”) y ya se había perdido de vista. Era chamán, *alhiak-nakme* (“ya había llegado”) y el agua burbujeaba *malha molino* (“como un remolino”) donde había entrado³¹⁶. Y el compañero del que se sumergió esperó a que el agua deje de arremolinarse, quería que deje de arremolinarse, porque eso indicaba que el otro no se había sumergido lo suficientemente profundo. Aparentemente, ésa era la señal, cuando el agua dejaba de burbujear ya podía sumergirse. Y así fue, fue, fue y también desapareció y lo mismo sucedió otra vez, el agua burbujeó y burbujeó.

Allí estaban dos controlando y observando a ver si era cierto que [los chamanes] iban a sacar algo del agua. Esperaron una hora y luego, dicen, que vieron salir un animal, una linda vaca. “Eso debe ser lo que ellos van a sacar” comentaron. Salieron y siguieron saliendo muchas vacas; sacaron unas setecientas cabezas y un estanciero las punteaba, con su apero, su sombrero y su arma³¹⁷. Los dos que estaban espionando

³¹⁴ Notas de campo del 19 y 20 de enero de 2005.

³¹⁵ Agapito narró el mito mayormente en *guaraní*. Las palabras y frase que dijo en *angaité-kovalhok* están incluidas en mi narración con el fin de presentar del modo más fiel posible el énfasis y las técnicas narrativas que él utilizó.

³¹⁶ Agapito usó la palabra *molino*, que yo interpreto como ‘remolino’.

³¹⁷ Aquí destaco la cifra setecientos puesto que Agapito lo utilizó queriendo indicar una buena cantidad

vieron que era cierto que salieron los animales de modo a contar lo sucedido. Si bien no eran animales de los que se asustan, un joven recién casado tuvo allí cerca relaciones con su mujer y los animales olieron el olor a sexo que quedó en el lugar y como eran animales delicados, volvieron a entrar todos al agua, ni uno solo quedó. Y luego, los papeles de propiedad del ganado que fueron entregados al hombre que punteaba el ganado fueron echados por un corcoveo del caballo³¹⁸.

Estaban enojados los señores que sacaron el ganado. Regresaron y preguntaron a su gente: “¿Para qué fueron a caminar y curiosar?”. “¿Cómo íbamos a saber? No nos avisaron, si no no hubiéramos salido”. *Nempaivoma* (“nuestro idioma”), en idioma hablaban ellos. “Yo no quise que salgan”, dijo el señor ya enojado³¹⁹; *Malhke nekhe otav'elyiahama lhangkak* (“está muy mal que ustedes hayan ido a merodear por allí”). “Nosotros no sabíamos”, respondieron *Meltenaksenko lhangkak* (“no nos dijeron nada ustedes”) no pensamos que esto iba a suceder”.

Ciertamente ellos [los chamanes] sacaron los animales [del fondo del agua], pero las vacas se asustaron del olor que quedó donde el joven tuvo relaciones [con su esposa]. Pero las vacas olieron el olor a sexo porque eran muy sensibles. Y el señor se quedó [en la aldea] y su compañero también se quedó nomás, no volvieron al lugar donde retornaron las vacas [al riacho]. En el punto donde se hundieron de vuelta los animales, se levantaba el agua, se levantaba y hervía [con el sonido] *cuhcoh, cuhcoh, cuhcoh*³²⁰. Llevó un tiempo para que las aguas se calmen. Parece que el *Arandu* que estaba en el agua estaba muy enojado³²¹.

Entonces esos señores ya no entraron más en el agua y dijeron a su gente: “Yo no voy a ir otra vez porque el dueño debe estar enojado; él me dio de buena gana los animales”. Y es cierto que les dio los animales en buenos términos, fueron acompañados por sus dueños reales *valayo malha aktemo enanak estanciero* [‘como los estancieros hacen’]³²². *¡Koi, koi, koi!*, iban diciendo. *¡Hoo!, ¡hoo!, ¡hoo!*, mugían

de ganado más que una cantidad exacta. Cuando discutimos asuntos monetarios, observé que su conocimiento de números más allá de ciertas cifras (por ejemplo, cientos) era incierto.

³¹⁸ La palabra *papel* (en *guaraní*, *kuatia*) es utilizada en ciertos contextos como referida a documentos legales u oficiales tales como certificados de nacimientos o títulos de propiedad de tierras. El *kuatia* al cual Agapito se refiere es la ‘guía de traslado’, con la cual un ganadero certifica ante las autoridades nacionales que el ganado es suyo y posibilita transportarlo y venderlo. Otro requerimiento legal es la ‘marca de ganado’, que identifica al dueño del ganado.

³¹⁹ De aquí en adelante Agapito sigue la narración mencionando a uno solo de los dos chamanes como hablante. El análisis de este detalle que no es menor y que es conforme a la teoría etnográfica de Métraux (1946b) desarrollada por Lévi-Strauss (1995) de los gemelos asimétricos no ha sido incluido por falta de espacio.

³²⁰ Agapito imitó el sonido del agua hirviendo.

³²¹ La palabra *guaraní arandu* significa ‘conocimiento’ (sustantivo) y ‘sabio’ (adjetivo).

³²² Estanciero en este contexto se refiere al vaquero u hombre que en una estancia anda a caballo y está a cargo del ganado. También significa el dueño o propietario de un establecimiento ganadero o estancia.

las vacas³²³. ¡Mool, ¡mool, ¡ko!, ¡ko! Los hombres a caballo querían llevar el ganado a un gran espartillar así los chamanes iban a poder amansar a los animales, pero eso no llegó a ocurrir. Los animales de los chamanes se asustaron muy rápido. Ellos olieron lo que ocurrió, lo que había sucedido en el lugar donde eran llevados. Un casamiento tuvo lugar allí³²⁴. Los jóvenes hicieron el amor allí, hacia adelante, a donde iban a ir las vacas. Nosotros decimos 'antehakke nemaimes vaka, las vacas no quisieron escuchar, eran delicadas³²⁵ naa konaimen vaka, vacas del agua pero vacas al fin y al cabo'.

Ellos [los chamanes] las llevaron, pero las llevaron en vano, ellas [las vacas] escaparon todas, entraron otra vez al agua. Eso sucedió y el señor trajo el papel que cayó al piso [de propiedad del ganado]: "Esto me fue dado por el dueño", se dice que fue a contar a su gente, "pero voy a devolverlo a su dueño, ¿para qué voy a tenerlo de balde [inútilmente], qué más puedo hacer?".

El dueño había preparado todo: la marca del ganado, los papeles... todo lo que se utiliza con el ganado. Pero iban a ir otro día, luego de un buen tiempo, no enseguida. Ellos querían que el dueño se calme primero. Estaba enojado el dueño con quién había sacado sus animales.

Sabían los chamanes 'apiasenko'ema chamán *aklaukelhaik Vaka aveske angkok*³²⁶ ('sabía el chamán que el dueño del ganado estaba enojado'). "No vale la pena que yo vaya a molestarlo, me va a matar. Esperemos primero a que se calme y luego voy a ir de nuevo". Iban a llevar todos sus papeles de vuelta, entonces esperaron una semana, quince días, después tantearon de nuevo para entrar y darle al [dueño] sus papeles.

Después acabó eso, acabó; hasta que un día querían tantear y sacar ovejas. Pero iban a tantear otro día, unos dos meses después digamos [desde la primera vez], dijeron: "¡Vamos de nuevo a probar y sacar ovejas!". Fueron abrazados [tomados de los hombros como borrachos], lo hicieron como lo habían hecho la otra vez, fueron de vuelta y se tiraron al agua. Allí había muchas cosas, había un almacén con muchas cosas. Allí cada día hacían su sustento, sacaban cosas. Solía haber antes chamanes que usaban vestimenta, si bien no eran muchos los de esa clase. A su gente vestían. Ellos llevaban hilos de *caraguata* [*Deinacanthon urbanianum*], de los que se hacen ovillos. Les hacía hacer a su gente: "Hagan hilos de caraguata para nosotros. Voy a llevarlos y tratar *valayo aphapa'ok*, *oyekonkeskahata valayo aphapa'ok* ('de cambiarlos

³²³ Las expresiones onomatopéyicas son las imitaciones de Agapito de los sonidos hechos respectivamente por los vaqueros cuando guían a la tropa y el mugido de las vacas guiadas.

³²⁴ El término 'casamiento' en *guaraní* (préstamo lingüístico del español con deslizamiento semántico) significa 'relación sexual'.

³²⁵ El término en español 'delicado/a' se utiliza en *guaraní* como préstamo para indicar alguien sensible o susceptible.

³²⁶ La palabra chamán es utilizada tanto en español como en *guaraní*. Agapito la introdujo en una frase hablada en *kovalthok*.

por ropas de los paraguayos'). Allí van a comprarnos los hilos". Y así comenzaban a tomar de nuevo. Era chicha, chicha era lo que siempre tomaban³²⁷.

No fue hasta que dejé *Karova Guasu* que volví sobre este *Nanek anyá* ('historia/noticia antigua') y, en retrospectiva, comencé a descubrir las ideas que aporta y las conexiones que establece con otras narrativas tanto *angaité* como amerindias, así como con la visión *angaité* de su propia historia. Sobre este hallazgo cabe resaltar algunos elementos y proposiciones. Una primera observación es que Agapito no menciona a ninguno de sus ascendientes como protagonistas de la narración. Los acontecimientos del mito parecen estar ubicados en el pasado remoto y no hay referencia alguna a una fuente específica de quién o de dónde proviene la historia, de otro modo que con la expresión impersonal "se dice" que no menciona la fuente.

En segundo término, cabe señalar la importancia del contexto y circunstancias etnográficas en las que Agapito me contó este mito y otros más. Mi lectura es que Agapito no solo quería que me informara sobre lo que este *Nanek anyá* específico narra sobre el chamanismo *angaité*, sino también que reflexionara sobre la oposición existente entre la capacidad de los chamanes de proveer, generar y/o adquirir medios de subsistencia para sus semejantes y el poder de los paraguayos materializado en su riqueza.

En tercer lugar, en este trabajo me propongo demostrar que este mito *angaité* es un buen ejemplo de la tesis de Claude Lévi-Strauss (1970: 16), seguida por Peter Gow (1991: 12), de que los mitos son objetos históricos que intentan borrar el tiempo. De este modo, explican el presente estableciendo paradójicamente una explicación anti-causal que desconcierta a la causalidad histórica a la que como no-indígenas estamos habituados.

El mito "Los dos chamanes y el dueño del ganado" introduce elementos —por ejemplo, los recién llegados, estancias y seres auxiliares asociados a éstos— que entraron en existencia a través de procesos históricos y transformaciones que afectaron a los *angaité* y su entorno. Sin embargo, al situar tales elementos en el pasado remoto, el mito de alguna manera borra los procesos históricos y las transformaciones en las que aquellos se originaron. Así, el mito encapsula las contingencias de un particular punto histórico de inflexión en la vida de los *angaité*, pero a costa de los procesos que condujeron a tal punto de inflexión.

Uno de los elementos que introduce el mito es el tema de la innovación en las prácticas chamánicas. Se presenta la respuesta de los chamanes a la llegada de los paraguayos —y de otros extranjeros— y los nuevos acomodos sociales, económicos y políticos impuestos por dicha llegada. Los dos chamanes del relato estaban usando sus propias habilidades —con la ayuda de los espíritus auxiliares asociados con los recién llegados, como el *Valay veske*— para afirmar su propia autoridad ante su Pueblo y para subvertir las condiciones desiguales creadas por la estructura social emergente. La in-

³²⁷ La narrativa de Agapito continuó, en respuesta a una pregunta planteada por mí, con una explicación sobre cómo era hecha la chicha (en *kovalthok*: *Kelhtoma anmen*) en el pasado.

roducción de este ser auxiliar es una señal de la historicidad del mito dado que la figura del dueño del ganado se inspira claramente en la figura del presidente Alfredo Stroessner (1954-1989) a quien los *angaité* atribuían la propiedad de la empresa *International Products Corporation* (ipc)³²⁸ o mejor conocida como Compañía Pinasco. De la misma manera, las posesiones del *Valay veske* —su casa (rancho) paraguaya, su ganado abundante (con papeles legales), los estancieros, el almacén, etc. — son hoy en día elementos que delimitan la vida contemporánea de los *angaité*.

El mito, entonces, muestra cómo de acuerdo con la causalidad mitológica, la relación entre los chamanes *angaité* y el *Valay veske*, jefe de los paraguayos, ha sido restringida por la violación primordial de un tabú. Esa relación restringida metonímicamente representa las restricciones vividas por los *angaité* bajo la influencia de la Compañía Pinasco que ocupó su territorio y que, posteriormente, constriñó sus medios de vida, libertad de movimiento y circulación en el mismo.

Esta supresión del tiempo y, en particular, del periodo y las condiciones que dieron lugar a la transformación existencial experimentada por los *angaité*, opera de varias maneras. Una forma de eliminación es la sustitución y/o transformación de los espíritus auxiliares relacionados con el medio ambiente circundante y pródigo (el bosque, los ríos, los animales) por aquellos vinculados a los recién llegados. Del mismo modo, se sustituyen en la narrativa los intercambios tradicionales entre los antepasados de los *angaité* y otros Pueblos indígenas del Chaco con los nuevos intercambios establecidos con los paraguayos. También, en este caso, el tiempo se borra por el silencio guardado sobre un periodo inicial en el cual los *angaité* “cazaban” el ganado vacuno que libremente erraba por su territorio, en las vastas tierras aún sin alambrar concedidas a la Compañía ipc. Durante los primeros sesenta años de colonización (1880-1940), el tipo de intercambio y, por ende, de relación de los *angaité* respecto de los recién llegados, tanto con la Compañía Pinasco como con los misioneros extranjeros, militares y los colonos paraguayos, alternaba entre la cacería del ganado ajeno y las subsecuentes represalias y el comercio y el trueque. Los intercambios, en principio basados en trueques e intercambios igualitarios y donde no mediaba la dominación social o laboral de una de las partes, se fueron convirtiendo y transformando debido al control que ejercieron sobre el territorio los nuevos ocupantes.

El enfoque metodológico

A diferencia de las propuestas de Lévi-Strauss y Gow, cuyos análisis comparativos recurren a una amplia extensión de datos, mi propio material etnográfico se limita a

³²⁸ Para algunos ancianos *angaité*, el dueño de la Compañía Pinasco era el Presidente Higinio Morínigo (1940-1948) como el anciano Santiago Riquelme a quién entrevisté en la ex estancia de Coraf en el año 2008, pero para la mayoría de los otros relatores de *Nanek arya* a quienes entrevisté —Agapito Navarro y Cacho Lima— era el Presidente Alfredo Stroessner (1954-1989).

unos pocos mitos *angaité*, complementados con otros hallados en la literatura etnográfica y de viajeros. El conjunto disponible también incluye los mitos de los Pueblos vecinos que forman parte de la familia lingüística *enhet-enenhet*, así como de otros Pueblos indígenas del Chaco³²⁹. Por lo tanto, puedo afirmar que el material etnográfico e histórico disponible es el adecuado para el cometido de dar una visión de los significados de la mitología *angaité* en estudio y los procesos históricos que ésta revela y/o borra —aun cuando tal *corpus* mitológico disponible es parcialmente revisado y comparado.

A tal efecto, recordemos como Lévi-Strauss define su metodología en el volumen de apertura de la serie *Mitológicas*:

Tomaré como punto de partida un mito, originario de una comunidad, y lo analizaré, refiriéndome en primer lugar al contexto etnográfico y luego a otros mitos que pertenecen a la misma comunidad. Luego, ampliando gradualmente el campo de investigación, se pasa a los mitos de las sociedades vecinas, después de ubicarlos también en su contexto etnográfico particular. Paso a paso, procederé a las comunidades más remotas, pero sólo después de que vínculos auténticos de carácter histórico o de carácter geográfico se han establecido con ellos o que razonablemente se puede suponer que existen (1970: 1).

El interés de la lectura de Lévi-Strauss cuando analiza los mitos que van desde los *bororo* del Brasil central hasta los Pueblos originarios de América del Norte, no reside en la particularidad de los casos, sino en el “significado común” de las formulaciones inconscientes “que son el trabajo de mentes, sociedades y civilizaciones [amerindias]” (*ibid.*: 12). Para él, “cada mito tomado por separado existe como la limitada aplicación de un patrón, que se revela gradualmente por las relaciones de inteligibilidad recíproca discernidas entre varios mitos” (*ibid.*: 13). Tal empresa, que tiene como objetivo construir un sistema de interpretación para la mitología amerindia *in totum* en base a sus patrones comunes, es muy superior al alcance de mi propio proyecto, pero no obstante, ofrece una plataforma metodológica útil. Gow, por su parte, señala con relación a su libro sobre la historia de un mito *piro*:

[Este libro] explora la posibilidad de unir dos de los proyectos más importantes en la antropología europea. El primero es el desarrollo de Malinowski de métodos para la recolección de datos a través de trabajos de campo etnográficos de

³²⁹ Las primeras referencias impresas de la mitología de la familia lingüística *enhet-enenhet* provienen de 80 a 100 años atrás (GRUBB 1911: 59-71; PITINI 1924: 75-82). Otros registros aparecieron entre 50 y 70 años atrás (MÉTRAUX 1963[1944]: 364-369; SUSNIK 1953: 3). Las grabaciones y publicaciones más recientes se realizaron en las últimas tres décadas del siglo XX (CORDEU 1973; SUSNIK 1977; ARENAS 1981; BOGADO 1991; NEUMANN y HITER 1999) y primera del siglo XXI (AMARILLA 2006; FRANCO e IMAZ 2006; KALISH y UNRUH 2004; KUNZ et al. 2006) sólo por citar algunas. Sobre esta familia lingüística, cf. Introducción de esta compilación.

observación participante, y para el análisis de dichos datos con el fin de dilucidar el significado que el dominio de la vida tiene para el pueblo así estudiado. La segunda es la reafirmación de Lévi-Strauss sobre la importancia de los métodos históricos de la antropología, desarrollados en su análisis de la mitología indígena de América (2001: 1, traducción nuestra).

En el caso que nos ocupa, hay otras versiones grabadas del mito, narrada por miembros del Pueblo *enxet*. La más completa es “La primera aparición de vacas y caballos”, narrada por Félix Bogado y publicada en *enxet* por la Iglesia Anglicana en 1991³³⁰. Susnik menciona otra versión *enxet*³³¹ cuyo(s) narrador(es) es(son) desconocido(s) dado que ella cita como su única fuente “la tradición de los ancianos” (1977: 168). También se desconoce cuándo exactamente ella registró esta “tradición”, si bien sabemos por sus publicaciones y observaciones que llevó a cabo investigaciones de campo entre los *enxet* en los años 1952, 1954, 1963 y 1976 (*ibid.*: 271).

En este artículo no presentamos sino la transcripción de las versiones *enxet* del mismo mito sin extendernos en el análisis comparativo que hemos hecho anteriormente (Villagra 2010), sólo a modo de ejemplificación de los cambios (y las similitudes) existentes entre las versiones.

El contexto y las intenciones para contar el mito

Agapito me contó el mito de “Los dos chamanes y el dueño del ganado” la misma noche en que él me relató el mito de “La llegada de los paraguayos” y otros mitos más. La conversación comenzó con una comparación del chamanismo pasado y el presente, en el curso de la cual Agapito criticó a un chamán, a quién ambos conocíamos, por su falsedad y por ser —conforme a su parecer— inmerecidamente favorecido por la ong a la cual

³³⁰ Esta traducción del mito fue hecha con Kalish y Kidd. El mito cuenta que “ellos [un indígena *enxet* con su compañero paraguayo] siempre solían ir a otros lugares y llegaron (por primera vez) al lugar donde aparecieron vacas junto con un paraguayo [pequeño]. El paraguayo no pudo atajar a estas vacas porque saltaron al agua para ir al fondo dentro del río Paraguay. Luego, apareció alguien [un espíritu auxiliar] parecido a un paraguayo pequeño (*Walé apketkok*) con su bote que parecía una canoa. Luego el *enxet*, el compañero del paraguayo le habló al *Walé apketkok* ‘Danos el ganado’, le dijo y el paraguayo le dijo al *enxet* ‘Sería bueno si hacemos un corral cerca del río y un portón para cerrarlo. Después podemos esperar a la noche’. Vio a las vacas aproximar bajo el agua en el río Paraguay. Luego salieron a la ribera. El tomó cinco vacas y un caballo y así fue como empezó. Y solía haber *enxet* con poder que podían hacer aparecer cosas en el agua y en la tierra, como venado, ñandúes (*rhea*), ciervos y la lluvia” (Bogado 1991: 7).

³³¹ Esta versión cuenta que “un chamán descubrió el lugar de las vacas sobre la ribera. Capturó al dueño del ganado (*ôtip*) y lo llevo al descampado (*yôklitsma*): *abwita abyohôtsma ñamákila waitk’é kôñi yingmin nâwatson, apkîlamâsnâkyi ootîp* [sic.] [‘Un chaman vio las vacas bajo las aguas del río Paraguay y capturó a su dueño’] (Susnik 1977: 168, traducción nuestra del *enxet*).

yo estaba vinculado. También criticó a un promotor lingüístico, miembro de un programa de revitalización del *angaité*, quién solía traer provisiones a la comunidad La Patria a fin de reunir a personas ancianas de diferentes aldeas que aún hablaban el idioma *ángaité*. Su técnica de aprendizaje, Agapito aseguró, no servía dado que “él no aprende bien el idioma, sino simplemente escribe las palabras” (2005). Agapito se refirió a los poderes, trabajos y peligros del chamanismo tradicional, comenzando con una descripción de la habilidad del chamán para lanzar dardos a animales de presa con el fin de darles caza y alimentar a su comunidad. En base a mi conocimiento literario del tema, le comenté que algunos chamanes eran jaguares, a lo que Agapito contestó relatándome sobre el chamán que se convertía en jaguar para ir a cazar carpinchos (*Hydrochaeris hydrochaeris*) para alimentar a su Pueblo y quien finalmente terminó matando a sus propios hijos (cf. Clastres 1987[1975]: 140; Grubb 1914: 61-62; Palmer 2005: 94). Prosiguió contándome otros *Nanek anyá*, la mayoría de los cuales hacían referencia a chamanes y/o paraguayos.

Lo que estaba implícito —pero no era obvio para mí en ese momento— es que el propio narrador, Agapito, era y es chamán y que, desde su punto de vista, yo era un paraguayo de gran poder e influencia. Agapito inició la charla señalando claramente lo que consideraba eran actitudes inadecuadas en las relaciones entabladas entre chamanes y paraguayos poderosos y entre éstos y los narradores *angaité*. Luego, se explayó relatando los *Nanek anyá* en los cuales la acción de los chamanes y/o paraguayos —solos o en relación recíproca— era y es problemática y compleja. Desde el principio, yo aseguré que quería aprender el idioma y el pasado *angaité*, sin embargo, lo que no consideré de antemano fue que, para Agapito, tal aprendizaje no se limitaba ni se restringía a la adquisición de conocimientos lingüísticos. Aprender la lengua *angaité* implicaba, para él, la adquisición de una suerte de conocimiento chamánico³³².

Creo, pues, que el principal problema planteado en nuestro diálogo —y expuesto en la mayoría de los *Nanek anyá* contados esa noche— es cómo los dos términos, es decir, el poder chamánico y la riqueza paraguaya, tienen éxito (o no) en el suministro de las necesidades de la comunidad y, por lo tanto, le permiten a sus miembros el buen vivir. Agapito quería asegurarse de que yo estuviese bien informado sobre el funcionamiento de los poderes chamánicos en el pasado y sobre las desastrosas consecuencias que se derivan de su mala utilización, entendiéndose por mala utilización la falta de control y el menosprecio hacia la conducta social apropiada. Se desprende asimismo que la riqueza de los paraguayos no se concibe en los relatos de Agapito como una propiedad física y simplemente material, sino como una facultad generativa comparable a los poderes chamánicos y, como tal, ligada a los seres auxiliares en su condición de propietarios de bienes específicos. En ese mismo orden, el conocimiento adquirido a través de la

³³² Agapito también relató esa noche la saga de *Pelhten*, (el) Luna, quién, cuando todavía era humano, fue un gran hechicero y *Apmovana anyá* (‘Aquél capaz de contar/hacer historias’). Al hacer esto, agregó la capacidad narrativa a las habilidades atribuidas a los antiguos chamanes.

participación e interacción con los demás no es neutral, sino que, más bien, implica una transformación del yo en términos del otro.

En suma, la narración de Agapito del mito se puede entender en una diversidad de niveles: como una lección sobre el antiguo chamanismo *angaité*, sobre los aspectos negativos de la relación entre chamanes y paraguayos y sobre los problemas relacionados con sus respectivas capacidades generadoras de bienestar que satisfacen, conforme a su particularidad, las necesidades de subsistencia de la sociedad. Al mismo tiempo, a nivel personal, Agapito estaba reflexionando sobre la posibilidad de que nuestra relación pudiera verse afectada por nuestras respectivas y singulares capacidades.

La historicidad del mito y la eliminación del tiempo

“Los dos chamanes y el dueño del ganado” incorpora elementos que se remontan, por lo menos, a la llegada de los paraguayos y el ganado al Chaco en la última década del siglo XIX y las dos primeras del siglo XX. El mito habla no sólo de los paraguayos y el ganado, sino también de las características idiosincrásicas de las estancias contemporáneas, tales como los almacenes, los vaqueros y los requisitos legales de la propiedad del ganado (marcas y guías de traslado). Él es así un objeto histórico que representa los dilemas y dificultades encontradas por los *angaité* en el tiempo en el que las estancias invadieron su territorio. Como tal, transforma o reelabora narrativas desconocidas y pre-existentes para explicar las circunstancias presentes. Un aspecto crucial de la historia de los *angaité* de la comunidad La Patria es que a pesar de que actualmente viven allí, con anterioridad vivieron encerrados en las estancias vecinas de la zona oeste que pertenecían a la Compañía Pinasco.

Cosmología *enlhet-enenlhet* y los antiguos chamanes

“Los dos chamanes y el dueño del ganado” introduce elementos que pertenecen a un período crítico. Al examinar el mito nos percatamos de los cambios que afectaron tanto a los chamanes como proveedores de bienes como a sus espíritus auxiliares, los dueños de las cosas. Como antecedente para este análisis voy a dar aquí un breve recuento de la cosmología de los Pueblos *enlhet-enenlhet*, basándome principalmente en la literatura y secundariamente en mis propios datos de campo, puesto que los últimos registran particularmente prácticas chamánicas más que datos sobre la cosmología *angaité* en un nivel más amplio e integral.

Para empezar, es importante destacar que en la cosmología de los Pueblos *enlhet-enenlhet* hay otros seres además de los espíritus chamánicos. Aparte de éstos, existen no-humanos —como fantasmas y espectros maléficos— que, en circunstancias

normales, son invisibles para la mayoría de la gente, excepto para los chamanes (cf. David Kopenawa citado en Viveiros de Castro 2006: 324). Es oportuno aquí hacer referencia a estos seres como “espíritus”. Kidd (1992: 39, 1999b: 34-35) señala que, en el universo de múltiples niveles de los *enxet*, algunos espíritus se clasifican como *enxet* (personas) a diferencia de otros clasificados como *askok* (cosas).

Viveiros de Castro, por otra parte, señala que los conceptos amazónicos —que en este caso hacemos extensivos a los Pueblos chaqueños— no son entidades taxonómicas sino “relaciones, movimientos y sucesos”. Antes que una clasificación etnobiológica entre espíritus y humanos o entre animales y personas, él propone:

Un campo anímico basal en el que los vivos, los muertos, los blancos, los animales y la de otros seres de la selva, la antropomórfica y terionímica *personae*, y las imágenes xapiripé chamánicas [de las personas] yanomami son tan sólo diferentes vibraciones o modulaciones intensivas. El ‘modo humano’ se puede imaginar [...] como la frecuencia fundamental de este campo anímico que podemos llamar meta-humano —teniendo en cuenta que la forma humana (interna y externa) es la referencia perceptiva de este dominio, ya que cada entidad situada en una posición de sujeto se percibe como sub specie humanitatis las especies vivas y otros tipos naturales (incluyendo nuestra propia especie) pueden ser imaginados habitando el dominio de este campo de visibilidad, mientras que los ‘espíritus’, por el contrario, pueden ser imaginados como modos de vibración o frecuencias del campo anímico que se encuentran por tanto por debajo (pequeñez granular, tamaño diminuto) y (anomalía, exceso) de los límites de percepción de la vista, es decir, del ojo humano no medicado [no drogado o en trance] (2006: 326-327, traducción nuestra)³³³.

Esto no es exactamente aplicable a los *enxet* que, como se ha dicho, tienen una taxonomía específica de seres que considera a los animales nada más que como animales —literalmente “cosas salvajes” (*nawhak askok*)— a pesar de que los animales del tiempo mítico se describen como si fueran humanos (Kidd 1999b: 35)³³⁴.

En las cosmologías de los *enxet* y de otros Pueblos chaqueños, por lo tanto, el “modo humano” —es decir, persona/personas/*enxet*— ocupa la posición referencial como sujeto. Tal posición distingue claramente modos no-humanos —animales, plantas y espíritus de tipo *askok*— y podría decirse que también los modos “no tan humanos” y “meta-humanos” de los extranjeros y los espíritus de tipo *enxet*, respectivamente. Hay, pues, una diferencia entre los seres humanos y los seres no-humanos que no es

³³³ En relación a la discusión de la noción amazónica de “animales”, cf. VIVEIROS DE CASTRO (2006: 327-329) y sobre el perspectivismo amerindio, cf. VIVEIROS DE CASTRO (1998). Ver también sobre el tema, la Introducción de esta compilación.

³³⁴ GASTON señala lo mismo para los *nivaklé*, para quienes los animales no son personas, sino nada más que “animales salvajes” (*yaquisetes*) (2006: 42).

simplemente una cuestión de grado, sino más categórica. La representación *angaité* de espíritus incluye tanto identificaciones antropomórficas como zoomórficas. Los espíritus clasificados como humanos *enxet/enlhet* comparten varias características de acuerdo a los chamanes (cf. Arenas 1981: 48): viven como la gente, se parecen a ciertos tipos de personas (por ejemplo, a los espíritus de la mujeres salvajes, *Kelána nawhak*, cf. Kidd, 1999b: 35), se comportan como personas (por ejemplo, los *Chóneygmen enxet* o el *Valay veske angaité*) y se perciben a sí mismos como personas.

Los espíritus de tipo *askok* se parecen más a los animales (por ejemplo, *Yamyátayem* 'similar a un lagarto') o seres humanos monstruosos, por ejemplo, *Tomoyauhan* (cf. Kidd 1999b: 36; Grant 2006: 38). Otros espíritus malignos, en su mayoría, son del tipo esquelético como los *Kelyekhama* de los *enxet* (Kidd *ibid.*: 33-34) o el "cara fea" de los *enlhet* conocido como *Yaawi* (Arenas 1981: 32-35). Los fantasmas pueden aparecer como personas o animales, por ejemplo, como jaguar, caballo o ñandú (Kidd *ibid.*).

Los *enlhet-enenlhet* hablan de varias secciones/niveles cósmicos contiguos: un inframundo, la tierra y uno o dos mundos superiores, así como otras capas o secciones al oeste o al este (cf. Biedermann y Zanardini 2001: 146; para los *nivaklé*, cf. Grant 2006: 37). Sin embargo, las personas consultadas por lo general no están de acuerdo con el número de capas contiguas/secciones que componen el cosmos (cf. Kidd 1999b: 35). De la misma manera, la ubicación de los espíritus mencionados en las múltiples capas cósmicas varía según el hablante, así como la descripción de los espíritus y, de hecho, su inclusión u omisión en el panteón de los seres no-humanos.

También debe hacerse hincapié en que las interacciones entre los seres humanos y no-humanos no se limitan solo a los chamanes. Como Viveiros de Castro sostiene siguiendo a Campbell (1989), la diferencia entre los chamanes y los laicos "es una cuestión de grado, no de naturaleza [...] 'chamán' no designan algo que uno 'es', sino algo que uno 'tiene' —una cualidad o capacidad adjetiva y relacional antes que un atributo sustantivo" (2006: 322).

Otro elemento importante del chamanismo es el alma/sueño —*vanmongkoma* en *angaité* (cf. Franco y Imaz 2006: 93) y *wanmagko* en *enxet* (cf. Kidd 1999b: 33; Susnik 1977: 255)— cuyo concepto "engloba las nociones idénticas de sueño y vitalidad" (Kidd *ibid.*)³³⁵. El número de *vanmongkoma* varía y algunos chamanes mencionan hasta doce por persona (Kidd *ibid.*: 39). Mientras que una persona duerme —o un chamán está transe y/o cantando— su *vanmongkoma* viaja a través de las diferentes capas de la realidad y se reúne con los espíritus.

Los dueños espirituales de las plantas, los animales y/o cosas son los espíritus auxiliares de los chamanes. Se los denomina de varias maneras. Los *enxet* generalmente los llaman "dueños" —*ykxa* (Kidd 1999b: 35) o *otip* (Susnik 1977: 168)—, mientras que los chamanes se refieren a ellos como *-ásenneykha* 'aquellos a quienes uno les dice qué

³³⁵ El término es siempre usado con un prefijo posesivo, tal como en *asvanmongkoma* ('mi *vanmongkoma*').

hacer' (Kidd *ibid.*: 39). Tanto los *enxet* como los *angaité* se refieren a los espíritus auxiliares del chamán como su "capacidad" (*apmowána* y *apmowana* respectivamente)³³⁶. El espíritu auxiliar del chamán *angaité* es el jefe (*veske*) o padre (*apyapong/anyapong*) de lo que posee: por ejemplo, *Veske* y *yengmen anyapong kama yetapeyem anyapong* ('el padre de las aguas y de los caimanes'; Franco y Imaz 2006: 99)³³⁷. Los espíritus auxiliares pueden pertenecer a las categorías *enxet/enlhet* (personas) o *askok* (cosas) (Kidd *ibid.*: 36, 1992: 39). En *guaraní* y en ciertas ocasiones tanto los espíritus auxiliares como el chamán son mentados como "hombre sabio" (*arandu*).

Pasemos ahora a las prácticas chamánicas antiguas. Soy consciente de que la expresión "prácticas del pasado" es problemática ya que cubre una amplia variedad incluyendo aquellas que se registraron a principios de la colonización, las que los *angaité* declaran pertenecer al pasado y que ya no se realizan (por lo menos, no visiblemente) y, además, algunas que se siguen realizando. Cabe destacar que la división entre el pasado y el presente no es sólo mía, los ancianos *angaité* se refieren a la "antiguos chamanes" (*nanoye kelyahothma*) en las comparaciones que hacen con el chamanismo contemporáneo.

Ciertas características de chamanismo tradicional *angaité* y *enlhet-enenlhet* se pueden extraer de las fuentes documentales disponibles³³⁸. Cabe resaltar que antiguamente los líderes políticos eran por lo general chamanes y eran denominados genéricamente como *wese* (*enxet*) o *vese* (*angaité*).

Los pasos para convertirse en chamán se pueden resumir como sigue: los aprendices de chamanes deben ayunar por varios días y luego beber una bebida fermentada —hasta el punto de putrefacción— que se produce con una mezcla de diversas plantas y otros elementos cuyo poder y dueño se busca poseer. Una vez ingerido el brebaje fermentado, el aprendiz sueña con el propietario de la planta/objeto principal que se utiliza y conoce su canto a través del cual el espíritu propietario se vuelve su auxiliar³³⁹. Con la ayuda de él, el aprendiz devenido chamán gana la habilidad de curar, proveer alimentos y bienes a sus co-aldeanos e inclusive de matar. En sueños el aprendiz convertido en chamán canta y viaja al lugar de los dueños de las cosas. Allí los chamanes reconocen a los espíritus auxiliares como personas —de otra manera no los verían o los verían en

³³⁶ La palabra deriva del verbo *-wanche* (*enxet*) o *-vanke* (*angaité*) que significa 'ser capaz de'. Kidd (1999b: 40) señala que el término se aproxima a nuestra idea de poder, si bien es siempre usado en un sentido personal y concreto. Los términos *nivaklé* para chamán (*tóiyeej*) y sus espíritus auxiliares y canciones curativas (*tóijes*) derivan de la palabra *tóí*, significando tanto 'conocimiento' como 'habilidad' (Grant 2006: 37).

³³⁷ Los términos *apyapong* y *anyapong* son sustantivos masculinos y femeninos, respectivamente. Para los *Nivaklé*, estos espíritus padres de los animales, pescados y plantas, son llamados *tatac* (Grant 2006: 42).

³³⁸ Goto 1904, 1911, 1914; Hunt 1933; Métraux 1963 [1944]: 360-365, los *Nanek anyá* de los *enlhet* y *enxet* y la observación etnográfica (Arenas 1981; Kidd 1992, 1999a, 1999b).

³³⁹ Sobre la relación entre canto y chamanismo, cf. Tola y Suarez en esta compilación para el caso *qom* y Boda en esta compilación sobre los cantos de mujeres *wichí*.

su apariencia monstruosa y/o animal— y ellos mismos son reconocidos como personas por tales espíritus, es decir, como semejantes (cf. Kidd 1999a: 6; Arenas 1981; Franco e Imaz 2006).

Si bien el término *angaité veske* (*wese* en *enxet*) se utilizaba para designar a la persona en quien coincidía la condición de líder y chamán, antaño no todos los chamanes eran líderes (cf. Kalish en prensa), por lo tanto se deduce que el término principalmente designaba la condición de jefe/líder. En efecto, los *angaité* y otros Pueblos utilizan una categoría específica para denominar a los chamanes *apyoholhma* (en *enxet* -*yohoxma*)³⁴⁰.

Las infusiones de plantas fermentadas utilizadas por los *angaité* en el proceso de iniciación y aprendizaje chamánico se denominan genéricamente *panaktema* ('remedios/ medicinas'). Cada una de las diferentes plantas utilizadas como fuentes de conocimiento tiene un nombre específico, por ejemplo, el *Koonasangayk yaamit* ('planta del dueño de la laguna') de los *enlhet* (*Flava limnocharis* en Arenas 1981: 111) o el *Lhe-ma paikok* ('una oreja') para los *angaité* (especie no identificada). Tradicionalmente, la mezcla fermentada también podría incluir una amplia variedad de ingredientes, aparte de las plantas (Arenas *ibid.*: 28), incluyendo animales muertos o sus partes (Grubb 1911: 90). La etapa de ayuno era seguida por la ingestión de plantas u otros alimentos como sapos, serpientes o aves (Métraux 1963[1944]: 360), de acuerdo a las capacidades que le eran atribuidas al espíritu —dueño de tales objetos— al cual el aprendiz quería contar como auxiliar. La transformación contemporánea de anteriores técnicas chamánicas está marcada por la adición de los nuevos objetos a los alimentos rituales: por ejemplo, el consumo de pólvora ofrece protección contra las balas (Simón Duarte, comunicación personal).

El chamán *Mita Puku*, uno de los entrevistados por Arenas, explica claramente lo que sucede en el estadio chamánico de trance o canto:

Yo estudié también la serpiente; también el jaguar. Vi como gente al jaguar, como también a la serpiente. Los vi en mis sueños. Así como nosotros, tienen sus chacras las víboras; vi a las mujeres víboras comer batatas, juntas, entre ellas. Montones de gente víbora. Esa gente es la verdadera dueña de la víbora. Allí me hablaron en mi sueño y había una enorme víbora, a la que tenía miedo. Me dijeron que no tenga miedo [...] Fue

³⁴⁰ KALISH (en prensa) analiza la composición semántica original de la palabra en los idiomas de la familia lingüística *enlhet-enenlhet* y sus connotaciones actuales. Explica que dicha palabra se origina de una frase descriptiva verbal original —rastreada en los idiomas *enlhet* y el *toba-enenlhet* pero no en el resto— a la cual se agrega un prefijo señalando el hablante en primera persona singular o plural o en segunda y tercera persona referente (masculina). Por un proceso de convencionalización la frase descriptiva se convierte en un sustantivo. Los términos *guaná* (*apyahaalthma*) o *toba-enenlhet* (*apyoholhma*) tienen origen en la frase compuesta por el verbo 'saber' *apyave* ('él sabe') y el término polisémico *althma* ('espacio', 'bosque', 'mundo') que se traduce como 'él sabe el mundo/espacio/bosque'. Así, KALISH (*ibid.*) propone que el significado primigenio de la frase es 'persona que conoce el mundo concretamente como es' y actualmente convertida en sustantivo denota la idea de 'persona con poder'.

la más grande, a la jefa, a quien conocía para aprender lo de la víbora [...] Así, cuando me muerden víboras no hay peligro, porque conozco a la jefa de las víboras (1981: 29).

Por encima de todo, sin embargo, hay que subrayar que la cosmología *angaité*, ya sea en el pasado como en el presente, no surge como un sistema conceptual homogéneo y estructurado. Más bien, la cosmología se aprende y es vivida e interpretada por experiencia y, por lo tanto, es diversamente explicada por los distintos chamanes y no-chamanes. Existe, por ejemplo, una variación en términos del número existente de capas cósmicas y de las moradas de los espíritus auxiliares y otros seres, por ejemplo, el cielo de las serpientes, los espíritus del bosque, los habitantes bajo el agua de ríos, pantanos, etc. También hay variaciones en cuanto a las formas en las que se tiene acceso a otros niveles cósmicos para percibir —y ser percibido por— los seres que los habitan.

La transformación de los espíritus auxiliares en y más allá de "Los dos chamanes y el dueño del ganado"

El mito referido se abre con el detalle aparentemente cómico de los dos protagonistas bebiendo chicha (*Kelhtoma anmen*) antes de su encuentro con el *Valay veske*. ¿Por qué iban borrachos los dos chamanes al peligroso inframundo y morada acuática del *Valay veske*? Una pista nos las da el chamán *Mita Puku*:

Para ser cultivadores, ellos [los chamanes] estudian y toman una brebaje fermentado de varios frutos o de las raíces de batata o mandioca, etc. Así cuando ellos toman chicha [énfasis nuestro] cantan y dicen: "Bueno, yo haré que fructifiquen abundantemente los cultivos". Eso es cierto, porque buenas cosechas se dan: grandes raíces, buenos frutos de zapallos. Y él [el chamán], así, borracho conversa con la *ahangauk* (alma-espíritu) de las plantas. El *ahangauk*, desde luego que habla (Arenas 1981: 53).

Ya sea para hacer llover (*ibid.*) o para hacer crecer las plantaciones, la ingestión de la chicha de los chamanes durante la temporada de cultivo, por definición, fue el medio para alcanzar abundancia. Una vez borrachos, los chamanes cantaban, entraban en contacto con sus espíritus auxiliares y proveían a su Pueblo con los beneficios.

Volviendo a nuestro relato, en el curso de su borrachera los dos chamanes deciden ir a buscar tabaco, que a pesar de ser un producto indígena (Grubb 1911: 73) de origen mitológico (Pittini 1924; Arenas 1981), ha sido durante mucho tiempo un producto de comercio adquirido de los paraguayos (Susnik 1953: 5). Por lo tanto, los chamanes del mito van a obtener tabaco de los paraguayos o, mejor dicho del "jefe de los paraguayos", dueño de todas las cosas paraguayas. La casa de *Valay veske* está bajo el agua, en el riacho

(*alvata*) y se ve “como una casa de paraguay” (*malha tegma Valay lhangkok*), así como la morada del *Walé apketkok* de la versión *enxet* del mismo mito está en el río Paraguay.

A pesar de las variaciones de contexto, dos características constantes que emergen son, por un lado, la relación entre los seres espirituales y el agua y, por el otro, su parecido con los paraguayos. El mundo subacuático ofrece un ambiente adecuado para la transformación ontológica de la realidad (humana), ya que las oscuras aguas de los pantanos y ríos del Chaco generalmente inhabilitan el sentido humano (normal) de la vista pero no al excepcional de los chamanes en trance.

Entre los *enxet*, los *Choneygmen* (lit. ‘los del agua’) son los dueños de muchas de las plantas de los pantanos (Kidd 1999b: 36), tienen casas como las de Concepción (*ibid.*: 9-10) y se parecen también a soldados paraguayos³⁴¹.

En las zonas más secas —sin bañados y humedales— del territorio *enxet*, más al oeste, se encuentran los espíritus *Walé Apyemeyk* (‘padre de los paraguayos’), que también se parecen a los soldados paraguayos y que, según algunos, son los fantasmas de aquellos que murieron en la Guerra del Chaco (Kidd 1999b: 36). Kidd (1999a: 9) también menciona a los espíritus *Egyápam* (‘nuestro Padre’), una categoría de espíritus que pertenecen a un culto chamánico vinculado a la influencia misionera anglicana, pero que se parecen mucho a los *Choneygmen* ya que ambos son de corta estatura³⁴². A efectos analíticos, se pueden establecer una serie de correlaciones entre los espíritus *enlhet-enenlhet* quienes son dueños de las cosas y los auxiliares de los chamanes. Sus características varían notablemente según la zona geográfica, el período histórico, el contexto étnico y la clase de *otros* con los que están asociados —o de quienes ellos se originan. A partir, por ejemplo, del *Koonasangayk enlhet* (‘padre de la laguna’) —dueño de los peces y ciertas plantas cultivadas, silvestres y subacuáticas— Arenas (1981: 55) asocia este ser poderoso con el *Koonalwaata* (‘el del riacho’), un habitante subacuático y dueño de los peces que se parece a un menonita³⁴³. Los *Choneygmen* de los *enxet* arriba mencionados

³⁴¹ Los *Choneygmen* también cultivan chacras (Kidd 1992: 39). Por esta razón Kidd observa que éstos podrían ser los mismos espíritus que los *Koonasangayk* de los *enlhet*, porque ambos son dueños de plantas cultivadas que crecen silvestres en el monte pero que son en realidad los cultivos y productos de los propios espíritus.

³⁴² Los espíritus *Choneygmen*, los *Walé Apyemeyk* y los *Egyápam* de los *enxet* son comparables en términos de su origen y características en los espíritus *Chivosis* de los *niwaklé*. Los últimos mencionados son similares, en particular, a los *Choneygmen*, en el sentido que son señalados como “los espíritus de los niños muertos y abortados” y son descriptos como “bajos y chatos con estómagos redondos” (Grant 2006: 37-38). Una similitud adicional consiste en el hecho de que los dibujos animados —los vistos en la televisión o que están en materiales impresos— son clasificados como *chivosis* por los *niwaklé* (Grant *ibid.*) y para los chamanes *enxet* tales caracteres animados son medios de acceso para los espíritus *Walé Apyemeyk* (Kidd 1999b: 38). La menudencia de todos estos espíritus chacheños recuerda la “granular pequeñez, el tamaño diminuto” que Viveiros de Castro (2006: 327) señala en relación a los espíritus *Xapiripé yanomami* (véase arriba). Una comparación adicional se puede hacer entre la luminosidad de los *Xapiripé yanomami* (*ibid.*: 320) y los *Egyápam*, cuya casa se dice esta “llena de luz” (Kidd 1999a: 10).

³⁴³ El dueño de los peces (*Koonasangayk*) parece tener más de un nombre para los *enlhet*. De acuerdo a

guardan en común con el *Valay veske angaité* sus moradas bajo el agua, sus casas de estilo paraguayo y su apariencia paraguaya; y así podemos seguir con las correlaciones.

Sin aventurarnos a establecer una relación de causalidad muy estricta, es claro que el nivel particular de la realidad terrena ocupado por cada tipo de espíritu corresponde al origen, las circunstancias y el comportamiento de los extranjeros a quienes se los asocia. La llegada fluvial inicial de paraguayos y menonitas al Chaco localiza a los *Choneygmen*, *Koonalwaata* y *Valay veske* en pantanos y ríos, las muertes de los soldados paraguayos ubica a los *Walé Apyemeyk* en las zonas secas occidentales, las oraciones dirigidas al cielo por los misioneros anglicanos sitúan a los *Egyápam* en el nivel cósmico superior. Todos estos seres superempíricos, ya sea que estén o no relacionados con los extranjeros, son dueños de las cosas, sean ésta plantas cultivadas, plantas de agua y/o peces (para el caso de los *Koonasangayk*, *Koonalwaata*, *Choneygmen*) o ganado y mercancías manufacturadas paraguayas o foráneas (para el caso de los *Valay veske*, *Egyápam*, *Walé Apketkok*).

Espíritu auxiliar	Pueblo	Apariencia u origen	Dueño de	Locación
<i>Choneygmen</i>	<i>Enxet</i>	De baja estatura, vestidos como soldados paraguayos	Plantas cultivadas	Bajo agua (pantanos/bañados)
<i>Walé Apyemeyk</i>	<i>Enxet</i>	Pequeños, fantasmas de soldados paraguayos muertos	Sin datos	Zonas secas occidentales
<i>Egyápam</i> o <i>Pense Ekyepma</i>	<i>Enxet</i>	Como los <i>Choneygmen</i> pero con una pollera corta	Bienes manufacturados	El cielo, nivel(es) cósmicos de arriba
<i>Walé Apketkok</i>	<i>Enxet</i>	Bajo, como un paraguayo pequeño	Ganado y caballos	Bajo las aguas del Río Paraguay
<i>Koonasangayk</i> o <i>Yap'mok</i> o <i>Klaismangyap</i> o <i>Yengmen Askok</i>	<i>Enlhet</i>	Como un gran pez	Plantas cultivadas y peces	Bajo agua (laguna)
<i>Koonalwaata</i>	<i>Enlhet</i>	Rubio y de piel blanca como los menonitas	Peces	Bajo agua (riachos)
<i>Valay veske</i>	<i>Angaité</i>	Como un paraguayo	Ganado, bienes manufacturados	Bajo agua (riachos)
<i>Kelauma Veske</i> o <i>Yengmen Askok</i>	<i>Angaité</i>	Sin datos	Peces	Bajo agua (riachos)

Cuadro 1. Espíritus auxiliares de los chamanes *enlhet-enenlhet*

ARENAS (1981: 54-55), el espíritu es referido también como *Yap'mok*, a quien traduce como la ‘madre de los peces’ y como *Klaismangyap* (‘padre de los peces’). Tal espíritu auxiliar es descripto como “un enorme pescado con grandes bigotes” (*ibid.*).

El cuadro 1 si bien presenta un resumen esquemático de los espíritus auxiliares *enlhet-enenlhet* está lejos de ser exhaustivo. Hay, por ejemplo, otros seres bajo el agua: la *Akyeva anyapong angaité* “padre de la serpiente” (Franco e Imaz 2006: 99) y de los *enxet* la *Yamweyke* o “similar a una vaca”. Vale la pena repetir, entonces, que en la cosmología *enlhet-enenlhet* los diferentes niveles del cosmos están poblados por una gran variedad de seres multiformes. Es discutible si solo se trata de una variedad de nombres y no de seres diferentes o ambas cosas, pero se puede decir con seguridad, siguiendo a Kidd, que el cuerpo de los espíritus de los Pueblos *enlhet-enenlhet* es “a la vez flexible y propenso a las innovaciones” (1999b: 37).

Esta flexibilidad e innovación se muestra, precisamente, con los espíritus asociados a los recién llegados. Es frente a los extranjeros y para contrarrestar su poder —apropiándose de él— que el chamanismo chaqueño sufrió un proceso de transformación. Los espíritus que poblaban el espacio del bosque —por ejemplo, los *Kityikhama enxet* (Grubb 1911: 71)— y los que habitaban en los pantanos y riachos —por ejemplo, el *Yengmen Askok*— fueron hasta cierto punto sustituidos por espíritus auxiliares ligados a los recién llegados. De esta manera, los espíritus con apariencia similar a los extranjeros modificaron parcialmente a aquellos con rasgos zoomórficos, tanto en el discurso chamánico como en los relatos. La sustitución de espíritus auxiliares *askok* (no-humano) por extranjeros (meta-humano) tiene el efecto de remodelar prácticas anteriores y, por lo tanto, de borrar el tiempo.

Nuevos espíritus auxiliares y nuevas cosas para dominar

Volviendo a la narración de Agapito, nos detenemos en la advertencia hecha por su gente a los dos chamanes: “Vuelvan sanos y salvos”. El viaje a la morada y la obtención de ganado del *Valay veske* se entiende, entonces, como una tarea potencialmente peligrosa. Lo que sale del *alvata* no es meramente ganado sino una tropa —un rebaño de ganado en movimiento— tal como se la encuentra en una estancia con todos los medios necesarios para transportarla física y legalmente: es decir, vaqueros totalmente equipados y las pruebas de propiedad de la misma (con la marca y los demás papeles legales). Pero esta posesión legal frustrada del ganado ignora otros periodos previos donde los *angaité* cazaban el ganado silvestre o *sagu'a* (en *guaraní*) e incluso recurrían a pequeños trueques con los propios paraguayos. Veamos, pues, lo que se desprende de los registros históricos con respecto a los periodos pre-coloniales y coloniales tempranos en el Chaco.

Los registros históricos del ganado y el intercambio

La ganadería en el continente americano es de origen europeo. Aunque ya tan temprano y desde el año 1568 grandes cantidades de ganado fueron enviadas a la provincia

del Paraguay desde el Virreinato del Perú (Arad 1973: 185), el ganado vacuno no se introdujo masivamente en el Chaco antes del inicio la colonización efectiva de la zona (circa 1890) y, por lo tanto, nunca fue de gran importancia para la economía de subsistencia de los indígenas (Kidd 1992: 44). Los primeros informes de los misioneros anglicanos notaron la posesión de ganado por los *enxet* del sur, vecinos de los *angaité*. En cuanto a los propios *angaité*, Juan de Cominges (1882) no menciona la presencia de ganado en la comunidad del cacique Michí (ubicada sobre el río Paraguay) sino solo de algunos caballos³⁴⁴. Andrés Tomé de la aldea La Leona y de la comunidad La Patria, que vivió en su infancia en las aldeas *Yave Sage* y en *Maskoykaha* (Misión anglicana de Campo Flores), en 2006 relataba: “No sabíamos *guaraní*. No vimos a los paraguayos. No teníamos vacas y caballos. Teníamos ovejas y cabras, una gran cantidad. Mi padre y mi abuelo las tenían. Algunos entre nosotros llegaron a tener hasta dos mil animales cada uno. Todo el mundo marcaba sus animales con el fin de evitar confusiones”.

A pesar de Cominges y de los informes de Tomé, no es posible saber con certeza si es que otras aldeas *angaité* ya tenían animales vacunos al momento de la llegada de los colonizadores del Chaco, como se menciona para el caso de los *enxet* por los anglicanos. Lo que podemos saber a ciencia cierta es que, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el ganado fue introducido masivamente en el Chaco por las compañías taniñeras y estancias. El ganado provenía de la región Oriental del Paraguay, principalmente y mayormente de Concepción (Kleinpenning 1991: 152), pero algunas empresas importaron ganado directamente de Argentina, Brasil y Gran Bretaña (*ibid.*: 160; Craig 1935: 19). Vale la pena señalar que, al final de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870)³⁴⁵, los brasileños llevaron ocho mil cabezas de ganado del Distrito de San Salvador al Departamento de Concepción —límitrofe con el estado de Matto Grosso do Sul— para lo cual suministraron armas a cien *mbayás* y *caduveos* quienes, además de aterrorizar la zona “robaron todo lo que pudieron llevar consigo y reunieron a todos los animales que pudieron encontrar. Unos quince años más tarde, las estancias [...] creadas de esta manera en Mato Grosso iban a abastecer los animales para restaurar la población de ganado en Concepción [Paraguay] (Decoud citado en Kleinpenning *ibid.*). Métraux corrobora esta observación, señalando que “los Mbaya-Caduveos lucharon junto con los brasileños en la Guerra del Paraguay e incursionaron en la región del río Apa, destruyendo la ciudad de San Salvador” (1963[1944]: 216). Grubb (1904) arroja luz sobre el asunto con el siguiente testimonio de primera mano:

Un viejo indio cuenta la historia de la guerra así: “Escuchamos los disparos y sabíamos que había guerra. No podíamos entender los cristianos matándose unos a otros —nosotros sólo matamos enemigos, nunca peleamos con miembros de nuestra

³⁴⁴ Relatos contemporáneos también corroboran que, antes de la llegada de los paraguayos, el ganado estuvo ausente en las aldeas *angaité* occidentales.

³⁴⁵ Conflicto bélico que confrontó al Paraguay con los países de Argentina, Brasil y Uruguay.

propia tribu. Cruzamos en nuestras canoas por la noche para ver lo que ocurría. Vimos cadáveres en grandes números, buscamos alrededor y no había ningún cristiano cerca. Entramos en una casa —no había nadie allí— y vimos ganado sin dueño. Tomamos todo lo que podíamos llevar. No pudimos hacer cruzar al ganado el río, así que matamos a todos los animales que pudimos y tomamos la carne. Seguimos haciendo esto noche tras noche. Durante el día festejábamos, por la noche robábamos. ¡Qué tiempo tan bueno pasamos! ¡Queremos que los cristianos luchen de nuevo! (*ibid.*: 2-3).

En otro escrito Grubb añade que “es un hecho reconocido que muchos de ellos [*enxet*] se unieron a otras tribus del norte para hacer incursiones en el Paraguay propiamente dicho [la región Oriental], después de que el país se había debilitado por sus cinco años de lucha contra las fuerzas unidas de las repúblicas de Argentina y Uruguay, y el entonces imperio del Brasil actual. Los indios habían saqueado varios asentamientos y algunas pequeñas ciudades en Paraguay” (1911: 115-116). Kidd (1992: 37) sugiere que las ciudades paraguayas a las que Grubb aludía en las citas anteriores fueron San Pedro y San Salvador, esta última ubicada en la margen izquierda del río Paraguay, frente a los superpuestos territorios de los *enxet* y los *angaité* (*cf.* Cominges 1882; Kemmerich 1903-1904). No se hace mención específica de las “tribus del norte” (tales como los *angaité* y los *enxet*) que pudieron haberse unido a los *mbaya-caduveo* en sus “incursiones en el Paraguay propiamente dicho [región Oriental]” (Grubb 1911: 115), aunque está claro a partir del testimonio del “indio viejo” (1914: 2) que los *enxet* al menos robaron ganado en el mismo área y durante el mismo período de tiempo.

Durante el período posterior a la Guerra de la Triple Alianza, el ganado formó parte sin dudas de la economía política de intercambio y conflicto entre los Pueblos indígenas y los cristianos. Los *angaité* negociaban con los paraguayos a través de la aldea ribereña del Cacique Michi, frente a la Colonia Apa. Cominges (1882) también habla de las relaciones con sus vecinos indígenas:

Hoy [la población *angaité*] no es tan numerosa como lo que solía ser hace un siglo, debido, al parecer, a un acto de robo que se cometió contra los Guaná. Estos últimos se unieron a los Mbayas, que en ese momento eran sus amigos, y atacaron a los ladrones por el agua y la tierra con tal prontitud, reserva y violencia que se puede decir que los aniquilaron. Las pocas tribus que quedan se extienden desde Puerto Michi hasta unas doce leguas al sur, casi todas ellas cerca de la orilla del río. Esto, sin embargo, no significa que no hay otras en el interior del Chaco, a una distancia de hasta quince o veinte leguas (*ibid.*: 154).

Si los informes precedentes son acertados, parece ser que las alianzas y rivalidades étnicas cambiaban rápidamente en las zonas ribereñas, habitadas tanto por diferentes grupos indígenas como por paraguayos. Los informes también indican el mo-

vimiento de los grupos étnicos a través de lo que los autores han imaginado ser límites territoriales, incluyendo el río Paraguay en sí. De esta forma, se nos representa un panorama de relaciones interétnicas mayormente pacíficas y de intercambio comercial tanto de los Pueblos indígenas entre sí y con los paraguayos que se convierten en conflictivas para el caso de robo de caballos o ganado. El ganado que los misioneros anglicanos observaron algunos años más tarde en las aldeas *enxet* probablemente se obtuvo en el período de la postguerra y de las incursiones hechas en San Pedro y San Salvador, un hecho que coincide con las versiones del mito *enxet* sobre el origen del ganado. Por el contrario, el mito y versión *angaité* de “Los dos chamanes y el dueño del ganado” es correlativo al hecho de que los *angaité* no participaron aparentemente en los ataques —a pesar de habitar en la zona opuesta del río Paraguay— a San Salvador y que no tuvieron acceso al ganado antes de la colonización. Si tomamos, pues, a los acontecimientos históricos como fuente de inspiración de relatos mitológicos, la diferencia entre las versiones *angaité* y *enxet* del mito pueden ser interpretadas en términos del hecho de que los *enxet* obtuvieron y aseguraron ganado de los paraguayos en el período posterior a la Guerra de la Triple Alianza, mientras que los *Angaité* no, ni tampoco adquirieron animales a través del trueque con otros Pueblos como parece ser el caso de los *guaná* (Cominges 1882).

Los Pueblos *enlhet-enenlhet* también pudieron haber tenido acceso al ganado antes de la colonización a través del comercio con, o robando a los *nivaklé* del oeste (anteriormente conocidos como *ashluslay* o *chulupí*) de la cuenca del río Pilcomayo. Métraux menciona que “las bandas *Ashluslay* comenzaron a emigrar cada invierno a las plantaciones de caña de azúcar de la Argentina. Así fue que obtuvieron caballos, vacas y muchos productos europeos” (1963[1944]: 236). Teniendo en cuenta que los Pueblos *enlhet* y *enxet* negociaban “discos de conchas por mantas y animales domésticos” de los *manjuy* (*ibid.*: 301), parece razonable suponer que los *enxet* —y también los *angaité*— adquirieron sus pocas cabezas de ganado tanto del trueque como del robo y a través de ambos extremos de su territorio: occidental, cohabitado con grupos *nivaklés*, y oriental, cohabitado con los paraguayos. La existencia de relaciones de intercambio tradicionales indígenas se indica en el relato por el intercambio que hacen los dos chamanes con sus espíritus auxiliares. Los hilos de caragatá —que se utilizan para hacer collares de concha y como artículos de intercambio (Alvarsson 1988: 216)— se intercambian con el *Valay veske* por ropa (*valayo aphapaok*) y ovejas de los paraguayos. Por lo tanto, el intercambio tradicional de los hilos de fibra por los animales domésticos aparece en el mito como la base de la relación de los *angaité* con sus nuevos socios comerciales no-indígenas.

La cacería de las vacas: crimen y castigo

El mito “Los dos chamanes y el dueño del ganado” borra el primer período de la colonización, momento en que los extranjeros colonizadores introdujeron masivamente

el ganado. En ese momento los *angaité* todavía tenían una movilidad sin restricciones en el espacio abierto de su territorio —sin alambradas (Craig 1935: 319)— y en ocasiones recurrían a la caza de vacunos puesto que los animales domesticados y salvajes recorrían libremente las vastas tierras aún sin alambra de las que se apropiaron las grandes empresas tanineras y estancias. El trabajo indígena en las estancias, obrajes forestales y la industria de taninos estaba basado en relaciones laborales transitorias, las que se podían interrumpir y abandonar una vez que los indígenas obtenían las mercaderías deseadas o cuando surgían problemas. Con la posibilidad de retirarse al interior del Chaco, era más difícil para los estancieros y militares controlar y castigar el robo de ganado (*ibid.*: 317-318). Por esa razón, el ganado cuya propiedad no se ejercía efectiva y notoriamente era considerado, probablemente, por los *angaité* como animal sin dueño. Del mismo modo, la legitimidad de una actividad tal como la cacería del ganado dependía de que fuera llevada a cabo sin represalias.

No obstante, con la presencia mayor y masiva de militares un tiempo antes, y durante varios años después de la Guerra del Chaco, la Compañía Pinasco quedó habilitada para tomar represalias contra la cacería de ganado por parte de los indígenas. Los misioneros trataron al principio de tener un rol pacificador y de control de los indígenas en la zona recibiendo a cambio tierras de la Compañía IPC (Sanderson W. en Revista SAMS 1930: 128). Sin embargo, este rol no fue muy exitoso. En una carta fechada el 7 de noviembre 1940 dirigida a otro misionero, Jack Sanderson escribió: "He oído que otra aldea ha sido acerbillada, siendo tres en total las reportadas. Los soldados parecen estar dispuestos a continuar hasta acabar con todas las aldeas vecinas, por lo que Suter [sic] le dijo a Recherny [sic] quién a su vez me contó a mí" (inédita).

Las nuevas condiciones bajo el *Valay veske*: el punto de inflexión en la historia *angaité*

El comercio con los paraguayos y con misioneros anglicanos paulatinamente llevó a los *angaité* a trabajar para los primeros para obtener productos manufacturados. También dio lugar a otros cambios, como la introducción del *guaraní* y, con el tiempo, su predominio sobre la lengua vernácula. El misionero Alec Sanderson relata el caso del Cacique *Kambara'i* y su gente, a quienes conoció en la misión de corta vida de Laguna Rey: "Tanto los hombres como las mujeres pueden, y por lo general, hablan *guaraní*, de hecho, en algunas estancias cercanas los niños y los hombres sólo hablan *guaraní*, ya sea porque se habían olvidado de su propio idioma, o no desean utilizarlo; qué es más probable, no lo sé" (Sanderson A. citado en Revista SAMS 1929: 55).

Como señalamos antes, en los primeros años de la colonización, la mano de obra indígena tenía una mayor libertad de movimiento y podría entrar, permanecer y salir de acuerdo con las circunstancias. Los ancianos narran cómo la gente se trasladaba desde

sus aldeas de origen a las estancias y misiones en busca de trabajo. Dolo Benítez, por ejemplo, recordaba en 2005: "Vivíamos en *Yave Saga* y llegamos a otro lugar, *Yeknapanat aphak*, había una laguna en Riacho González [estancia de la Compañía Pinasco], buscamos trabajo con los paraguayos, intercambiamos loros con ellos".

Las represiones ejemplares a los cazadores de ganado y el avance de las estancias principalmente de la Compañía Pinasco y su oferta, cada vez más forzada de trabajo, con las crecientes prohibiciones de deambular o cazar en las estancias cuyos alambrados iban cercando por completo el territorio *angaité*, llevaron a estos indígenas a una posición subyugada y desigual respecto a los paraguayos. Teniendo en cuenta la organización social jerárquica de éstos ¿con quién podrían haber asociado al poderoso espíritu auxiliar llamado "jefe de los paraguayos"? Cacho Lima da una pista importante acerca de la relación entre las percepciones mitológicas e históricas de los *Angaité* del *Vaka veske/Valay veske*. Siguiendo el relato de su experiencia sobre la Guerra del Chaco, él me comentó en 2005 que:

Los paraguayos fueron y vieron que este lugar era bastante agradable. Llegaron y encontraron que la tierra era buena. Nuestro presidente de esa época sabía, nuestro presidente desde hace mucho tiempo, el presidente Stroessner [...]. Los paraguayos vieron que el lugar era hermoso y los bolivianos llegaron para luchar contra ellos. Después de la guerra, ellos [los paraguayos] fueron a ver al presidente y le dijeron que este era un lugar hermoso. Los paraguayos llegaron e hicieron casas [...]. ¿Has visto la casa del patrón de ladrillos? [en la Estancia de Riacho González de la Compañía Pinasco]. Es una casa antigua. Se hizo cuando los paraguayos llegaron [...]. El jefe ordenó que se construya. Y el presidente llegó, tenía mucho ganado [...]. No había [antes] paraguayos. A causa de la guerra es que vinieron a luchar contra los bolivianos. Después de que el enojo con los bolivianos terminó, los paraguayos fueron a decirle al presidente Stroessner que el lugar era bueno. Stroessner les dijo: 'Vayan y permanezcan allí'. Él envió a los paraguayos, diciendo: 'Vayan allí, yo voy a enviar vacas' [...]. Después vinieron los paraguayos, nos mezclamos con ellos y comenzamos a trabajar con [para] ellos. Trabajamos y llegó la Compañía Pinasco. Con ellos monté un caballo por primera vez, arree ganado con otros estancieros, aquí en La Paciencia³⁴⁶, que pertenecía a la compañía. Había un viejo corral en Riacho González, los domingos teníamos que marcar el ganado. El ganado pertenecía al presidente Stroessner, que tenía mucho ganado, tanto que el terreno [donde estaba el ganado] ya era blanco.

El relato de Cacho se centra en las razones que motivaron la ocupación de ese territorio: los paraguayos quería pelear contra los bolivianos, porque se dieron cuenta de que las tierras *angaité* eran una valiosa ganancia. Hasta cierto punto los distintos *Nanek*

³⁴⁶ La aldea de la comunidad La Patria continúa a la estancia Riacho González, por donde pasa el riacho del mismo nombre, cruzando de noroeste a sureste toda la comunidad.

anya y sus diferentes narradores ofrecen una visión complementaria sobre las causas originarias de la situación actual de los *angaité*. No obstante, existen discordancias que no nos deben sacar el sueño, dado que los *Nanek anya* se valoran no como testimonios de la verdad absoluta acaecida en tiempos pasados o remotos, sino como fuente de información y opinión basada en la experiencia personal obtenida de primera mano o aprendida de algún pariente mayor.

No perdamos de vista, no obstante, el razonamiento del finado Cacho Lima. ¿Cuál sería la razón que movió tanto a los paraguayos como a los bolivianos a luchar entre sí en tierras donde su presencia era casi inexistente? A los ojos de los *angaité*, la respuesta es que su tierra era buena y hermosa. Los paraguayos, vencedores de la disputa, trajeron ganado, pero ¿para quién? Como sabemos, la casi totalidad del territorio precolonial *angaité* quedó en manos de la Compañía Pinasco. En sus inicios, los principales accionistas de la compañía eran "de América del Norte empresario Percival Farquhar y otros empresarios que hicieron sus fortunas en América Latina, como Minor C. Keith y Theodore Vail" (Abente 1989: 70). Al parecer, Farquhar era el principal propietario de la empresa hasta 1942, luego los registros de los siguientes propietarios físicos se vuelven huidizos³⁴⁷ hasta el 1973, año en el que la compañía vendió sus tierras y se retiró del país. ¿Cómo los *angaité* llegan a identificar a Stroessner —o en algún caso a un presidente anterior, Higinio Morínigo— como propietario de la compañía? ¿Y cuál es la relación entre el presidente Stroessner y *Valay veske*?

La primera suposición de los *angaité*, aunque haya sido errónea, bien se puede explicar porque la Compañía Pinasco, a diferencia de otras compañías tanineras, como por ejemplo la Carlos Casado S.A., no tomó el nombre de su fundador y/o principal propietario. Asimismo, era común entre los propios empleados (Craig 1931) y entre los misioneros referirse al presidente de la Compañía Pinasco por su cargo y no por su nombre de pila. Prueba de ello es el informe de un anglicano refiriéndose a una visita a la misión Campo Flores del "presidente" y "gerente" de la Compañía Pinasco sin citar sus nombres (Sanderson W. citado en la revista SAMS 1930: 128). La segunda suposición, que consiste en que el presidente del país (particularmente Stroessner) era dueño de la Compañía Pinasco, es también atendible. Desde el término de la Guerra del Chaco hasta el año 1954 se sucedieron varios presidentes cuyos nombres pudieron pasar inadvertidos en el interior del Chaco. Morínigo (1940-1948) fue uno de los gobernantes que más tiempo ocupó el cargo en aquel periodo de tiempo. El dictador Stroessner asumió el poder en el año 1954 y fue derrocado por un golpe militar en 1989, su tiránico gobierno duró casi 35 años, marcando la memoria histórica de todo el país de una manera no muy diferente a la percepción de los *angaité* de sus ilimitados poderes y riqueza.

³⁴⁷ Desde ese año no se encuentra mayor información sobre quién o quiénes eran los propietarios de la Compañía Pinasco hasta julio de 1966, cuando "La compañía fue adquirida por Ogden Corporation —una gran firma americana" (LOOMBA *et al.* 1968: 695).

Conforme a todo esto, si la compañía Pinasco pertenecía al presidente Stroessner y poseía tanto ganado vacuno que "blanqueaba el suelo" ¿a quién se asocia el *Vaka aveske/Valay veske*? Con esto, no estoy afirmando que para los *angaité*, el *Valay veske* y Stroessner son o eran necesariamente la misma persona. Más bien, mi punto es que el *Valay veske* es la proyección cosmológica del personaje histórico, de su poder y de su riqueza. Precisamente, al igual que los chamanes/líderes que atraen la lluvia para hacer crecer los cultivos y los misioneros que rezan a sus espíritus auxiliares para curar (u ocasionar enfermedad), así también una persona con la capacidad de poseer riquezas —como ganado y productos manufacturados— debe lógicamente ser asistida cosmológicamente. Es decir, ella se debe vincular con un ser auxiliar o meta-empírico: en concreto y, en este caso, el presidente Stroessner con el *Valay veske*.

Lo que está en cuestión, por lo tanto, no es una equivalencia entre Stroessner y el *Valay veske*, sino una asociación en la que las capas de la realidad cotidiana y el reino cosmológico, tanto en el pasado como en el presente, están inseparablemente entrelazados en un universo interconectado.

Palabras finales

Este artículo pretende volver inteligible la lógica del mito o *Nanek anya* de "Los dos chamanes y el dueño del ganado", en tanto es una explicación significativa y a la vez paradójica —que incluso borra algunas de las circunstancias históricas anteriores— del modo en que se han originado las condiciones actuales de vida de los *angaité*.

Los *Nanek anya angaité* no son objetos fijos, sino más bien una forma de discurso histórico que refleja las particulares circunstancias sociohistóricas del narrador. También son versiones o instancias de relatos anteriores o comparables contadas por otras sociedades amerindias y atestiguan tanto la existencia de un patrón —o una serie de patrones— de transformaciones en la mitología amerindia en general.

Los procesos por los cuales la colonización del Chaco ha incidido en la vida de los *angaité*, tales como la introducción masiva de ganado y la subordinación laboral a los colonos extranjeros, no son los únicos ni primordiales agentes de las transformaciones que ellos han experimentado. Como muestran los relatos, el chamanismo y los intercambios fueron desde antaño los medios a través de los cuales los *angaité* (y otros Pueblos chaqueños como los *enxet*) hicieron frente y lidiaron con los otros. Esta capacidad de transformación y de reinterpretación de la historia los sitúa más allá de la posición de meras víctimas o simples observadores. Cuando se hace necesario, los relatos incorporan nuevos elementos y borran otros, a fin de presentar una historia que sigue el ritmo de los cambios y se renueva a sí misma, para afrontar la actual y azarosa vida de los *angaité* y darle un sentido a su propio devenir.

Entre la confianza y la sospecha. Representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionalización protestante

César Ceriani Cernadas*

Presentación

Este capítulo indaga las representaciones culturales de los misioneros evangélicos producidas por grupos indígenas chaqueños, *qom* y *wichí* de manera especial, a raíz de la larga experiencia de *misionalización* protestante. Iniciado en 1914 por los anglicanos y diversificado en las sucesivas décadas del siglo por heterogéneas corrientes (pentecostales escandinavos, evangélicos, menonitas, bautistas, metodistas, mormones, etc.), este proceso generó y expresó una reacomodación sociocultural de los Pueblos indígenas de la región. La misma se situó en un contexto económico y político de forzadas relocalizaciones territoriales, migraciones laborales y mecanismos ambivalentes de exclusión e incorporación a la sociedad nacional. Este trabajo busca entonces comprender las maneras en que los Pueblos indígenas del Chaco argentino dieron cuenta de las complejas relaciones sociales y simbólicas con las misiones y los misioneros —en su mayoría europeos o estadounidenses— haciendo foco en las percepciones sociales emergentes a partir del vínculo suscitado. La ambivalencia de dicho vínculo es un hecho remarcado por diversos etnógrafos contemporáneos (cf. Palmer 2005; Wright 2008; Gordillo 2010), en tanto una relación variable, flexible y contradictoria entre la agencia indígena y la misionera.

* Investigador del CONICET y docente de la UBA y de FLACSO.

La hipótesis que organiza el texto sugiere que estas percepciones se ubicaron en un interjuego entre la deferencia-confianza y la sospecha-contestación, expresando una dialéctica abierta, propia de las relaciones englobantes entre indígenas y blancos pero que asume una particular singularidad en el caso a estudiar. Dicha particularidad se arraiga en la influencia que tuvo la apropiación del cristianismo evangélico por parte de estos grupos étnicos y en el modo en que la misma dio cuenta de la reproducción y transformación de sus pautas socioculturales (cf. Cordeu y Siffredi 1971; Miller 1979; Cordeu 1984; Wright 2008). Proponemos así que esta ambivalencia expresada en las ideas, sentimientos y valoraciones indígenas sobre la presencia misionera posee una especificidad que puede ser entendida a partir de las cosmologías nativas, de las relaciones sociales establecidas con los religiosos y de las coyunturas históricas del encuentro cultural.

Como señalamos, el artículo se detendrá con mayor detalle en la experiencia de los *qom* del Chaco oriental (provincia de Formosa) y de los *wichí* del Chaco central y occidental. No obstante, se presentan referencias a indígenas *pilagá*. La razón de esta selección se debe a dos motivos principales. El primero se asienta en mi experiencia etnográfica entre los *qom tacshech* de *Potae Napocna Navogoh* (Colonia Aborigen La Primavera), Tacaaglé y Clorinda, en diferentes campañas de campo realizadas entre los años 2000 y 2007, y entre los *toba* y los *wichí* del poblado salteño de Embarcación, indagados desde el 2009 hasta el presente. El segundo se apoya en la documentación, tanto antropológica como misionera, sobre las experiencias de las misiones protestantes cuyo radio de acción se focalizó de manera especial en dichos grupos indígenas.

Comenzaremos nuestro análisis con una contextualización del proceso de misionalización protestante en el Chaco argentino e introduciremos una discusión sobre las dinámicas territoriales entre los grupos indígenas y los emplazamientos misioneros durante los primeros cincuenta años del siglo XX. Luego, nos detendremos en las representaciones colectivas indígenas sobre los religiosos evangélicos y discutiremos, en primer término, aquellas que dan cuenta de la positividad del vínculo y que agrupamos en el eje confianza-deferencia. Finalmente, nos abocaremos a explorar las representaciones antagónicas sintetizadas bajo el eje sospecha-contestación.

Tiempos, espacios y agentes

Desde los tiempos coloniales, la porción del territorio chaqueño que luego formó parte de la República Argentina se constituyó en un laboratorio socioreligioso en pos de la conversión cristiana y la civilización de los indígenas. Entendido como frontera de la civilización, el territorio chaqueño constituyó un escenario en donde católicos y protestantes buscaron generar cambios socioreligiosos y culturales en los diversos grupos (cf. Navarro 1998; Saeger 2000; Giordano 2003; Lucaioli y Nesis 2007).

Luego de las pioneras misiones jesuitas durante los siglos XVII y XVIII, desde mediados del siglo XIX la presencia misionera católica fue sostenida en las provincias de

Salta, Chaco y Formosa por la Orden Franciscana. La acción de esta última tuvo un impacto diferencial entre los grupos chaqueños, atravesado por conflictos económicos, fricciones con las políticas provinciales de colonización y de ampliación del mercado de trabajo y las vicisitudes económicas de los emplazamientos (cf. Langer 1995; Teruel 2005). En este sentido, su presencia fue más continua en los límites occidentales y australes del territorio, entre *guaraníes* (antes *chiriguano*s) y *wichí* de Salta y *mocoví* del norte de Santa Fe, respectivamente. Unido a esto, las reducciones en el interior chaqueño, Nueva Pompeya, Laishí y Tacaaglé, fundadas en la primera década del siglo XX, estuvieron sujetas a discontinuidades y tensiones con la sociedad englobante que precipitaron su cierre hacia mitad de la centuria y las encaminaron a una progresiva transformación en pueblos criollos y al desplazamiento de la población indígena hacia sus periferias.

Este contexto de crisis de las misiones católicas y retracción territorial entre los indígenas chaqueños fue el panorama que encontraron las misiones protestantes hacia inicios del siglo XX. Como escribieron con entusiasmo los misioneros menonitas Josephus y Selena Shank en su primer diario: "ha habido 40 o más misiones católicas en los tiempos pasados. Todas fueron cerradas" (1943: 8). Debe remarcarse que en la percepción de los Pueblos indígenas dicha situación de las misiones católicas fue interpretada como una incapacidad de defenderlos y —en cierta forma— como una alianza tácita con el Estado.

Las corrientes del genéricamente denominado "protestantismo" se establecieron durante las primeras dos décadas del siglo XX, en primer término, por la acción de los anglicanos británicos de la *South American Missionary Society* que organizaron una red de emplazamientos misionales en poblaciones *wichí*, *toba*s y *pilagá*s entre 1914 y 1933 (cf. Miller 1977; Wright 1983; Torres Fernández 2006). Es bien conocido que los anglicanos comenzaron su actividad en el Chaco bajo el amparo de los hermanos Leach, dueños del ingenio azucarero La Esperanza en San Pedro (Jujuy) y empresarios de amplia influencia en la región. Fueron precisamente los Leach quienes donaron las tierras para el establecimiento de Misión El Algarrobal, localizada a cuarenta kilómetros del pueblo de Embarcación y cercana a la línea de ferrocarril que conectaría posteriormente con la provincia de Formosa. No obstante este auspiciante padrinazgo, las misiones anglicanas fueron independientes en su accionar a medida que se extendió la red en el Chaco central. A cargo de la evangelización entre las parentelas indígenas de La Esperanza quedará una misión de los Hermanos Libres, congregación evangélica también inglesa y de sostenida proyección entre la población criolla del norte argentino desde 1910 hasta 1960 (cf. Espinosa 2012).

En este complejo campo de relaciones, las misiones anglicanas actuaron como protectoras de los grupos indígenas ante las violentas agresiones del ejército argentino y de algunos colonos criollos o europeos, como también ante los conflictos étnicos e intertribales³⁴⁸. Unido a esto, ellas constituyeron espacios de control social cruzados por

³⁴⁸ Dentro del entramado étnico chaqueño, las rivalidades por territorios de caza y aguadas entre parcialidades *qom* y *wichí* del centro han sido señaladas por diversos autores, pero también las alianzas

utopías cristianas e ideologías civilizatorias con expectativas de reforma moral, corporal y cultural de los aborígenes. Los anglicanos fueron percibidos por las otras misiones bajo un aura de "notables" por su prestigio de antigüedad (su carácter pionero y sostenido) pero más aún por el conocimiento de los idiomas indígenas, la sistematicidad en el trabajo y en la organización comunitaria y los resultados positivos en términos de educación y reforma civilizatoria (Shank 1951). La historia de la misión anglicana en el Chaco merece aún un estudio a la altura de su dimensión, que aborde asimismo sus contingencias nacionales, sus transformaciones internas y su progresivo involucramiento en la defensa de los derechos indígenas y en la gestión de proyectos de educación y desarrollo social en la región (Barbarán 2000).

Una vertiente Pentecostal a cargo de un misionero noruego en el extremo occidental del Chaco, y cuyo inicio se remonta a 1920, pasó prácticamente desapercibida en la literatura antropológica e histórica sobre la temática. La misma tuvo su epicentro en la zona de Embarcación bajo la figura del misionero noruego Berger Johnsen (cf. Iversen 2009[1946]; Ceriani Cernadas 2011a). Hacia mediados de 1920 comenzó la difusión del mensaje evangélico en la periferia del mencionado pueblo y en las proximidades del Ingenio San Martín del Tabacal (a escasos kilómetros y punto de notable concentración de indígenas durante la zafra). Hacia mediados de 1930 emprendió con fieles intérpretes *wichí* un viaje de evangelización hacia el río Pilcomayo. A raíz del mismo, y en una geografía social enrarecida por el conflicto bélico entre Bolivia y Paraguay, migraron hacia Embarcación grupos *qom* y *wichí* de ambas márgenes del río Pilcomayo, seguidos por parentelas *nivaklés* y *chorotes* de Paraguay.

Misioneros noruegos y suecos trabajaron juntos hasta la muerte de Johnsen en 1945, la cual catalizó un conflicto de sucesión que culminó en una división de la actividad evangelizadora entre los Pueblos indígenas del Chaco. En efecto, a partir de los años 50 los noruegos centraron su obra en Embarcación y priorizaron territorialmente el trabajo evangélico indígena en las bandas norte y sur del río Bermejo y en la línea norte de la ruta número treinta y cuatro, que conecta la localidad fronteriza de Salvador Mazza (Pocitos) con Embarcación, organizándose formalmente en torno a la Misión Evangélica Asamblea de Dios.

Los suecos, por su parte, reforzarán la labor pionera de Johnsen en el curso superior del río Pilcomayo en asentamientos como Puntana y establecerán una obra importante entre los *weenhayek* de Villa Montes (Bolivia) (cf. Alvarsson 2003). La base misionera estará en Tartagal, donde durante los años 60 se gestionó la compra de quinientas hectáreas para la formación de la Misión Kilómetro seis; tierra formalmente en posesión de la Misión Aborigen Asamblea de Dios. Más allá de las diferencias, ambas misiones

coyunturales en el límite occidental para resistir ataques de enemigos de marcado poderío guerrero como los *guaraní* (*chiriguano*) (cf. Palmer 2005). Asimismo, se han destacado las animosidades entre *wichí* y *nivaklé*, y *qom* y *pilagá* en el curso superior y medio del río Pilcomayo, respectivamente, cuyas refriegas aún perduran en los testimonios orales de los ancianos.

tuvieron su crecimiento más destacado a partir de 1970 cuando la obra se extenderá hacia el oeste de Salta, noreste de Formosa y Chaco. Actualmente, estas vertientes continúan con vitalidad y transitan cambios importantes desde la última década debido a la nacionalización del liderazgo, al retroceso del modelo paternalista y a los conflictos territoriales surgidos por los títulos de propiedad de las misiones y los reclamos indígenas de la donación de los mismos.

Durante 1930 se produjo la gran camada de emprendimientos de evangelización protestante en Chaco y Formosa bajo el trabajo de la misión evangélica inglesa Emmanuel, las pentecostales norteamericanas Go Ye y Gracia y Gloria y la Menonita, también estadounidense. El caso de los menonitas es significativo dado el giro radical que imprime al estilo misionero hacia 1954. Ellos se declaran defensores de la autonomía de la religiosidad pentecostal indígena englobada en el llamado movimiento del *Evangelio* y legitimada en la formación de la Iglesia Evangélica Unida (cf. Reyburn 1954; Miller 1971, 1977; Horst 2000 Ceriani Cernadas y Citro 2005). Este nuevo estilo de presencia misional que surge hacia mediados de 1950 y principios de 1960 será especialmente retomado por la Federación Junta Unida de Misiones (JUM) (cf. Beck 2009). Compuesta por cuatro denominaciones evangélicas "históricas", Discípulos de Cristo, Metodista, Evangélica del Río de la Plata y Valdense, sus orígenes se remontan a 1964 en la localidad de Castelli (Chaco). En consonancia con las tendencias misioneras más representativas de las últimas décadas, muy presentes también en las misiones y ONG católicas, la JUM enfatizó la revitalización de la conciencia cultural indígena y apoyó la autogestión, el desarrollo social y la educación bilingüe e intercultural. Asimismo, y al igual que el Equipo Menonita, este colectivo trabaja desde las últimas décadas en la co-construcción de una teología indígena chaqueña, a partir de la formación de cursos, seminarios y talleres para los especialistas religiosos aborígenes con sede en la localidad de Villa Bermejito (Chaco).

A fines de 1980 ingresa una nueva misión entre los indígenas chaqueños (*toba* especialmente), proveniente del margen heterodoxo del protestantismo norteamericano: la Iglesia Mormona (oficialmente Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días). A contramano de las mencionadas tendencias de misionalización, cuya ideología central giró en torno a la noción de *inculturación*, entendida como la construcción de puentes simbólicos y cosmológicos entre el cristianismo y las culturas receptoras, el trabajo mormón se sostiene en la narrativa colonial de la misión como civilización. En ella se insertan asimismo las propias mitologías mormonas sobre los indígenas americanos. Esta misión logrará cierta influencia durante los primeros años de 1990 para luego, debido al surgimiento de conflictos con los liderazgos indígenas y una progresiva incomunicación cultural, entrar en un ciclo de desencantamiento recíproco (Ceriani Cernadas 2008a).

Hemos presentado esta breve reseña sobre las misiones protestantes tomando en consideración las más representativas, como también otras que —aunque minoritarias como la mormona— suscitaron representaciones sobre los misioneros estudiadas

por nosotros. Hacia esos temas nos dirigimos, pero no sin revisar previamente una problemática implícita en el encuentro aborígenes-misioneros: las dinámicas territoriales.

Como señalamos, la presencia de los misioneros protestantes en el Chaco fue correlativa a una experiencia de restructuración social y cultural de los indígenas chaqueños. Signada por diversas coyunturas en juego, este proceso implicó una acomodación diferencial a un campo de relaciones de poder en el que los colectivos indígenas fueron forzados, ideológica y materialmente, a ocupar las posiciones más bajas. No obstante, como demuestran variados estudios etnográficos, no fue ésta una acomodación *ex nihilo* o un intento desesperado y anómico de supervivencia social, sino un proceso cultural activo emplazado en valores y moralidades indígenas, esquemas cosmológicos, formas de organización social y de movilidad espacial (cf. Palmer 2005; Wright 2008; Tola 2009; Citro 2009).

La apropiación del evangelismo constituyó uno de los espacios en el que esta reconfiguración cultural adquirió una trascendencia central para la consciencia social aborígena que se manifestó de diversas maneras tanto en las estrategias de los diversos grupos como en las percepciones e ideologías sociales puestas en juego. Ahora bien, esta dinámica de relacionamiento entre los *qom*, *wichí* y *pilagá* y las misiones protestantes, unida a la masiva aceptación del cristianismo evangélico (especialmente de tipo pentecostal) y la gestación de iglesias indígenas, no fue homogénea ni lineal. Por el contrario, ella estuvo sujeta a *estructuras coyunturales*, término pensado por Marshall Sahlins para dar cuenta de “la realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico” y de acuerdo a “la acción interesada de los agentes históricos” (1988: 14), en nuestro caso, los grupos indígenas y los misioneros protestantes.

Las trayectorias espaciales surcadas por los agentes misioneros y los colectivos indígenas constituyen un ejemplo acorde para dar cuenta de esta variabilidad que, asimismo, nos permite evidenciar la importancia de la agencia indígena en esta relación. De modo especial, refiero a la multidireccionalidad de las mismas, por la cual los misioneros buscaron espacios en territorios indígenas o pueblos criollos para instalar sus proyectos y los indígenas buscaron a los misioneros en territorios indígenas y no-indígenas para que instalen las misiones. O bien familias extensas y bandas³⁴⁹ procedentes de diversos lugares se instalaron progresivamente en misiones ya formadas (como es el caso de la Misión Emmanuel de John Church a las orillas de la Laguna Blanca) o jóvenes se acercaron a pueblos o ciudades con el fin de conocer “a los dioses” y volver a sus asentamientos “a predicar el *Evangelio*”. Estas tendencias divergentes de movilidad responden tanto a contextos históricos disímiles como a elecciones particulares de los agentes involucrados. Si bien en las misiones católicas Jesuitas o Franciscanas del período colonial o republicano también se presentaron casos similares de búsqueda recíproca éstas tuvieron un menor margen de maniobra, priorizándose el emplazamiento espacial de las misiones de acuerdo a los criterios de los religiosos.

³⁴⁹ Sobre las formas de organización social chaqueñas y los conceptos de banda y tribu, cf. Introducción de esta compilación.

Tomando en consideración especial la estructura coyuntural del encuentro entre los grupos indígenas chaqueños y las misiones protestantes, sugerimos aquí que el pionero caso anglicano de la Misión El Algarrobal propició un efecto desregulador sobre las formas de relacionamiento espacial que luego fue extensivo a otras experiencias de misionización protestante. Recordemos que las primeras misiones arribaron al Chaco en un escenario marcado por una profunda crisis, dada la reciente experiencia de conquista militar y los vigentes casos de violencia física contra los indígenas por referentes estatales y sujetos colonizadores. Asimismo, la repercusión de la llamada Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935) sumó complejidad al cuadro de desplazamientos, relocalizaciones espaciales y reestructuraciones sociales (Richard 2008).

Aunque dramático y cruel, los diversos grupos indígenas fueron parte activa en este convulsionado mundo social. Lejos de haber sido pasivos observadores de una progresiva instalación de misiones protestantes en el territorio, los *wichí*, *qom* y *pilagá* fueron también coautores de esta trama. Un análisis sobre las percepciones indígenas de la figura de los misioneros, expresadas en sus narrativas históricas y construcciones ideológicas, nos ayudará a comprender las tesituras de la misma.

Sin ánimo de cerrar la problematización, más bien de organizar unos ejes centrales para el análisis, identificaremos tres percepciones positivas de los misioneros y dos negativas. Las positivas se discriminan en *símbolos de la historia*, *gente de poder* y *líderes protectores*. Las negativas en *mezquinos* y *anómalos*. Las primeras representaciones ocuparán un lugar destacado en la discusión de la problemática. Consideramos que ello obedece a una razón fundamental: la mayor presencia de esas percepciones en el discurso público de la gente, como también en los registros escritos por los misioneros. Esta presencia se expresa en la siempre abierta predisposición de los interlocutores *tobas* o *wichí*, cuyas vidas, las de sus parientes y la de sus comunidades han estado ligadas a una misión protestante, a evocar la memoria y las reflexiones sobre dicha experiencia altamente significativa para ellos.

Sobre los dioses que bajaron

Hacia 1914 un rumor de esperanza comenzó a circular entre los indígenas del Chaco. Éste versaba sobre personas blancas extranjeras que ayudaban a los aborígenes, los curaban y protegían, y hasta tenían tierras para que habitaran. Los cambios territoriales producidos por la expansión colonizadora y la Guerra del Chaco, los masivos viajes hacia los ingenios azucareros y las extendidas formas de comunicación interétnica fueron factores clave para que dicho rumor circulara con avidez a lo largo del territorio. Entre los *toba tacshech* (del este), según el relato de Joel Jara (Barrio *toba* de Clorinda, Formosa), “cuando Chur bajó en ese año los indígenas decían que bajó un Dios y todos empezaron a ir donde estaba Chur”. “No teníamos ni teléfono ni nada, pero igual se corría la bola”, ad-

vertía Miguel Velázquez, de Colonia Aborigen La Primavera, conversando sobre el mismo tema. Éste refiere a la historia del misionero inglés John Church (conocido como “Juan Chur”) y de cómo un grupo de indígenas de *potael’ec* (lit. ‘gente del oso hormiguero’) salió a su búsqueda hacia la capital formoseña durante el inicio de la década del 30 (Wright 2002; Ceriani Cernadas 2009). En esos tiempos, aseguraba el anciano Luis *Danaki*, uno de los primeros seguidores del misionero inglés, “la gente creía que Jesucristo podía venir directamente al pueblo para poder comunicar el mensaje a los indígenas”. Los relatos evidencian así las poderosas expectativas y los deseos que mancomunaron a las diferentes bandas desde Tacaaglé, *Woqap lma’* (Tuyuyú), *Chaik Onole* (Palma Sola), *Winniñilae* (Espinillo), entre varios otros, y que se relocizaron en la Misión Emmanuel a orillas de la Laguna Blanca (Wright 2008: 186-187).

“Un dios bajó en Resistencia y la gente se fue en búsqueda de ese Dios”, señalaba por su parte Guillermo Flores, anciano y pionero evangelista *toba-pilagá* de Bartolomé de las Casas, aludiendo a los primeros comentarios que escucharon sobre las prédicas del evangelista norteamericano John Lagar durante 1940-1944. Luego Guillermo narraría su derrotero posterior con otros jóvenes hacia la capital del entonces Territorio Nacional de Chaco, su estadía y aprendizaje y su retorno a la colonia a “hacer culto”, desafiando a las autoridades estatales y religiosas de la Colonia (Ceriani Cernadas 2011b).

Los relatos sobre la búsqueda de misioneros y/o la llegada de los mismos, vigentes sobre todo en la gente mayor de sesenta y cinco años, son ampliamente difundidos en las comunidades *tobas*, *wichí* y *pilagás* de la región, y también presentes en crónicas de misioneros y antropólogos (Métraux 1933; Shank 1950). En el caso de la misión pentecostal escandinava en Embarcación, por ejemplo, según el señalado diario del misionero menonita Shank, emerge esta historia que el noruego le transmitió sobre al fracaso inicial de la obra evangelizadora hasta que “un grupo de varones indígenas jóvenes vino después. Investigadores. Noche tras noche Johnsen les enseñó [...] Después se fueron al monte y le contaron a otros. Grupos de indios llegaron buscando que se les enseñe. ¿Podemos venir y aprender sobre Dios?” (Shank y Shank 1943: 7).

Estas narraciones presentan un lugar central en el *sentido de la historia* construido por estos Pueblos en las que se enfatiza el corte producido entre “el tiempo de los antiguos” y “la gente de ahora”. Siguiendo a Webb Keane (2007: 114), este sentido de la historia refiere a las transiciones percibidas entre el pasado, el presente y el futuro, en las que emergen interrogantes sobre el tipo de agentes que producen o impiden la transición y las continuidades o rupturas que resultan de sus acciones. En las concepciones *gom*, “el tiempo de los antiguos” estuvo signado por las carencias civilizatorias, “no teníamos cuchara, ni mesa”, “no conocíamos la letra, no había vestido”, y por el sufrimiento que pasaban dada las hambrunas, las *reterritorializaciones*, el abandono de sus padres, las guerras interétnicas y la persecución del ejército nacional³⁵⁰. Por su parte, la época

³⁵⁰ Dichos relatos integran aquello que Wright (1997, 2008) caracterizó para el caso *gom* como “narrativa del desierto”, marcada por la “censura cosmológica” producida por la incorporación de las narrativas

contemporánea tiene su inicio a partir de “la llegada del *Evangelio*”, y es entendida como la inauguración de una nueva era cultural. Ésta se caracteriza no solo por “el conocimiento de Dios” sino por la cadena de asociaciones simbólicas que el mismo involucra. Las vestimentas, la comida, la educación normal y el acceso a bienes propios de la sociedad criolla emergen como centrales en los relatos indígenas (sobre el tema, cf. Tola y Cúneo en esta compilación).

En dichas narrativas las misiones protestantes y la consiguiente “llegada del *Evangelio*” constituyen el primer mojón de una nueva historia que marca el inicio, desde la mirada indígena, de una era de paz social, tanto con los tradicionales adversarios étnicos como con los criollos y/o militares, y de cambios en las formas de vida. Entre grupos *gom tacshech* y entre *gom* y *wichí* occidentales de la zona de Embarcación, como también entre los *gom* del oeste (Gordillo 1999) y los *wichí* del centro (Palmer 2005; Dasso y Franceschi 2010), esta construcción histórica imprime una mirada beatífica sobre la acción de los misioneros protestantes, sean ingleses, escandinavos o norteamericanos. Asimismo, en algunas voces esta narrativa histórica da cuenta de una agencia encaminada directamente por la divinidad en pacto con los creyentes indígenas y no algo impuesto por los blancos, o incluso mediado por los misioneros. En estos casos, el símbolo de la historia es el *Evangelio* o la propia divinidad. Un relato de Clemente, *pilagá* de Colonia Ensanche Norte (Formosa), ilustra esta percepción, que contiene el tema del “amansamiento”: “Hace unos años había unos criollos que estaban escuchando un chamamé donde se dice del indio manso y entonces me acerqué y les pregunté si sabían quién nos había amansado. ‘Nosotros’, dijeron los criollos. ‘No, fue Dios’, les dije yo”.

En esta memoria histórica los misioneros extranjeros no son los únicos evocados pues también se posicionan dos referentes indígenas: los jefes que buscaron misioneros extranjeros como potenciales aliados y protectores, y los evangelistas nativos que difundieron la obra en su propio idioma hacia diversos parajes amparados en las extendidas redes de parentesco.

El punto nodal que unifica estas narraciones indígenas sobre el encuentro con los misioneros protestantes es la instauración de una marcada discontinuidad. Ésta se expresa en un discurso socialmente compartido sobre las diferencias cualitativas entre ambas temporalidades, la antigua y la nueva. Ahora bien, el sentido negativo respecto de la época pre-evangélica también encuentra matices y contraposiciones en la conciencia social indígena, que involucran diferencias generacionales en la percepción de la historia y procesos actuales de reafirmación cultural. Como demostraron diversos estudiosos (Wright 2002; Citro 2009; Tola 2009), esta narrativa nativista se superpone a aquella de la deficiencia original y el salvajismo, y remarca cuestiones que se sintetizan en la idea, como expresan los sujetos, de “los cuerpos fuertes y sanos de los antiguos”.

coloniales que cristalizaron la imagen de un pasado cultural cargado de carencias y valores negativos, definidos como inferiores moral y técnicamente al del mundo *doqshi* (“blanco”): pobreza material, desnudez, promiscuidad, suciedad, malicia, vagancia, nomadismo.

Aunque estas interpretaciones indígenas son amplias, la significación de un profundo antes y después a partir del *Evangelio* es medular. Nos adentramos en un tema de importante resonancia y debate en los estudios antropológicos actuales atentos a la dimensión cultural del cristianismo y su incidencia en el cambio social de las sociedades indígenas (cf. Robbins 2004, 2007; Keane 2007; Vilaça y Wright 2009). Este campo de estudio puso en discusión cuestiones claves de la indagación antropológica sobre el cambio y la apropiación sociocultural. Si bien no es nuestro objeto detenernos en este debate, asumimos la idea de que la percepción sobre el cambio acontecido, que remarca la transformación y separación entre formas de vidas antiguas y nuevas, se articula desde las lógicas culturales indígenas, tema sobre el cual nos detendremos en el siguiente apartado.

El misionero tiene poder

Las percepciones de los misioneros como “gente con poder” constituyen otro de los temas centrales en las dinámicas de relacionamiento entre los grupos chaqueños y las agencias evangelizadoras. La polisemia de la categoría poder y su variedad conceptual en los diversos Pueblos chaqueños implica la necesidad previa de aclarar aspectos centrales de la misma, tomando comparativamente los casos *qom* y *wichí*.

En el caso *qom*, el poder (*haloic*) se entiende como una potencia ligada a las relaciones que las personas mantienen con los “dueños” y “poderosos”, y con sus semejantes humanos (Miller 1977). Las principales acciones que ejecutan aquellos que detentan un poder refieren a sus capacidades para curar o producir enfermedades (éste es el caso de los chamanes o *pi'oxonaq* y de los curanderos o *natannaxanac*), y asegurar el bienestar físico-espiritual del grupo, en tanto responsabilidad social de todo jefe. Tengamos presente que las nociones de legitimidad política y religiosa, definidas separadamente en nuestra tradición cultural, no se encontraban disociadas entre los grupos *guaycurúes*. De allí que los líderes poseían un particular poder, generalmente obtenido en sueños (*lchaxona*) o en situación de enfermedad, que les valía el ser considerados como chamanes de suma potencia, estatus necesario para defender a su gente en las contiendas interétnicas o intertribales. Unido a esto, y común al sistema de cacicazgo de numerosas sociedades de las tierras bajas sudamericanas, los otros rasgos del jefe lo constituían la habilidad oratoria, la capacidad de arbitrar en conflictos internos y, como señalamos, la posibilidad de asegurar la supervivencia del grupo (Clastres, H. 1978). No obstante, las características de los liderazgos chaqueños fueron transformándose en relación a los procesos sociales concomitantes de acuerdo a la presencia cada vez mayor de la sociedad nacional y criolla. Así, desde las influencias combinadas de las misiones protestantes, de la escuela normal o de la política representativa, nuevos valores fueron integrados, y la habilidad en la mediación cultural de los nuevos jefes fue decisiva (Braunstein 2008).

Común a numerosos Pueblos indígenas americanos, y al *toba*, el complejo chamánico *wichí* se enmarca en el simbolismo cosmológico de los dueños de las especies.

Allí, la fuerza mágica curativa de la *performance* chamánica, los diálogos del especialista con los espíritus auxiliares, las capacidades corporales transformadoras respecto de los animales y fenómenos de la naturaleza y los viajes o vuelos en búsqueda de los extraviados *nqui'i* (“imágenes-almas”) —en el caso *qom*— o *husek* (“voluntades”) —para la sociedad *wichí*— son comunes. Sin embargo, y a diferencia de los grupos *guaycurú*, los poderes políticos y religiosos *wichí* se ejercían por personalidades sociales diferentes como los *niyat* (“líderes”) y los sanadores con su *qapfwayaj* (“poder mágico”). Debido a esta relación podemos notar, atentos a lo señalado por John Palmer, cómo los misioneros se ubicaron a medio camino entre uno y otro, disputando poder por las potencias sagradas y las técnicas de curación, y cumpliendo los papeles sociales requeridos a los líderes *wichí* de proveer al grupo y así contribuir al ideal comunitario de la buena voluntad (Palmer 2005: 33-37).

Retomando lo expresando páginas arriba sobre los relatos *qom* acerca de cómo conocieron el *Evangelio* me interesa remarcar aquí la impronta cosmológica del tropo “un Dios que bajó a ayudar y curar a la gente”. Tengamos en cuenta que el cosmos *toba* tiene una dimensión vertical, estratificada y jerárquica, y que esta configuración es correlativa al poder y prestigio de los seres que habitan las diferentes regiones (Miller 1979: 35-39; Wright 2008: 130-137; cf. López en esta compilación). Así, el estrato superior está conformado por el *piguem* (“cielo”) donde habitan los seres más poderosos, que presentan asimismo ontológicas diferencias sexuales entre varones y mujeres (*pigueml'ec* y *piguemlashi* respectivamente). Sus capacidades para descender a los estratos inferiores, terrestres, acuáticos, subterráneos y concretar pactos con los humanos, siempre jerárquicos y asimétricos, son remarcadas por sus positivas cualidades, sea para la sanación sea para la provisión de sustento. *Qadta'a* (“nuestro padre”) es el término con el cual aluden al Dios cristiano, el cual fue reinterpretado como aquel ser de mayor poder y ubicado en lo más alto del *piguem*. De esta manera, las referencias a los misioneros como “dioses que bajaron del cielo” pueden ser comprendidas en el marco de dicha percepción particular del poder, donde las altas entidades espirituales se trasuntan en ciertas personas, “blancas pero llegadas de lejos”, que manifiestan detentar poderes para la curación de las ciertas enfermedades³⁵¹ y para la protección de la comunidad. Nos detendremos ahora en la primera de estas competencias para abordar en el siguiente punto la segunda.

En un contexto de crisis sociocultural del mundo indígena chaqueño, como lo fueron las primeras décadas del siglo pasado, la llegada de los misioneros protestantes estuvo vinculada con la acción sanitaria que ellos emprendían a la par de la acción religiosa y educativa (según los términos occidentales y nacionales). En efecto, como agentes de una cultura misionera transnacional y en sincronía con la expansión del sistema-mundo capitalista durante los siglos XIX y XX, los evangelistas protestantes estuvieron particularmente preocupados por las “necesidades” que acarrearaban las poblaciones indí-

³⁵¹ En particular, las difundidas por la experiencia de colonización blanca, como la viruela (*ralaxo*), la gripe y la tuberculosis.

genas locales. En dicha mirada confluían modelos eurocentrados sobre lo que, en efecto, constituye la vida civilizada (en su noción de individuo, en la cultura material elemental, etc.) y sensibilidades de la cultura cristiana sobre el sufrimiento, el estigma social y la explotación del hombre por el hombre (Nielssen *et al.* 2011). “*Pray for this neglected people that many may be brought into the kingdom*”, escribía el misionero dinamarqués Niels Sorensen (1915) mientras, con esperanza, aguardaba la posibilidad de poder alquilar una casa en Ledesma (Jujuy) para empezar la obra entre los indígenas que concurrían al Ingenio³⁵².

Es aquí donde la medicina practicada por los misioneros y sus mujeres, o por médicos amigos que colaboraban con la obra sanitaria de las misiones, tuvo un rol destacado en las percepciones y memorias de grupos *tobas* y *wichí* de las provincias de Chaco, Formosa y Salta³⁵³. Aquellos hijos de la Reforma que fatigaron el territorio chaqueño, como otros pares en distintas regiones del mundo, se autopercebieron como pioneros civilizadores (agentes de desarrollo social en la concepción actual) y reformadores morales de pueblos “olvidados” y “necesitados”. De este modo, tanto las misiones Anglicanas, como la Escandinava y la Emmanuel, tuvieron como una de sus prioridades la dedicación a curar la salud de los “pobres y necesitados indios”. Esta motivación misionera por la salud se vio graficada en la conformación de los equipos misioneros, cuya mínima expresión solía estar constituida por el misionero-predicador-educador y su cónyuge quien generalmente era la misionera-enfermera. Reafirmando lo expresado previamente, consideramos que en la conciencia aborigen esta experiencia de sanación tuvo un impacto positivo y se situó como uno de los temas principales en variados testimonios sobre los misioneros evocados por los indígenas.

“Cuando Juan Chur llegó, curó mucho a los enfermos. Cuando estaba enfermo, don Juan me daba para tomar aceite de olivo”, recordaba el anciano (ya fallecido) Emiliano Asijak³⁵⁴ hace una década, para luego comparar esa práctica misionera con la de los mormones, a los cuales conoció en su vejez. “Ahora me doy cuenta que eso es lo que actualmente utilizan los *elдерes* para curar a los enfermos, eso era lo mismo que usaba don Juan para curar, pero él lo hacía dándole de tomar”³⁵⁵. De diversas maneras,

³⁵² *The Christian Evangel*, 1915, March 6, p. 4.

³⁵³ La relación entre la medicina moderna, el colonialismo occidental y las misiones protestantes fue estrecha y compleja, donde reformas morales, teorías sobre el contagio y políticas de segregación espacial se articularon de diversos modos en coyunturas históricas y nacionales concretas (COMAROFF y COMAROFF 1991, 1992).

³⁵⁴ *Qom’ec* de Colonia La Primavera, ex administrador de la Colonia luego de la restauración democrática de 1983, sus hijos Pablo y Amanda son activos defensores de los derechos *qom*, esta última junto a su esposo, el líder comunitario Félix Díaz (sobre este líder cf. CARDIN 2009, enviado y en esta compilación). Emiliano falleció hace tres años.

³⁵⁵ La diferenciación refiere, por un lado, a la práctica de Church de darles de tomar una cucharada de aceite de oliva con propósitos terapéuticos o profilácticos; por otro al rito mormón conocido como “bendición de salud” donde un grupo de sacerdotes mayores (o *elдерes*, categoría que incluye a los

la preocupación por la salud estuvo muy presente en las primeras corrientes misioneras, sobre todo en aquellas que conectaban los circuitos de movilidad laboral indígena hacia los ingenios y las cosechas de algodón. Aquí, la vigente preocupación por la aparición de pandemias como la tuberculosis (*tbc*) y viruela, de efectos dramáticos en las poblaciones del territorio chaqueño, pero también enfermedades venéreas y de otra índole, se intersectaban con las representaciones morales de los misioneros euro-norteamericanos sobre el trabajo de purificación que debían asumir los indígenas en su camino a la civilización cristiana.

En el caso de la Misión Escandinava de Embarcación, el pastor Johnsen tuvo especial celo por la educación y disciplina sanitaria, por lo cual entregaba jabones semanalmente y prohibía el uso del mate por temor al contagio de *tbc*, ejerciendo así un control regular sobre la higiene doméstica (Ceriani Cernadas 2011a). Los *toba* y *wichí* que habitaron “las mismas”³⁵⁶, cuyos padres llegaron desde ambos lados del río Pilcomayo, recuerdan estas prácticas de Berger, como también la continuidad de la ayuda sanitaria a través de las misioneras enfermeras Ingerd y Ranveig que atendían en un pequeño cuarto instalado como sala de auxilios. Allí, también colaboró filantrópicamente durante varios años el médico del hospital de la ciudad.

Desde la perspectiva *toba* y *wichí*, en la que las enfermedades involucran concomitancias morales, la ayuda brindada por los misioneros contribuía a la eficaz restitución de un orden social y cosmológico en disrupción. Asimismo, el restablecimiento de la salud por parte de los misioneros redobló la tensión estructural con los chamanes, enfrentados por los evangelistas en sus condiciones de “brujos” y “falsos médicos”. En contextos étnicos y sociales divergentes, dadas las diferentes configuraciones histórico-culturales regionales donde se instalaron las misiones chaqueñas, convergen relatos sobre los desafíos chamánicos a la autoridad misionera junto a las conversiones (en tanto apropiaciones) de los *pi’oxonaq* o *hiyawú* debido al “poder de Dios”.

En Embarcación, por ejemplo, la gente recuerda historias de parientes que “eran brujos” y fueron doblegados espiritualmente por las fuerzas divinas que representaban los misioneros, tanto los extranjeros como los evangelistas indígenas. La historia contada por Modesto Villa, de padres *tobas* que llegaron a Embarcación desde el lado boliviano del río Pilcomayo hacia 1937, es ilustrativa al respecto ya que pone de manifiesto ese combate cosmológico en el corazón; *locus* corporal del poder chamánico.

Mi abuelo, el papá de mi mamá, era brujo. Y en esa época había muchos tuco [luciérnagas] y las viejas empiezan a moler ese bichito y con eso se pintaban. Y después de la fiesta le agarra sueño al viejo, a mi abuelo, y se tira en la cama, y ahí como

misioneros) untan una gota de aceite sagrado en la coronilla del doliente al tiempo que recitan una oración ritual de “sellamiento”.

³⁵⁶ La misión fundada en 1935 por el noruego y ubicada en los márgenes internos del poblado fue relocalizada en 1961 hacia un territorio fronterizo externo.

ellos ven, tienen sus espíritus, dice ahí viene un hombre y el viejo dice que el corazón ardía del hombre. Y ahí el viejo agarró la poca ropita que tenía y se fue para el monte, porque tenía miedo porque había visto a un hombre que tenía como fuego en el corazón. Y llega un paisano, que era Aparicio, y le habla en idioma: “¿cómo están ustedes?”, y se sorprende de escuchar el idioma. Y de conversar y conversar han convencido al abuelo que deje la brujería y se vaya para la misión.

Sin entrar en conjeturas sobre si el abuelo abandonó, en efecto, dichas prácticas, el relato ilustra la percepción chamánica del poder y cómo se presentaba en el corazón y la palabra de los misioneros. Como remarcen los fecundos trabajos de la antropología amazónica (en sentido genérico) y las recientes etnografías chaqueñas, la percepción implica aquí un fenómeno corporalmente centrado que articula afectos, emociones y pensamientos sobre la persona, la vida social y el cosmos (Surrallés 2003a, 2003b; Wright 2008; Tola 2009; cf. también Segunda Parte de esta compilación). Unido a esto, pensando en el caso *gom*, las formas de relacionamiento entre la gente y las potencias del monte marcada por la diferenciación entre “nosotros somos *choxoraq* ('pobres')” y “ellas son *añaxaic* ('fuertes') y *salliaxanec* ('ricas', 'opulentas')” (Tola 2009: 116-117) se integró a la presencia de nuevos poderosos representados por Dios y los misioneros ubicados en las escalas de poder más altas.

De este modo, los vínculos de reciprocidad asimétrica entre los dominios no-humanos y humanos, y la directa conexión de los mismos con la resolución de dolencias, crisis vitales y sustento material, tuvieron a un nuevo mediador encarnado en la figura del misionero. Asimismo, éste adquirió la dimensión de un *broker* social y cultural, en posiciones que progresivamente fueron también ocupadas por los nuevos líderes religiosos indígenas (como el evocado en el testimonio previo). Este posicionamiento confería un puente para la obtención de recursos materiales y simbólicos valorados por la sociedad aborígena, como alimentos, ropa, trabajo, documentos de identidad, pensiones nacionales, posibilidad de alfabetización y de acceso a la medicina occidental. Esto nos lleva a la tercera percepción positiva, entrelazada y ambivalente como las previas, sobre los misioneros.

El buen patrón

Las características centrales de las percepciones de los misioneros como *gente con poder*, que involucra para los indígenas un todo compuesto por aquellas dimensiones que nosotros ubicamos en el campo de lo sagrado, lo material, lo político, nos conducen precisamente a la tercera percepción que envolvió la recepción positiva de los misioneros protestantes: su carácter de protectores, mediadores y proveedores de la comunidad. Teniendo en consideración el contexto histórico particular de las experiencias de misionización protestante en el Chaco, los misioneros ejercieron desde la mirada

indígena el rol de los jefes tradicionales, encargados de la protección de la gente y del aseguramiento del sustento. Los religiosos asumieron así algunas características de los líderes indígenas, como el hablar “fuerte”, la vocación protectora y defensiva, aunque con un paternalismo y autoritarismo más marcado, y la preocupación por el bienestar común, la salud, la alimentación y la forma de vida. “Dios envió a Don Juan (Chur) a que nos enseñara cómo vestir, cómo trabajar, cómo teníamos que vivir para obtener las cosas correctas”, recordaba Luis *Dainaki*. “Con el *Evangelio* viene cambiando, de escuchar al pastor, los pastores vienen corrigiendo, corregían a la gente, ustedes tienen como aborígena que lavar la ropita, tienen que limpiar las cosas, y de apoco se va cambiando” comentaba el ya presentado Modesto en una charla en su casa de Misión La Loma hacia julio de 2009.

Tanto en la literatura etnográfica como en la propia experiencia de campo surgen relatos, alusiones y anécdotas sobre esta percepción de los misioneros como líderes y las diversas maneras en que intercedieron favorablemente en la vida de los indígenas (Córdoba y Braunstein 2008). Estas formas de interceder abarcaron, como expresamos, varias cuestiones pero una de las más evocadas en las diversas latitudes chaqueñas es la protección ofrecida ante la violencia de los colonos criollos o las fuerzas del Estado. Asimismo, se destacan muchas otras ligadas al asesoramiento en cuestiones de ciudadanía o derechos territoriales y la mediación ante eventos desafortunados que involucraban a indígenas (accidentes viales, riñas con criollos y asuntos laborales).

El archivo de la Misión Escandinava nos permite conocer las variadas manifestaciones en que esta mediación por parte de los misioneros era efectiva. Un ejemplo lo encontramos en una serie de cartas escritas hacia fines del año 1957 entre el pastor principal de la misión, el noruego Frantz Mangersnes, y una empresa de “productos forestales” de la cercana localidad de Dragones. El asunto había sido un accidente vial trágico en el que falleció un niño indígena y la misión solicitaba una indemnización para el padre del niño. Los empresarios, que culpaban al sobreviviente de ser la causa fundamental del suceso y de amenazar verbalmente al conductor, se negaban a efectuar un resarcimiento por las vías legales de la compañía de seguros. El misionero dejó en claro que de continuar la empresa en esa actitud “pensamos iniciar por parte del padre del menor el juicio correspondiente a vuestra firma”. Asimismo, aclaró que “no tomen en consideración” las amenazas vindicadoras por parte de Matías ya que los religiosos estuvieron disuadiéndolo de “cualquier idea que en este aspecto podría estar incubándose en su mente”³⁵⁷. El misionero como garante del proceso de indemnización se conecta con la lógica judicial de los *wichí* y *toba*, basada en el principio de compensación, y con el rol que ejercían los líderes de las bandas al respecto (cf. Palmer 2005; Wright 2008).

Volviendo a los recuerdos sobre cómo los misioneros impidieron que los blancos los mataran, o bien que los indígenas hicieran lo propio con los criollos, cabe destacar que ellos adquieren diversas entonaciones de acuerdo a las coyunturas en donde

³⁵⁷ Archivo Histórico Misión Evangélica Asamblea de Dios (AHMEAD), Carpeta Documentos Varios, Cartas por accidente vial 28/10/57 y 6/11/57.

se definieron dichas relaciones sociales. El caso de los conocidos pasaportes que los predicadores confeccionaban para que los habitantes indígenas de la misión pudieran circular libremente por el territorio fue una práctica usual en las diferentes misiones hasta mediados del siglo pasado. Otro ejemplo lo encontramos en las bandas norte y sur del río Bermejo medio, donde la violencia de las primeras décadas del siglo XX sigue muy viva en la memoria de distintas generaciones, y los misioneros anglicanos adquirieron dimensiones heroicas y mito-prácticas para muchos *paisanos*. En el siguiente relato de Oscar Galean, de madre *wichí* y padre criollo, criado en las cercanías de La Unión (Salta), aparecen representadas estas cualidades de modo original.

Allá por La Unión y Santa Rosa se hicieron muchas matanzas de aborígenes, muchas. Se los acorralaba y se los fusilaba a todos, eso era por 1920 más o menos. Eso ocurría porque se acusaba a los aborígenes de robar ganado, y capaz que era un grupo nomás, pero se los perseguía a todos y hacían tiro al blanco. Entonces los caciques *wichí* fueron a hablar con los misioneros anglicanos de Misión Chaqueña para contarles y pedirles ayuda. Y los misioneros fueron a ver a los milicos que mataban a los aborígenes y les dijeron que si ellos no paraban de asesinar paisanos, ellos se iban a poner de parte de los indios, les iban a dar armas y pelear junto a ellos, y también iban a mandar aviones con bombas. Vio que los ingleses tienen muchas cosas, y aviones grandes y poderosos. Y así fue como pararon de matar a los indios.

Unido a estas percepciones que enfatizan la decisión manifiesta de los pastores protestantes de defender a los aborígenes, se ubican aquellas que remarcan el esfuerzo de los mismos para que los indígenas tuvieran “sus cositas para trabajar, para poder comer, para poder vestirse”. Nuevamente, la enseñanza de la agricultura y de “la letra”, la procura de nuevas vestimentas y —de manera especial— el hecho de que “tuviéramos un lugar para vivir tranquilos”, como señalaba Josefina Moreno, de familia *nivaklé* llegada a Tartagal luego de la Guerra del Chaco, son las características más remarcadas en los relatos indígenas.

El primer coro que cantaban los *gom tacshec* de la Misión Emmanuel, según me enseñó don Emiliano, constituía desde la perspectiva aborígen todo un símbolo al respecto: “La casa de mi Dios, todo está bien; la casa de mi Dios, todo está bien; la casa de mi Dios, hay lugar hay libertad”. En el caso particular de las mujeres, el impulso dado en las misiones anglicanas para la confección de artesanías y la posibilidad de venderlas a precios más justos de los habituales, fue también un hecho de amplia consideración. Según me contaba la anciana Sofía *Nayot*, de la Misión Escandinava de Embarcación, los misioneros noruegos los ayudaban con “la ropita, el trabajito y la salud” pero “nosotras trabajamos mucho haciendo tejidos y cosas de artesanía con la familia del Dr. Miguel Paterson, que era anglicano y vivía en el pueblo”.

Las atribuciones sobre la generosidad de los misioneros o el hecho de que “no eran delicados” y compartieran con ellos instancias representativas de la vida domésti-

ca, como la comida, las visitas y la debida hospitalidad, son otros rasgos remarcados en diversos relatos. Si bien he escuchado estas características atribuidas a distintos tipos de misioneros (anglicanos ingleses, pentecostales noruegos o mormones norteamericanos), estos rasgos no conforman un patrón de generalidad como en las demás percepciones repasadas. Estas últimas representaciones se ubican en una situación intersticial pues su contraste (“los misioneros mezquinaban”, “se guardaban todo para ellos”, se “aprovecharon de nosotros”) señalan las imágenes ambivalentes de las experiencias de misionalización. Ésta constituye la otra cara de la relación sobre la cual nos detendremos a continuación.

Sobre *gringos* que mezquinan y ocultan

Como señalamos al comienzo del capítulo, la percepción ambivalente sobre los misioneros protestantes desde el punto de vista indígena se expresó en el tipo de relaciones establecidas entre ambos contingentes. Si, por un lado, los evangelizadores fueron positivamente apropiados en calidad de jefes, protectores y mediadores culturales, por otro lado, fueron vistos con recelo, desconfianza y sospecha. De esta manera, rumores y acusaciones sobre las motivaciones y acciones perniciosas de los religiosos son parte del complejo cuadro asentado en un siglo de historia³⁵⁸.

En general, este tipo de relaciones no estuvo marcado por acciones de enfrentamiento directo u abierta oposición a los misioneros, algo ciertamente inusual en las formas indígenas chaqueñas de relacionarse con estos blancos amigos y protectores. Los misioneros advirtieron esta cuestión desde los comienzos, como refieren los comentarios de Alfred Leake de 1933 sobre la deferencia expresada por los *toba* y “el temor a provocar nuestro enojo” (Leake 1933: 67 citado en Gordillo 2010: 126). No obstante, hubo excepciones tanto en la “época dorada” de las misiones (1920-1950) como en la actualidad, momento en que las percepciones del misionero protestante se han complejizado en variados discursos mediados por las experiencias recientes de autoafirmación cultural y los reclamos por los derechos humanos en general y territoriales en particular. Veamos dos ejemplos ilustrativos de enfrentamientos a misioneros protestantes, correlativos a cada momento histórico.

En sus diarios sobre la experiencia iniciática de la Misión Menonita en el Chaco, Shank narra un interesante episodio acontecido en 1948 en Lengua 17, una colonia indígena organizada hacia 1943 por el Estado en el centro de la futura provincia de Chaco. La visita de predicadores *tobas* llegados de Resistencia hacia finales del 48 (donde la prédica de John Lagar tuvo una poderosa influencia) generó un conflicto entre el jefe de

³⁵⁸ Con probabilidad estas miradas de desconfianza, y en ciertos casos enfrentamiento, hacia la figura de los misioneros tenga una exposición más frecuente en los tiempos actuales de revitalización de la conciencia étnica.

la Colonia, Ramón Gómez, que auspiciaba a los predicadores y el misionero Shank que explícitamente denunció la dudosa moralidad de los visitantes. El jefe expulsó al misionero, éste lo desafió en una competencia de poder político diciendo que aquellos que consideraban errado estos comportamientos lo siguieran. Y aproximadamente cuarenta indígenas siguieron al pastor norteamericano para celebrar un culto enfrente de la Colonia a lo que el jefe respondió con la amenaza de denunciarlos a la policía del poblado criollo. Según afirman los registros, el pequeño drama social tuvo su resolución al poco tiempo cuando el jefe Gómez admitió “sentirse muy apenado por la manera en que trató al pastor Shank”, aflicción causada por la propia lectura del cacique de las causalidades sociales y cosmológicas de aquel conflicto: “él dijo que sabía que el Señor lo había castigado al dejar que muchos de ellos se contagiaron de viruela” (Shank 1951: 17).

La heterogeneidad en las experiencias de las misiones protestantes, como así también los cambios en la conciencia sociopolítica indígena, pusieron en evidencia diversas actitudes hacia los misioneros, muchas de ellas arraigadas en antiguas sospechas. “A mí no me importa nada, yo a este pastor le corto la ruta sin problema si volvemos a tener lío con el agua como la vez pasada, y se lo digo en la cara”, me decía un joven e iracundo activista *wichí* de Misión La Loma en mayo de 2011³⁵⁹. Proveniente de una familia con presencia histórica en las estructuras del liderazgo político-religioso del lugar, ellos conforman un pequeño grupo de iconoclastas que enfrentan abiertamente al pastor criollo a cargo de la original Misión Escandinava. Cortes de ruta por falta de suministro de agua, fuertes reclamos de donación del título de tierras de la misión y acusaciones de enriquecimiento ilícito por malversación de fondos económicos que corresponden a la comunidad (como el pago de regalías de importantes gasoductos que pasan por debajo de dichas tierras) son los temas principales en esta mirada contestataria. “Vos sabés que cuando llegó ese pastor, apenas tenía una bicicleta, mirálo ahora con la camioneta y el auto”, comentaba el aguerrido activista. Sobre este tema volveremos en breve pues esconde una de las percepciones negativas centrales sobre los misioneros.

Más allá de estos ejemplos, las formas de relacionarse socialmente entre misioneros e indígenas (algo que es consciente para ellos) se han expresado de manera general de modo ambivalente. En presencia de los religiosos las características centrales (cuyas concomitancias simbólicas y prácticas tratamos de delinear en los apartados previos) son la deferencia, el deseo de agradar y, en definitiva, la motivación de seguir manteniendo dicho vínculo social. En ausencia de los mismos, fuera de sus miradas y en las intimidades del fuero doméstico, en la vida nocturna de los ingenios o en los campamentos

³⁵⁹ Ubicada en la periferia de Embarcación, Misión La Loma se creó en 1962 a raíz de una forzada relocalización de las parentelas *wichí* y *qom* que conformaban la misión indígena organizada por el noruego Johnsen hacia mediados de 1930 al interior del pueblo. El crecimiento de la población criolla y extranjera y el deseo de ocupar dichas tierras, junto a acusaciones en clave de pánico sanitario aduciendo que la misión era un foco de contagio de tuberculosis, figuran entre las principales causas del acontecimiento (CERIANI CERNADAS y LAVAZZA 2012).

de *marisca* (caza, pesca, recolección y meleo) los comportamientos sociales de variados creyentes se han expresado de maneras que en nada concuerdan con las expectativas de los misioneros. Por el contrario, éstos responden a lógicas culturales propias, entre las que se destacan las relativas a las pautas de reciprocidad familiar, a las danzas festivas, a las formas de educación de los niños y a las consultas a curanderos o chamanes para la resolución de dolencias. También se agregan, desde ya, comportamientos considerados pecaminosos, mundanos desde la moralidad protestante, ligados al comportamiento sexual y a los llamados “vicios”, como el disfrute de bebidas alcohólicas, tabaco y música profana, entre otros.

El deseo de los misioneros protestantes de cambiar los patrones morales de los Pueblos indígenas chaqueños en los términos arriba evocados ha sido un tradicional foco de preocupación para los mismos y, en algunas situaciones, núcleo de conflicto o disrupción social. En el caso referido de la Misión Escandinava de Embarcación, donde el proyecto de reforma moral fue ciertamente estricto, son numerosos los ejemplos de “puesta en disciplina” y “expulsión” de creyentes varones o mujeres. Las causas de las mismas eran detalladas en la “contabilidad moral” —diría Max Weber— de los registros de miembros y se debían sobre todo a “llevar al hijo a consultar al brujo” y a la “inmoralidad”³⁶⁰.

En base a esta tensión generada en los espacios misionales bajo la tutela y control de los religiosos, cuyas formas de disciplinamiento han variado de acuerdo a múltiples factores, desde psicológicos hasta teológicos, se han construido representaciones que evocan la opacidad de la relación. Las mismas se han visto canalizadas comúnmente a través de rumores y chismes que circulan por los senderos de las comunidades y asentamientos. A medio camino entre la explicación y la comprensión, los rumores constituyen eventos analizados y comentados más que mal entendidos o eventos deformados. Es así que las personas ubicadas en posiciones de poder y prestigio social, o las situaciones de ambigüedad e incertidumbre insertas en asimétricas tramas de poder suelen dirimirse en el “tribunal de la opinión pública” (Pitt-Rivers 1991). Y aquí los misioneros han tenido y tienen su presencia.

Historias sobre “arreglos a escondidas” y traiciones, tanto entre los misioneros, los líderes religiosos indígenas, los representantes del Estado (funcionarios o partidos políticos) o las empresas privadas emergen frecuentemente en estas narrativas, como notamos en el ejemplo descrito sobre los contestatarios jóvenes *wichí*. También algunas construcciones simbólicas de antigua data, que involucraban *alterizaciones* radicales en imágenes de misioneros caníbales o bien *resemantizaciones* contemporáneas en tanto servidores de seres monstruosos y malignos constituyen ejemplos de estas sospechas y acusaciones. La economía política de las misiones, desde el punto de vista indígena, constituye uno de los espacios clave donde las ambigüedades interpretativas propias

³⁶⁰ ANIMIDAD, Registro de Miembros, Libro I, 1932-1956, Embarcación, Salta.

del rumor han tenido mayor arraigo, evocando múltiples explicaciones y sospechas. En esquemas de organización social donde el imperativo igualitario y la desconfianza hacia la acumulación de bienes constituyen una característica viva, el "mezquinar" es un síntoma de resquebrajamiento de las mismas por parte de aquellos a los cuales se ha depositado la confianza (en los términos ya señalados de protectores y líderes) que implica una situación de recelo y resentimiento.

Cual frustrados *cargo-cult*, las conductas de los misioneros no estaban en ciertas circunstancias a la altura de las expectativas indígenas. "A los misioneros noruegos les enviaban camiones repletos de ropa, enteros, que aquí se repartía aliguito nomás, pero seguro que si vas a la iglesia central está todo allí guardado, montón de cosas tienen allí". "Llenos de cosas estaban los gringos estos, y nosotros acá siempre igual, tenían sus autos, sus casas lindas y mirá como estamos nosotros", comentaba un anciano *wichí* en Embarcación, de larga y sinuosa relación con la Misión Escandinava. "Mi padre y mi hermana tenían un sueldo como misionera que le enviaban desde Noruega, pero acá el pastor nunca le dijo nada y se quedaba con esa plata. Yo me enteré cuando llevaron a un hermano a Noruega y le dijeron todo eso allá", refería el hijo mayor del pionero evangelista indígena durante la primera época de la misión (1920-1945). En algunos casos, estas percepciones que expresan la desconfianza hacia algunos misioneros por la inadecuada gestión en la organización material de la misión se superponen con representaciones que involucran los comportamientos morales de los mismos. "Ese misionero era un pecador, se robaba todo, riquísimo se hizo, tiene una casa de dos pisos en Noruega", alegaba el citado anciano de Misión La Loma para luego contarnos cómo había sido encontrado teniendo relaciones sexuales con una chica que trabajaba en la casa. "Tremendo lío se armó con ese hombre, un desastre".

Otro ejemplo en el que se interpenetran representaciones positivas y negativas lo encontramos en las misiones mormonas entre los *toba tacshech* durante los años 90. Allí, los emblemas de poderío material y organizativo de dicha iglesia, junto al trato amistoso, comprometido y "no delicado" de sus jóvenes misioneros, crearon expectativas en la gente para unirse a esta nueva iglesia. No obstante, la rigidez organizativa, las limitadas posibilidades de comunicación intercultural, la ideología etnocéntrica mormona y las limitaciones de una apropiación indígena del mensaje misionero llevaron a progresivos desencuentros entre ambos colectivos sociales. Ya que éste es un caso que he trabajado con detenimiento voy a situar, finalmente, algunos ejemplos centrados en esta experiencia de misionalización sujeta a diversas fricciones internas y con los competidores religiosos, políticos y familiares de las iglesias evangélicas *tobas*.

Marginada del espectro protestante, considerada por estas misiones o iglesias (anglicanas, menonitas, metodistas o pentecostales) como una secta para-cristiana por presentar libros sagrados más allá de la Biblia (Libro de Mormón, Doctrinas y Convenios), la oficialmente Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días ha ocupado una situación conflictiva dentro del campo evangélico indígena en el Chaco. Esto motivó que en

ciertas comunidades, como lo fue en Colonia La Primavera hacia mediados de la década del 90, las representaciones sobre los misioneros tuvieron una inflamada carga dramática y valorativa. A nuestros efectos en este trabajo señalamos que las percepciones negativas que dichos misioneros comenzaron a adquirir para los indígenas, cuyas tramas sociológicas y simbólicas fueron presentadas en otros artículos (Ceriani Cernadas 2005, 2008b), estuvieron articuladas fuertemente a la competencia religiosa con las iglesias evangélicas indígenas. Asimismo, acusaciones recíprocas entre miembros indígenas o entre éstos y los líderes religiosos criollos fueron minando la legitimidad de dicha comunidad religiosa.

De este modo se mancomunaron sospechas internas entre los miembros de la iglesia mormona, donde el "ahora veo raras cosas en el manejo de la iglesia" era una percepción común a varios de ellos durante los primeros años del presente milenio. Las sospechas externas englobaron detalladas acusaciones sobre las actividades y fines de los misioneros. Dentro de estas percepciones negativas que circularon a partir de chismes y rumores, algunas tuvieron en su centro las actividades económicas. Así, imputaciones internas que consistían en que los fondos prometidos de ayuda material nunca se efectivizaban y sospechas de los competidores religiosos sobre el hecho de que los misioneros cobraban por cada bautismo "y por eso sacan fotos para que sepan en Estados Unidos y les paguen" fueron usuales. Junto a estas surgieron otras que cuestionaban las identidades sexuales de los mismos, dada cierta extrañeza causada por el hecho de que los misioneros trabajaban en parejas del mismo sexo. Esto contrastaba con misioneros como los menonitas "que están bellamente casados y trabajan con sus esposas".

La más radical e imaginativa de estas representaciones situaba la causa de la presencia de misioneros en el objeto de conseguir la "sangre de mujeres vírgenes" y "secuestrar a niños pequeños" para ofrecerlos en sacrificio a una entidad monstruosa femenina que habita en los templos de esta religión. Este tipo de acusaciones reactualizaba las acusaciones hacia los curas católicos en tanto caníbales que tuvieron lugar en sitios donde la presencia de los mismos fue mayor (Tacaaglé y Bartolomé de las Casas) así como representaciones míticas de seres femeninos de insaciable voracidad como *Nsaxoe*, la mujer canibal, que devora a esposo e hijos y que está asociada a tabúes relativos a la reproducción social (en este caso a las prescripciones alimentarias de las mujeres embarazadas) (Citro 2009).

Consideraciones finales

En este trabajo he pretendido esquematizar los rasgos principales que aglutinan las representaciones sociales de indígenas *tobas* y *wichí* sobre la experiencia de misionalización protestante en la región, concretamente sobre sus agentes fundamentales: los misioneros. Siguiendo lo asumido por Bruce Albert, nuestro análisis se focalizó en la "creatividad simbólica y política" de estos Pueblos indígenas, como también en la

“compleja dialéctica entre transformación y reproducción, entre convención e invención, movilizadas en sus proyectos de continuidad social y cultural” (2000: 9, traducción nuestra). En tanto prácticas históricas, las experiencias de misionalización protestante en el Chaco argentino constituyen un campo social complejo en el que se articulan imaginarios y acciones culturales, procesos sociales y trayectorias individuales generadas por los misioneros y los actores indígenas en el marco de condiciones específicas.

El misionero protestante de origen europeo o norteamericano representa un actor fundamental en la historia de los grupos indígenas chaqueños durante la mayor parte del siglo XX. Ellos se ubicaron en un lugar singular en el campo de las relaciones sociales propias del encuentro interétnico, en sus aspectos ideológicos, emotivos, políticos y económicos. Defensores de los *paisanos* (indígenas) ante la violencia y exclusión de los *otros blancos*, como militares y colonos de diversa procedencia, presentaron las cualidades propias de las “culturas misioneras” de la época, abocadas a la redención moral y el cambio cultural de los Pueblos allende la civilización occidental y cristiana. Las misiones protestantes conformaron, en este sentido, una corriente sociocultural transnacional que puso en circulación y contacto ideologías modernas del progreso a partir de diversos lenguajes estéticos (libros, fotografías, biografías testimoniales, etc.), productos culturales (piezas etnográficas para los museos) y motivaciones científicas con fines de conocimiento ligados a proyectos de ingeniería social, donde la etnografía, la geografía, la lingüística y la medicina fueron descollantes (Keane 2007; Nielssen *et al.* 2011). Sabemos que, en el caso chaqueño, estas características estuvieron muy presentes y aún merecen mayor indagación. La misma historia de la etnografía chaqueña ha tenido una relación cercana con las misiones protestantes desde sus orígenes paralelos y varias misiones fueron laboratorios etnográficos con reputados informantes.

En el análisis de las construcciones indígenas sobre los misioneros presentado a lo largo del texto buscamos tomar en consideración el contexto histórico y cultural en el que se emplazaron y tratar de sacar a la luz sus principales formas sociales e imaginativas (Vilaça y Wright 2009). El encuentro entre los indígenas chaqueños y el cristianismo protestante es entendido en relación a una dinámica territorial y cosmológica propia de estos Pueblos. De esta manera, procuramos discriminar los puntos principales que involucran ambas dimensiones, donde la agencia indígena en la búsqueda consciente de misioneros o el asentamiento en misiones ya conformadas (el cual fue dinámico y conflictivo en varios casos) se puso en conjunción con los marcos simbólicos y cosmológicos de los aborígenes. Allí, concepciones sobre el origen y organización del poder, en sus dimensiones sacras o políticas, se articularon a una construcción de la memoria colectiva donde la llegada del misionero protestante es socialmente considerada y sentida como un hito histórico. Los documentos etnográficos citados a lo largo del trabajo han dado debida cuenta del discurso indígena, que aglutina pensamientos, voluntades y emociones, sobre el cambio esencial en el devenir cultural producido por este acontecimiento.

Si bien nos detuvimos con mayor precisión en ejemplos de la experiencia *gom*, los casos referidos sobre la gente *wichí* de Embarcación y las referencias a otros estudios de Gastón Gordillo y Palmer localizados en el Chaco Occidental y Central presentan algunos paralelismos importantes en las formas de apropiación cultural del “encuentro misionero”. Estas concordancias las identificamos bajo tres representaciones colectivas: *símbolos de la historia*, *gente de poder y líderes protectores*. La primera condensa los imaginarios del misionero o el *Evangelio* como artífices principales en instaurar una “nueva era aborígen” caracterizada por la paz intertribal e interétnica y los cambios en la vida moral y cultural aborígen. La segunda da cuenta de la apropiación cosmológica indígena del poder sagrado del misionero, en tanto mediador ante la potencia divina y reputado sanador. La tercera articula la función del misionero con la de los líderes atentos a las necesidades, conflictos y problemas de los indígenas.

Un hilo conductor enhebra dichas representaciones y nos conduce a uno de los rasgos estructurales en la ambigua relación entre indígenas y criollos en el espacio chaqueño y que fue referido en diversas partes del texto: la alta valoración social por parte de los *paisanos* de los bienes y estilos culturales de la sociedad englobante. En este sentido podemos sostener que el interés de éstos por las vestimentas, bienes materiales, comidas, formas ceremoniales (como cumpleaños y casamientos), señalado por los estudiosos desde los inicios de la etnografía regional hasta la actualidad (Métraux 1933; Reyburn 1954; Palavecino 1959; Cordeu y Siffredi 1971; Cordeu y de los Ríos 1982), tiene una de sus figuras ejemplares en el misionero protestante. Precisamente porque el deseo en la apropiación de estos bienes y estilos expresa la esperanza de extender las relaciones sociales que los mismos establecen, el misionero fue percibido como un agente mediador por excelencia. Los relatos acerca de cómo les enseñaron a vestirse, a usar pantalones o polleras y a preparar alimentos se ponen en conjunción con otros recuerdos. Éstos remarcan la ayuda brindada en la gestión de los documentos nacionales de identidad que certifican la ciudadanía, en la enseñanza del idioma castellano y “la letra” y, como señalamos, en las mediaciones por causas judiciales, asuntos laborales y certificaciones de “buena conducta”.

Es el mismo carácter mediador del misionero y el poder que involucra el que lo ha situado históricamente en una posición liminal, anómala y, por lo tanto, también peligrosa. En efecto, su condición de *doqshi* (“blanco”) para los *gom* o *ahátai* (“aparecidos”) para los *wichí* refiere a su pertenencia extranjera, cualitativamente distinta a la de otros extranjeros pero, a su vez, con algunos rasgos propios. El sentido de superioridad moral de la cultura misionera cristiana, el énfasis en la disciplina exigida por los religiosos y sus formas de vida austeras, aunque opulentas a los ojos aborígenes, constituyeron aspectos que cuestionaron —en coyunturas situacionales concretas— la figura ejemplar del misionero. Así es como las representaciones negativas sobre los evangelistas pusieron en evidencia sospechas y formas de contestación indígena respecto de la moral misionera,

de la administración económica fraudulenta y —en casos extremos y no usuales como el referido a la misión mormona— de los peligros en torno a la reproducción social. Para las concepciones *qom* y *wichí*, estas sospechas abrían de manera fundamental una grieta en la legitimidad de la figura del misionero como jefe o líder.

La deferencia pública hacia los misioneros, junto al explícito deseo de agradecerles y demandarles su compasión³⁶¹, tuvieron así su contraparte en las enmascaradas sospechas, comúnmente canalizadas a partir de rumores, chismes y acusaciones. En este claroscuro de relaciones sociales se imprimieron las representaciones sobre el vínculo aborígenes-misioneros, que configuraron esquemas de sentido y valoraciones indígenas dinámicas y coyunturales.

³⁶¹ Sobre la importancia social de la compasión para los *qom*, cf. Tola y Suarez, Tola y Cúneo en esta compilación.

Entre la historia y la experiencia. Análisis de un relato de vida *qom*

Florencia Tola* y Paola Cúneo**

Presentación

Este artículo constituye un primer acercamiento a la historia de vida de Celestino Gómez, un *qom* que reside actualmente en la comunidad San Carlos (*Mala'lapel*) en el centro de la provincia de Formosa, en el Chaco argentino. Dicho relato fue registrado en *qom l'aqtaq* (variedad *no'olgaxanaq*)³⁶² por Florencia Tola en el año 2009 en el marco de una investigación sobre la memoria de lugares, acontecimientos y familias de los *qom* de San Carlos, Riacho de Oro y Santo Domingo³⁶³. Luego, la historia fue traducida con la ayuda de Mauricio Maidana, maestro de lengua toba, que reside en el Gran Buenos Aires. Años después fue revisada por el misionero alemán Paul Frank quien es hablante *toba* y

* Investigadora del CONICET y miembro asociado al EREA (CONICET). Docente de la UBA.

** Becaria post-doctoral del CONICET y docente de la UBA.

³⁶² La denominación *no'olgaxanaq* (que deriva del nombre para 'gallo' *olgaxa*) comprende los grupos *tobas* provenientes del área centro-norte de la provincia del Chaco (Pampa del Indio y alrededores). Sobre el tema, cf. Messineo (1990-1991).

³⁶³ Proyecto *PIP* de la ANCYT n° 5487 y n° 868. Agradecemos a Mauricio Maidana, a Frank Paul y a Valentín Suarez por su valiosa ayuda en la traducción del relato. Asimismo, agradecemos a Celestino Gómez por la iniciativa de compartir con nosotros su historia de vida.

por el maestro *toba* formoseño, Valentín Suarez. Para la presente publicación, Paola Cúneo realizó su glosa, luego de lo cual ambas autoras revisaron nuevamente la traducción.

El relato de Celestino puede ser considerado como perteneciente al género narrativo. En relación con la narrativa *toba*, los trabajos de las lingüistas Harriet Klein (1986) y Cristina Messineo (2003) constituyen antecedentes para nuestro análisis. Klein estudia diferentes estilos de habla a través de la integración de rasgos prosódicos y gramaticales con las unidades del discurso, en tanto Messineo analiza ciertos aspectos de la estructura morfosintáctica y discursiva que contribuyen a conformar el estilo narrativo. Según esta autora, la narrativa constituye una práctica comunicativa relevante en la vida social de los *toba* y provee un amplio panorama respecto de la historia, la cosmovisión, la ecología, las relaciones sociales y los normas éticas y morales del grupo. Dentro del discurso narrativo, pueden reconocerse —según Messineo (*ibid.*)— las narraciones míticas, los cuentos humorísticos del zorro, las historias de vida y las crónicas de sucesos históricos. No obstante, si bien las narraciones históricas presentan una “estructura casi idéntica” con las narraciones míticas y personales y usan “recursos retóricos y morfosintácticos similares” (*ibid.*: 200), los límites entre los géneros narrativos parecen ser flexibles y permeables.

A partir de la descripción y el análisis de ciertos rasgos formales (léxicos, morfosintácticos y discursivos), en este artículo nos proponemos mostrar que la crónica de sucesos históricos se construye de manera indisociable del relato de historia de vida. La presentación completa de la narración en *toba* con su glosa y traducción tiene como objetivo exponer la complejidad de las expresiones poéticas de una lengua chaqueña. En el relato de Celestino se detallan nombres precisos de lugares geográficos, nombres de personas concretas en *gom l'aqtaqa* y en castellano, al mismo tiempo que se explicitan los lazos de parentesco entre las personas referidas. Todas estas parecerían ser formas de anclar el texto en la realidad vivida. Asimismo, en el relato se efectúa una periodización que concuerda con las etapas centrales de la relación de los *gom* con la sociedad blanca desde el momento de la sedentarización. Dicha secuencia podría ser esquematizada del siguiente modo: cacería-pobreza, servicio militar-aprendizaje del castellano, trabajo en obrajes y trabajos temporarios, escuela-progreso de jóvenes, obtención de la pensión-salida de la pobreza, creencia en Dios. Nuestro primer acercamiento al relato nos indica que la narrativa histórica *gom* no se encuentra disociada de la narrativa de la experiencia personal o familiar. Dicho de otro modo, la historia de vida de Celestino es un viaje hecho de experiencias personales y de realidades sociohistóricas vividas tanto por él como por otros indígenas chaqueños contemporáneos o pasados.

Historia y experiencia vivida

Difícilmente se escuchan relatos que narran hechos históricos vividos por los *gom* luego de la conquista de sus territorios desvinculados de las historias parentales.

Gran parte de las narraciones *gom* de la historia entrelazan el accionar de sus caciques memorables, las batallas con el ejército, la vida en el servicio militar, la expropiación territorial con las historias de la propia parentela y subgrupo del narrador. Las historias de vida así como las historias sobre el devenir de *los antiguos* en las reducciones, durante la sedentarización o en los obrajes están asociadas a hechos de parentesco que muestran el modo en que éste se fue constituyendo históricamente. Al hablar de la historia de los antepasados o al narrar la propia historia pasada se está hablando del parentesco en la historia y de la historia del parentesco al mismo tiempo. De hecho, gran parte de los relatos de vida de ancianos o de gente pasada (*los antiguos*) suele caracterizarse por una abundancia de nombres propios y de explicitaciones de las relaciones parentales, marcando así la importancia que tiene para la identidad personal la red familiar en la que la persona se inserta y de la que proviene. Tal como refiere el antropólogo Peter Gow en su estudio sobre parentesco entre los *piro* de la Amazonía peruana, “la *raza* [tal como los *piro* la definen] es análoga a la memoria ya que establece lazos entre una persona y su ascendente, aquél cuyos matrimonios y trabajo crearon a esa persona” (1991: 258, traducción nuestra).

De igual modo, la historia y las transformaciones vividas por los *gom* a lo largo de ella no pueden ser abstraídas del territorio y tampoco del parentesco. Cuando los ancianos relatan acontecimientos históricos vividos por ellos, éstos están enredados en los lazos parentales de sus antepasados. La referencia permanente a quien vivió la historia o a quien la transmitió es central a los fines de garantizar la veracidad de lo relatado. “El conocimiento histórico es, por lo tanto, transmitido en los lazos de parentesco y es acerca de la formación de dichos lazos” (Gow *ibid.*: 271).

Desde una lectura evangélica *gom*, la reconstrucción del pasado suele hacerse en permanente contraste con el presente civilizado y cristiano. El pasado es leído de modo genérico como un momento de oscuridad, salvajismo, ignorancia y carencia. En este pasado genérico, los *gom* desconocían la palabra de Dios, al hombre blanco, el trabajo y vivían sumergidos en un estado permanente de guerra. Sin embargo, cuando se traspasa esta lectura fuertemente sesgada por los valores cristianos, en el momento en el que los *gom* reconstruyen el pasado y su historia emergen numerosos relatos anclados en el territorio de las antiguas parcialidades que más que valorar negativamente dicho pasado enaltecen valores de la ética cazadora y de la intimidad de la vida social entre parientes. Estas historias, al igual que los relatos míticos, se transmiten de generación en generación y describen acontecimientos, experiencias y saberes de *los antiguos* y de los actuales *gom* que alcanzaron a vivir dicha época. Revirtiendo la ausencia generalizada de la lectura evangélica, ellas despliegan valores *gom* que son centrales en ciertos dispositivos relacionales presentes en la actualidad. Nos referimos, por ejemplo, a la constante referencia a conceptos como *jachoxoren*, *lachoxoyec* e *'ipiaxac* traducidos respectivamente como ‘se compadece’, ‘pobreza’ y ‘cacería’.

La época antigua es aquella en la que los *gom* asocian sus vidas a la marisca, es decir, a *'ipiaxac* (caza, recolección, meleo y pesca). La marisca trasciende la actividad

económica de subsistencia y se constituye como un marco normativo de las relaciones de los seres humanos entre sí y de estos, las presas y sus cuidadores no-humanos. Dentro de los modos de vincularse con los animales y sus dueños es central la actitud de *ichoxoren*³⁶⁴, es decir, compadecerse u obtener la compasión del otro, tal como se trasluce en el texto de Tola y Suarez de la presente compilación. Los mariscadores tienden a llevar adelante prácticas diversas para lograr la compasión de los dueños de los animales con el fin de que éstos les entreguen las presas. Solo así los hombres logran sobrellevar su situación generalizada de *laxoxoyec* o pobreza. Ambos términos, pobreza y compasión, se forman a partir de la misma raíz *-choxoq-* y, a nuestro entender, se asocian tanto gramatical como semánticamente en la medida en que la condición de *choxoraq* (lit. 'el que se compadece' o 'compasivo') más que remitir a la de pobre —como suele traducirse— es la de aquél que merece la compasión del otro y que va más allá de las relaciones de los *gom* con los blancos luego de la conquista.

A continuación, analizamos en primer lugar los rasgos de la estructura morfosintáctica y discursiva del relato de Celestino que permiten caracterizarlo como un texto narrativo, partiendo de los estudios de Klein (1986) y Messineo (2003) y ampliando sus descripciones. Estos rasgos son el uso de conectores y adverbios, la ocurrencia de ciertas marcas de evidencialidad, el discurso directo y la recurrencia de repeticiones y paralelismos.

Estructura morfosintáctica y discursiva del texto narrativo

Uso de conectores y adverbios

La mayoría de las líneas del relato de Celestino son introducidas por un conector o adverbio que se ubica siempre en posición inicial. Formas como *nache* 'entonces', *qaq* / *qalaq* / *qataq* 'y', *cha'aye* 'porque', *yoqo'oye* 'por eso', *qalaxaye* 'pero', *qome* 'después', *qo'ollaxa* 'hace tiempo' o 'antiguamente' cumplen una función central en la estructuración del discurso narrativo. Según Messineo:

[E]l componente de conectores, además de introducir las líneas y reforzar así la estructura prosódica y sintáctica de la narración, constituye en *toba* un

³⁶⁴ Hacemos notar que esta base verbal puede combinarse tanto con prefijos personales *activos* —que indican la participación de un agente— como con prefijos del paradigma *semirreflexivo* o *medio* —que involucran un participante afectado por la acción del verbo. En el primer caso, el verbo expresa la acción de 'compadecerse' o 'tener compasión' (ej., *lchaxoren* 'él tiene compasión'), mientras que el prefijo medio denota el significado de 'compadecerse de sí mismo' o 'sufrir' (*nachoxoren* 'él se compadece de sí mismo').

ingrediente poderoso del arte verbal ya que puede ser utilizado con propósitos estéticos para manipular las expectativas del interlocutor o de la audiencia. Así también, además de interactuar con los otros dos componentes, es en sí mismo un recurso expresivo de la estructura retórica y por lo tanto un marcador del género narrativo (2003: 204).

Marcas de evidencialidad

El narrador utiliza además ciertos recursos para dar cuenta de que se trata de un relato heredado (contado por sus padres, transmitido por sus abuelos), que pueden considerarse marcas de evidencialidad. La evidencialidad refiere a la actitud epistémica que adopta el hablante frente a su enunciado, es decir, a la manera en que ha recibido la información que transmite o a la fuente de donde proviene dicha información. Si bien la evidencialidad puede codificarse de diversas maneras en las lenguas del mundo, en este relato es significativa la frecuencia de recursos léxicos-sintácticos tales como *eco* ' / ego 'parece que' (líneas 24, 90, 113, 135, 152, 205, 230, 232). La función de estas marcas de evidencialidad es —como mencionamos— señalar que el hablante no ha sido testigo personal de los hechos que narra sino que se trata de información transmitida de generación en generación, y pueden implicar cierta "distancia y despersonalización de parte del narrador respecto de los eventos narrados" (Messineo 2003: 206). No obstante, otras formas léxicas como *yataqta* 'realmente' (líneas 8, 23, 135, 136) permiten, en cambio, reforzar la veracidad y el compromiso con los hechos narrados, haciendo más real y creíble el relato.

Uso de citas directas y verbos de decir

El uso de verbos equivalentes a 'contar' o 'decir' (líneas 1, 9, 69, 156, 189) permite introducir otras voces en el discurso narrativo, como la voz del cuñado (líneas 100 a 107), del padre (línea 189 a 191) así como la del propio Celestino (líneas 157 a 158). También, la cita directa constituye un recurso poderoso dado que permite insertar otros géneros discursivos dentro de la narrativa. En las líneas mencionadas, se reconoce la presencia del consejo (*nqataxac*), un género discursivo particular y muy vigente, que posee gran importancia social dado que se utiliza como herramienta pedagógica y de transmisión de conocimiento tradicional, contenidos culturales, reglas sociales y pautas morales (cf. Messineo 2009).

Repeticiones y paralelismos

Finalmente, la organización del discurso en base a repeticiones y paralelismos constituye un rasgo propio del género narrativo, tal como ha sido observado para el *toba*

(Messineo 2003) así como para otras lenguas americanas (cf. Sherzer 1983; Golluscio 2000). Por ejemplo, en el siguiente fragmento (líneas 12-16), observamos el paralelismo de estructuras a nivel sintáctico, en las que varían ciertos elementos formal y funcionalmente semejantes. En el par (12)-(13), la misma estructura Agente-Verbo-Objeto se repite, anclada en el mismo verbo *ndouo* 'trae' (que refiere a la marisca) que también se repite; mientras que los participantes que realizan la acción pertenecen al mismo campo semántico (el padre, la madre) al igual que los objetos de la marisca (cardo, cascarudo, palma, miel).

(línea 12)	<u>a-so</u>	<u>ȳ-ate'e</u>	<u>n-do-uo</u>	<u>na</u>	<u>cotaque</u>
	F-CL	3POS-madre	3M-traer-DIR	CL	cardo
	'mi mamá traía cardos'				
(línea 13)	qata	<u>so</u>	<u>i-ta'a</u>	<u>n-do-uo</u>	<u>a-na</u> <u>pogoxosoxol</u>
	NX	CL	IPOS-padre	3M-traer-DIR	F-CL cascarudo
	'y mi papá traía cascarudos'				
(línea 14)	da	aȳem	sa	s-oquat	
	NX	IPOS	NEG	IA-tener.hambre	
	'para que yo no tuviera hambre'				

De manera similar, operan las líneas (15) y (16), que se estructuran con un orden paralelo Verbo-Objeto-Agente.

(línea 15)	qata	<u>n-doxo</u>	<u>na</u>	<u>lagaxadae</u>	<u>a-so</u>	<u>ȳ-ate'e</u>
	NX	3M-traer	CL	palma	F-CL	IPOS-madre
	'también traía palmitos mi mamá'					
(línea 16)	qata	<u>i-laique</u>	<u>na</u>	<u>dapic</u>	<u>so</u>	<u>i-ta'a</u>
	NX	3A-buscar	CL	miel	CL	IPOS-padre
	'y buscaba miel mi papá'					

Según los autores citados, el paralelismo y las repeticiones permiten crear un efecto discursivo especial, propio de la narración, que hace avanzar la acción de manera lenta y circular. Sin duda, como observa Messineo, dicha estructura favorece "el proceso de memorización que necesariamente implica la trasmisión oral de estos relatos" (2003: 206).

Componente personal en la narrativa histórica

Ahora bien, junto a los rasgos de la estructura morfosintáctica y discursiva que mencionamos como propios del estilo narrativo toba, observamos otros recursos que refuerzan de manera significativa el componente personal y afectivo. Esta combinación

muestra que la narración involucra de manera indisoluble el relato de historia de vida del narrador. En primer lugar, notamos que el conocimiento histórico es transmitido a través de las relaciones personales y familiares. Esto puede observarse mediante el uso de léxico específico, tanto de términos de parentesco como de nombres propios.

Uso de términos de parentesco

Las relaciones de parentesco se encuentran sobreexplicitadas en el texto. Algunos de los parientes mencionados son *ȳate'e* 'mi madre', *ita'a* 'mi padre', *lqaȳa* 'su hermano', *qaralli'i* 'nuestro cuñado', *lhua* 'su esposa', *laronaxanec* 'su yerno', *aȳalec* 'tus hijos', *iuallipi* 'mis nietos', *nhuo* 'los parientes'. Estos términos aparecen en diferentes personas posesivas (*ȳate'e* 'mi madre', *qadate'e* 'nuestra madre') y con variación de número (*ita'a* 'mi padre', *ita'al* 'mis padres'). Así también, encontramos sus formas derivadas, especialmente el diminutivo (como explicaremos más abajo).

Resulta significativo que casi la totalidad de las líneas que componen el relato presentan un término de parentesco que permite organizar la secuencia narrativa, hacer avanzar temporalmente el relato que se inicia con la niñez del narrador bajo la protección de sus padres y finaliza con los nietos que están por venir (mis padres > mi cuñado > mi esposa > mis hijos > mis nietos).

Uso de nombres propios

La recurrencia de nombres de personas señala los referentes principales que organizan el discurso narrativo y otorga un valor referencial al sistema de parentesco del narrador. Algunos de los nombres mencionados en el relato son *Chiguineena*, *Qasaxai*, Anacleto, Antonio Gómez, Abelardo Gómez, Vicente Gómez, Roberto Sánchez, Ico, Juan, Caja, Barreto, *Nalletaxai*, Cornelio, Atilia, Elisa, *Llaxataxa*, *Oshaic*.

A su vez, el conocimiento histórico no puede desligarse de las relaciones con el territorio y el espacio, y esto se observa en el léxico (uso de referencias toponímicas y espaciales) así como en la gramática (utilización de morfemas de dirección y locación en los verbos). Asimismo, tanto los nombres de plantas y animales y los verbos específicos que refieren a las actividades de caza y recolección otorgan un marco normativo relacionado con la marisca.

Topónimos y referencias espaciales

El uso de nombres de lugares o referencias espaciales como Bartolomé de las Casas, *Mala* [*lapel*], Riacho de Oro, Formosa, *she'u* 'norte' —al igual que los nombres propios personales y que los nombres de parientes— permite ubicar la historia y hacerla avanzar. La historia de Celestino está situada en un espacio-tiempo preciso.

Zoónimos y fitónimos

Los nombres que refieren a plantas y a animales anclan de manera inequívoca la acción en el espacio chaqueño. Encontramos nombres que pertenecen al campo léxico de las plantas, como *cotaque* 'cardo' (*Bromelia serra*)³⁶⁵, *lagaxadae* 'palma' (ARECACEAE) y variedades de tunas como *yepat* (*Harrisia bonplandii*), *ña'axaguilo* (*Opuntia elata*) y *dañami* (*Opuntia elata*), así como también al dominio de los peces (*nñaq*³⁶⁶ 'sábalo' (*Prochilodus lineatus*), *huerae* 'vieja del agua' (*Loricaria vetula*) y *pogoxosoxoi* 'bagre' (*Callichthys callichthys*). Asimismo, encontramos nombres que refieren a variedades de abejas como *tesaxalta'a* 'abeja casera' (*Apis mellifera*) y *dapic*³⁶⁷ 'abeja peluquera' (*Scaptotrigona jujuyensis*) o bien a animales de caza como el *mañic* (*Rhea americana*). Estos campos semánticos dan cuenta también del universo de la marisca.

Verbos específicos relacionados con la marisca

De la misma manera, observamos el uso reiterado de verbos que remiten a las actividades de caza y recolección (como buscar, traer, conseguir, cazar, pescar, trabajar), como en los siguientes ejemplos (cf. también las líneas (12) a (17) citadas arriba):

(línea 32)	t-a-uga 3A-ir-LOC:afuera 'se iba al estero y pescaba'	yi'yi DEM	qa'im estero	nache NX	ỹ-a'acoo-tac, 3A-pescar-ASP
(línea 33)	n-mittaique 3M-buscar 'buscaba peces'	na CL	nñaq pez		
(línea 72)	na CL qataq NX 'los sanos mariscan y trabajan'	no'oita sano	nache NX	ñ-e'ep-tac 1M-cazar-ASP d-o'onataxa'a-tac 3A-trabajar-ASP	

Afectividad

Por último, el relato de Celestino exhibe marcas de afectividad, que hacen visible al sujeto enunciator. Estas marcas contribuyen a construir la narración como una

³⁶⁵ Las referencias científicas corresponden a MARTÍNEZ (2009) en el caso de los nombres botánicos, a MEDRANO *et al.* (2011) para los animales y a MARTÍNEZ CROVETTO (1995) para los nombres de abejas.

³⁶⁶ Es también el nombre genérico para pez/pescado.

³⁶⁷ *Dapic* es, además, el nombre genérico para panal y, por extensión, para abeja y miel.

historia personal y familiar. El uso de morfología evaluativa, las interjecciones y los pronombres personales y posesivos de primera persona actúan de esta manera.

Morfología evaluativa: diminutivos

La morfología evaluativa también llamada "apreciativa" o "afectiva" (Stump 1993; Bauer 1997) comprende la codificación de los rasgos de tamaño y afecto emocional positivo/negativo y expresa un tipo de evaluación sobre los referentes o la audiencia, de acuerdo a los juicios de los hablantes. Las formas de diminutivo y aumentativo se incluyen típicamente dentro de esta categoría.

En el texto es altamente recurrente el uso de formas de diminutivo, principalmente en los nombres, pero también en los clasificadores demostrativos (línea 29), en adjetivos (línea 80) e incluso en pronombres personales (línea 209). Los diminutivos ocurren de manera destacada para derivar términos de parentesco, su función es claramente emotiva.

(línea 31)	i-to'o-le-c IPOS-padre-DIM-M 'mi papito'
(línea 8)	i-ta'a-l-olqa IPOS-padre-PL-DIM.PLpc 'mis padrecitos'
(línea 78)	l-apa'tch-olqa 3POS-carne-DIM.PLpc 'carnecitas'
(línea 29)	a-so-tae' ỹ-ato'o-le F-CL-DIM IPOS-madre-DIM 'esita mi mamita'
(línea 80)	qapi-ole-c es.chico-DIM-M 'un poquito'
(línea 209)	qomi'-olqa IPLPRON-DIM.PLpc 'nosotritos [=pocos de nosotros]'

Las interjecciones

Su uso puede poseer una clara función emotiva que pone en primer plano al narrador, como en (61)-(62)-(150), o bien una función de organización discursiva que apela a captar o mantener la atención del oyente, como en la línea inicial del relato (1):

- (línea 61) **chaq 'eetec** '¡qué le vamos a hacer!'
 (línea 62) **qoue** '¡qué lástima!'
 (línea 150) **coou** '¡uy...!', '¡qué cosa!'
 (línea 1) **hua** 'bueno'

Los pronombres personales y marcas pronominales personales y posesivas

Se observa que la mayoría de las líneas que componen el relato de Celestino hacen referencia a la primera persona —el narrador— ya sea mediante pronombres personales independientes (*aŷem* 'yo', *qomi* 'nosotros') ya sea a través de marcas pronominales en los verbos (*s-* y *ñ-* señalan primera persona singular de verbos activos y medios, respectivamente) o de marcas morfológicas de poseedor en los nombres (*i-* y *ñ-* 'mi'; *qad-* y *qan-* 'nuestro').

Nota sobre la transcripción y la lengua

El texto que presentamos está organizado en unidades discursivas denominadas *líneas*. Según el trabajo pionero de Klein (1986) sobre el sistema discursivo *toba*, la línea es la unidad básica del discurso *toba*. Consiste en una o más unidades entonacionales y no coincide necesariamente con una oración desde el punto de vista sintáctico. Los límites entre líneas se señalan principalmente mediante pausas largas. Notamos también que, además de estos límites prosódicos, las líneas se encuentran marcadas por el sistema de conectores y adverbios, y por el paralelismo y la repetición (cf. también Messineo 2003: 186).

Cada línea del texto (numeradas del 1 al 235) se compone a su vez de cuatro renglones. El primero corresponde a la transcripción del relato *toba* tal como fue ejecutado por Celestino. En el segundo renglón se presenta la segmentación morféica del texto y en el tercero las glosas gramaticales y léxicas correspondientes. El cuarto renglón presenta una traducción libre en español.

Para la transcripción del relato en *toba* utilizamos el alfabeto propuesto por Alberto Buckwalter (1980), ampliamente difundido y utilizado por los *tobas*. Los grafemas consonánticos del alfabeto *toba* según su pronunciación son los siguientes:

Consonantes	labial	alveolar	palatal	velar	uvular	glotal
oclusiva	p	t d	ch	c/qu g/gu	q x	'
fricativa		s	sh	y		j
nasal	m	n	ñ			
tap		r/d				
lateral		l	ll			
semicons.	u/hu/v		ỹ			

Cuadro 1. Grafemas consonánticos del alfabeto *toba*

Finalmente, mencionamos algunos de los rasgos tipológicos de la lengua *toba* que permitirán comprender mejor las glosas en el texto. En primer lugar, el *toba* se caracteriza por su complejidad morfológica tanto en el nombre como en el verbo. Se trata de una lengua que combina varios morfemas en una sola palabra y éstos son relativamente segmentables e invariantes (tendencia a la polisíntesis y a la aglutinación). En el ámbito nominal, el sustantivo puede presentar marcas morfológicas de poseedor, número y género. Una de las características de esta lengua es que distingue entre nombres posesivados (inalienables, dependientes) y no posesivados (alienables, independientes). Los primeros refieren, por ejemplo, a partes del cuerpo y a relaciones de parentesco, y llevan obligatoriamente la marca de posesión, que se expresa por medio de prefijos (1ª, 2ª, 3ª persona; y también 4ª persona o persona indefinida). En cambio, los nombres de plantas o de fenómenos ambientales o naturales no requieren marca de posesión. Además, como el resto de las lenguas *guaycurúes*, el *toba* presenta un sistema de clasificadores demostrativos que se anteponen a los nombres (con función de determinantes) y que combinan rasgos configuracionales (parado/vertical, sentado/tridimensional, acostado/horizontal) con deixis (próximo, distante, ausente). Por otro lado, el verbo presenta tres conjuntos de prefijos verbales: inactivo (afectado), activo (agente) y medio o semirreflexivo (agente afectado). El verbo no presenta marca gramatical de tiempo pero exhibe distinciones de aspecto (durativo y progresivo), así como sufijos que codifican dirección y locación (algunos de los cuales funcionan como aplicativos que promueven argumentos con roles semánticos locativo, paciente, instrumental, entre otros), y morfemas reflexivo y recíproco. El orden de palabras básico —aunque flexible— es AVO (oraciones transitivas) y vs (oraciones intransitivas).

Abreviaturas

Las siguientes abreviaturas gramaticales se utilizan para las glosas: A (agente); ADV (adverbio); AG (agentivo); ASP (aspecto); ATR (atributivo); AUM (aumentativo); aus (ausente); CL (clasificador); DEM (demostrativo); DIM (diminutivo); DIR (direccional); dist (distante); DTR (detransitivizador); DUR (aspecto durativo); EX (existencial); F (género femenino); FOC (marcador de foco); GENT (gentilicio); hor (horizontal); IMPERS (impersonal); INAL

(poseedor inalienable); INSTR (instrumental); INTERJ (interjección); INTERR (interrogativo); LOC (locativo); M (sujeto medio o semireflexivo); MASC (género masculino); NEG (negativo); NMZ (nominalizador); NX (nexo); PL (plural); PLpc (plural paucal); POS (marcador de poseedor); PROG (aspecto progresivo); prox (próximo); Q (cuantificador); RECIP (recíproco); trid (tridimensional); vert (vertical); 1 (primera persona); 2 (segunda persona); 3 (tercera persona); 4 (cuarta persona o persona indefinida).

1 Hua' , aʔem sa'axat ye sachegoqchiguiña
hua' aʔem s- a'axat ye s- chegoq -ñ -a
INTERJ ISG.PRON 1A contar NX 1A provenir DIR.abajo LOC

'Bueno, yo cuento de dónde vengo [sobre mi niñez].'

2 So ñaq aʔem nogotolec
so ñaq aʔem nogot -ole -c
CL:dist todavía ISG.PRON joven DIM MASC

'Cuando todavía era jovencito'

3 so'oto'ot aso ʔate'e qataq so ita'a
so- 'oto -'ot a- so ʔ- ate'e qataq so i- ta'a
1A estar.en.posición LOC:debajo F CL:dist 1POS madre NX:coord CL:dist 1POS padre

'estaba bajo la protección de mi mamá y mi papá.'

4 Aso Chiguieneena' aʔem hua'aua'aguet qo'ollaxa
a- so Chiguieneena' aʔem hua'aua'a -guet qo'ollaxa
F CL:dist Chiguieneena' ISG.PRON primero LOC:enfrente hace.tiempo, antes

'Chiguieneena' me recibió primero'

5 qataq so ita'a Qasaxai
qataq so i- ta'a Qasaxai
NX:coord CL:dist 1POS padre Qasaxai

'y mi padre era Qasaxai.'

6 Aʔem deloctapeguelec qo'ollaxa
aʔem d- eloc -tapegue -lec qo'ollaxa
ISG.PRON 3A luchar ASP LOC:sobre hace.tiempo, antes

'Él luchaba por mí'

7 ye sachegoqchiguiña
ye s- chegoq -ñ -a
NX 1A provenir DIR.abajo LOC

'cuando empecé [de donde vengo].'

8 ʔataqta huo'o da lloquixac se'esoua ita'alolqa [...]
ʔataqta huo'o da l- loqui -axac se'esou -ua i- ta'a -l -olqa
realmente EX CL:vert 3POS luchar NMZ DEM:dist PLpc 1POS padre PL DIM.PLpc

'Realmente luchaban [tenían su lucha] mis padrecitos'

9 Negue'tto' na sa'axat yem sachegoqchiguiña
negue'tto' na s- a'axat ye -m sa- chegoqchigui -ñ -a
INTERR CL:prox 1A contar CL:horiz FOC 1A provenir DIR.abajo LOC

'¿Qué voy a contar de ese lugar de donde vengo?'

10 Da 'eeta
da 'eeta
NX saber

'Se siente/sabe'

11 qalota da lachoxoyec soua ita'al
qalota da l- achoxoyec so -ua i- ta'a -l
Qmuchos CL:vert 3POS pobreza CL:dist PLpc 1POS padre PL

'de la mucha pobreza de mis padres.'

12 Aso ʔate'e ndouo na cotaque
a- so ʔ- ate'e n- do -uo na cotaque
F CL:dist 1POS madre 3M traer DIR:adentro CL:prox cardo

'Mi mamá traía cardos'

13 qata so ita'a ndouo ana pogoxosoxoi
qata so i- ta'a n- do -uo a- na pogoxosoxoi
NX:coord CL:dist 1POS padre 3M traer DIR:adentro F CL:prox cascarudo

'y mi papá cascarudos'

14 da aʔem sa soquuat
da aʔem sa s- oquuat
NX ISG.PRON NEG 1A tener.hambre

'para que yo no tuviera hambre.'

15 Qata ndoxo na lagaxadae aso ʔate'e
qata n- doxo na lagaxadae a- so ʔ- ate'e
NX:coord 3M traer CL:prox palma F CL:dist 1POS madre

'También traía palmitos mi mamá'

16 qata ilaique na rapic so ita'a
qata i- laique na rapic so i- ta'a
NX:coord 3A buscar CL:prox miel CL:dist 1POS padre

'y buscaba miel mi papá'

17 na aloq
na aloq
CL:prox comida
'ésa era la comida.'

18 Qataq ndouo na mañic
qataq n- do -uo na mañic
NX:coord 3M traer DIR:adentro CL:prox avestruz, ñandú, suri

'Y traían ñandú'

19 qalaxaye mashe ya'yaten da ñi'piaxanot ana 'ogoxonaqle
qalaxaye mashe y- a'yaten da ñi- 'ipi -axan -ot a- na 'ogoxon -aqle
NX:adversat ya 3SG saber NX 1M cazar DTR LOC:debajo F CL:prox defenderse INSTR

'pero ya sabían cazar con arma de fuego [instrumento de defensa].'

20 Nache a'yem deloctapeguelec
nache a'yem d- eloc -tapegue -lec
NX ISG:PRON 3A luchar ASP LOC:sobre

'Y estaba luchando por mí'

21 yoqo'oye sivida'a da a'yem yi
yoqo'oye si- vida'a da a'yem yi
por eso 1A llegar.hasta NX ISG:PRON adulto

'por eso llegué a ser adulto'

22 cha'aye nache soua ita'al
cha'aye nache so -ua i- ta'a -l
porque NX CL:dist PLpc IPOS padre PL

'por mis padres.'

23 Qaq se'eso sachigoqtoigui yataqla
qaq se'eso sa- chigoq -to -gui yataqla
NX:coord DEM:dist 1A provenir ASP LOC:adentro realmente

'Y de donde yo venía realmente'

24 qalota da 'ego' ñique'eenaxac
qalota da 'ego' ñi- que'een -axac
Q:muchos CL:vert parece IPOS.INAL sufrir NMZ

'muy grande parece que era mi sufrimiento.'

25 Da qaica ca nqajñi , so yate'e qala so ita'a
da qaica ca n- qajñi so y- ate'e qala so i- ta'a
NX EX:NEG CL:aus 3M agarrar, obtener CL:dist IPOS madre NX:coord CL:dist IPOS padre

'Cuando no agarrábamos nada [de presa], mi mamá y mi papá'

26 'eeta da luatia'aguet
'eeta da i- uatia'aguet
así NX 3A esperar

'ellos así esperaban.'

27 da ye ana yepat qata ana ña'axaguilo
da ye a- na yepat qata a- na ña'axaguilo
NX adulto F CL:prox tipo.de.cactus NX:coord F CL:prox tipo.de.tuna

'Cuando madura el cactus y la tuna'

28 qataq ana dayami
qataq a- na dayami
NX:coord F CL:prox tipo.de.cactus

'y la otra tuna'

29 asotae' yato'ole maye ndouo [...]
a so -tae' y- ato'o -le maye n- do -uo
F CL:dist DIM 3SG madre DIM REL 3M traer DIR:adentro

'esita mi mamita traía.'

30 Qalaxaye huo'oi na l'yat qanqo'
qalaxaye huo'o -oi na l'ya -t qan- qo'
NX:adversat EX PL CL:prox otro PL IPL:POS.INAL comida

'Pero teníamos otras comidas'

31 na nqajñi so ito'olec
na n- qaj -yi -ñi so i- to' -ole -c
CL:prox 3M agarrar, obtener PL:O? DIR:abajo CL:dist IPOS padre DIM MASC

'esto es lo que traía mi papito.'

32 Tauga yi'yi qa'im nache ya'acootac
t- a -uga yi'yi qa'im nache y- a'acoo -tac
3A ir LOC:afuera DEM:hor estero NX 3A pescar ASP

'Se iba al estero y pescaba'

33 amittaique na n'yaq
n- mittaique na n'yaq
3M buscar CL:prox pez, pescado

'buscaba peces'

34 ilalec ana huerae , nache ndo'ota
t- la -lec a- na huerae nache n- do'o -la
1A buscar LOC:sobre F CL:prox vieja.del.agua NX 3M traer ASP

'encontraba la vieja del agua, entonces estaba trayendo'

35 nache ltaq seque'etac
 nache ltaq s- eque'e -tac
 NX otra vez 1A comer ASP

'y otra vez estábamos comiendo.'

36 Qaq aso yate'e nache da ivita ye no'on ana queteec
 qaq a- so y- ate'e nache da i- vita ye no'on a- na queteec
 NX:coord F CL:dist 1POS madre NX NX 3A llegar.hasta NX bueno, bien F CL:prox papa.del.agua
 nache taxama yi qa'im
 nache t- a -axama yi qa'im
 NX 3A ir DIR:hacia.el.agua CL:horiz estero

'Y mi mamá, cuando estaba buena [madura] la papa acuática, entonces ella se iba al estero'

37 nache ngatlac ana'ana queteec
 nache n- qat -tac ana'ana queteec
 NX 3M sacar ASP DEM:prox.F papa.del.agua

'y sacaba esa papa.'

38 Qata taqa'en nauane' da ya'acootac aye yate'e
 qata taqa'en n- auane' da y- a'acoo -tac a- ye y- ate'e
 NX:coord también 3M encontrar NX 3SG pescar ASP F CL:horiz 1POS madre

'Y también pescaba mi mamá'

39 nya'axaasheguem aso lapoto
 n- ya'axaa -sheguem a- so l- apoto
 3M doblar DIR:arriba F CL:dist 3POS vestido

'arremangándose el vestido.'

40 Nataqa'en ndo'ota ana pogoxosoxoi
 nataqa'en n- do'o -ta a- na pogoxosoxoi
 también 3M traer ASP F CL:prox bagre

'También traía cascarudo'

41 da 'ema'ac
 da 'ema' -ai -c
 NX seco ATR MASC

'cuando se secaba [la laguna].'

42 De'eda qadachoxoyec
 de'eda qad- achoxoyec
 DEM:vert IPL:POS pobreza

'Ésta era nuestra pobreza'

43 de'eda qadachoxoyec
 de'eda qad- achoxoyec
 DEM:vert IPL:POS pobreza

'así era nuestra pobreza.'

44 Nache se'eso doce años qo'ollaxa a'em
 nache se'eso doce años qo'ollaxa a'em
 NX DEM:dist 12 años hace.tiempo, antes 1SG:PRON

'Entonces cuando tenía doce años'

45 nache sa no'on aye yate'e
 nache sa no'on a- ye y- ate'e
 NX enfermo F CL:horiz 1POS madre

'no estaba sana mi mamá'

46 sa no'on aye yate'e
 sa no'on a- ye y- ate'e
 enfermo F CL:horiz 1POS madre

'no estaba sana mi mamá.'

47 Nache saxague da Bartolomé de las Casas
 nache s- a -xa -gue da Bartolomé de las Casas
 NX 1A ir PLS LOC:hacia CL:vert Bartolomé de las Casas

'Entonces nos fuimos a Bartolomé de las Casas'

48 'eda she'u
 'eda she'u
 DEM:vert norte

'allá al norte.'

49 Sonaqta'ague dos años nmitaique
 so- na -q -ta -'a -gue' dos años n- mitaique
 1A estar PLS ASP LOC LOC:hacia 2 años 3M buscar

'Estuvimos allá dos años buscando'

50 Nimitaique ca lca'alaxa aye qarate'e
 li- mitaique ca l- ca'alaxa a- ye qar- ate'e
 1POS:INAL buscar CL:aus 3POS vida F CL:horiz IPL:POS madre

'estaba buscando la vida [la mejoría] de nuestra madre'

51 nua iqa'ya't yi't
 na -ua i- qa'ya -t yi -t
 CL:prox PL:pc 1POS hermano PL adulto PL

'con mis hermanos mayores.'

52 Anacleto, Antonio Gómez, Abelardo Gómez, Vicente Gómez
 Anacleto Antonio Gómez Abelardo Gómez Vicente Gómez
 Anacleto Antonio Gómez Abelardo Gómez Vicente Gómez

'Anacleto, Antonio Gómez, Abelardo Gómez, Vicente Gómez'

53 na yaqa'yañicpiolec
 na y- qa'ya -ñic -pi -ole -c
 CL:prox 3SG hermano DIM.PL PL DIM MASC

'ellos son mis hermanitos.'

54 Qanmittaique ca lca'alaxa aye yate'e
 qa- n- mittaique ca l- ca'alaxa a- ye y- ate'e
 IMPERS 3M buscar CL:aus 3POS vida F CL:horiz 1POS madre

'Se buscaba la vida de mi mamá'

55 dos años sonaqla'ague da Bartolomé
 dos años so- na -q -ta -'a -gue da Bartolomé
 2 años 1A estar PLS ASP LOC LOC:hacia CL:vert Bartolomé de las Casas

'dos años estuvimos allá en Bartolomé.'

56 lme qata ñi'eguelqot mañaxasaco' ye ñi'iguelaq aye qarate'e
 ime qata ñ- i'eguel -q -ot mañaxasaco' ye n- 'iguelaq a- ye qar-
 NX NX:coord 1M regresar PLS LOC:debajo con.razón NX 3M regresar F CL:horiz 1PL.POS
 ye lhuennataxa ñi'iguelaxague na Mala'
 ate'e ye l- huennat -axa ñ- i'iguelaxa -gue na Mala'
 madre CL:horiz 3POS pensar NMZ 1M regresar LOC:hacia CL:prox San Carlos

'Luego regresamos, ¡con razón! que regresaba nuestra madre, su pensamiento regresaba a San Carlos.'

57 Qache mashe saqa'yapeco' ca loga't
 qache mashe saqa'yapeco' ca l- oga't
 NX:result ya estar.cerca CL:aus 3POS fin

'Había sido que ya estaba cerca su fin.'

58 Nache nvi' na Mala'
 nache n- vi' na Mala'
 NX 3M llegar CL:prox San Carlos

'Entonces llegó a San Carlos'

59 nache satato'ot aye yate'e
 nache s- atato -'ot a- ye y- ate'e
 NX 1A estar.sentado LOC:debajo F CL:horiz 1POS madre

'y yo estaba sentado frente a mi madre'

60 ñiso'otañi
 ñi- 'ota -ñi
 1M estar.en.posición DIR:abajo

'estaba sentado.'

61 "Chaq'eetec qomi' yoaqa da ñeraqhuec ..."
 chaq'eetec qomi' yoaqa da ñe- raqhuec
 INTERJ 1PL.PRON verdaderamente NX 1M estar.solo

'¡Qué le vamos a hacer!, verdaderamente estaremos solos...'

62 [llora] Qoue, sa da'añi da icuennataxa
 llora qoue sa da'añi da l- cuennat -axa
 llora INTERJ débil CL:vert 1POS pensar NMZ

'¡Qué lástima! muy débil está mi sentimiento/pensamiento'

63 cha'aye ye sachegoqchiguiña
 cha'aye ye s- chegoq -ñ -a
 porque CL:horiz 1A provenir DIR:abajo LOC

'porque de ahí es de donde vengo'

64 qala ye sachegoxosoqchiguiña
 qala ye s- chegoxosoqchigui -ñ -a
 NX:coord CL:horiz 1A provenir DIR:abajo LOC

'y de donde venimos'

65 yaqa'yañicpiolec
 y- qa'ya -ñic -pi -ole -c
 3SG hermano DIM.PL PL DIM MASC

'con mis hermanitos.'

66 Do'onataxa'atac na 'alhua
 d- o'onataxa'a -tac na 'alhua
 3A trabajar ASP CL:prox tierra

'Trabajaba con la tierra'

67 qalaq qaica ca lamaic
 qalaq qaica ca l- amaic
 NX:coord EX:NEG CL:aus 3POS gusto, sabor

'pero no tiene más ganas.'

68 Ye a'em qailotecot aye qarate'e
 ye a'em qa- i- lot -ec -ot a- ye qar- ate'e
 NX 1SGL.PRON IMPERS 3A mirar LOC:sobre LOC:debajo F CL:horiz 1PL.POS madre

'Por eso estoy mirando a nuestra madre.'

69 Da mashena na 'eetec
da mashena na 'eetec
CL:vert ya CL:prox decir

'Esto es lo que pasó...'

70 nacheda de'eda
nache da de'eda
NX CL:vert DEM:vert

'justo eso'

71 qa'yachigoxoigui na ne'ena [...]
qa- y- achigoxo -igui na ne'ena
IMPER 3SG salir de LOC CL:prox DEM:prox

'de donde salimos, esto...'

72 Na no'oitá nache ñe'eplac qataq do'onataxa'atac
na no'oi -ta nache ñ- e'ep -tac qataq d- o'onataxa'a -tac
CL:prox bueno, bien ASP NX 1M cazar ASP NX:coord 3A trabajar ASP

'Los sanos mariscan y trabajan.'

73 'enauac ntauna't so qom
'enauac n- tauan -a't so qom
Q:todo 3M ayudar RECIP CL:dist toba

'Entre todos se ayuda la gente [qom]'

74 na huo'o na ne'epet mañic lapat
na huo'o na n- e'ep -et mañic l- apat
CL:prox EX CL:prox 3POS cazar NMZ avestruz, ñandú, suri 3POS carne

'cuando hay presas, carne de ñandú'

75 nache nachera't so qom
nache n- acher -a't so qom
NX 3M regalar, dar RECIP CL:dist toba

'entonces intercambia la gente.'

76 So yaqaya Anacleto huo'o na yachiguiñi
so y- qaya Anacleto huo'o na y- achi -gui -ñi
CL:dist 3SG hermano Anacleto EX CL:prox 3A traer LOC:adentro DIR:abajo

'Mi hermano Anacleto cuando conseguía'

77 mañic
mañic
avestruz, ñandú, suri

'ñandú'

78 nache chochaq lacta nqa'en na mañic lapa'tcholqa
nache chochaq lac -ta nqa'en na mañic l- apa'tch -olqa
NX no.más se.desparrama ASP también CL:prox avestruz, ñandú, suri 3POS carne DIM.PLpc

'entonces repartía todo, carnecitas de ñandú.'

79 Qataq na dapic, te'esaxalta'a lli'i na qandouo
qataq na dapic te'esaxalta'a l- li'i na qan- do -uo
NX:coord CL:prox miel abeja casera (reina) 3POS jugo CL:prox 2PLM traer DIR:adentro

'Y también la miel, cuando se trafa miel de abeja'

80 nache qalota na nhuo' qalaxaye choche qapiolec
nache qalota na n- huo' qalaxaye choche qapi -ole -c
NX Q:muchos CL:prox 4POS parientes NX:adversat solamente ser.chico DIM MASC

'y había muchos parientes, pero solamente [se reparte] un poquito'

81 ye 'enauac deque'etac na nqa'yañecpi [...]
ye 'enauac d- deque'e -tac na n- qaya ñec -pi
NX Q:todo 3A comer ASP CL:prox 4POS hermano DIM.PL PL

'por eso todos los hermanitos comían.'

82 Nache so a'em yi so qaca aso yate'e nache ndoteec ita'a
nache so a'em yi so qaca a- so y- ate'e nache ndoteec i- ta'a
NX CL:dist 1SG.PRON adulto CL:dist EX.NEG F CL:dist 1POS madre NX estar.solo 1POS padre

'Y cuando yo maduré no estaba mi mamá, entonces estaba solo mi papá'

83 qataq so mi cuñado
qataq so mi cuñado
NX:coord CL:dist mi cuñado

'y mi cuñado'

84 so yalli'i Roberto, Roberto Sánchez
so y- alli'i Roberto Roberto Sánchez
CL:dist 3SG cuñado Roberto Roberto Sánchez

'mi cuñado Roberto, Roberto Sánchez'

85 qataq aso yaqaya maye lhua l'enaxat Saturnina Gómez
qataq a- so y- qaya maye l- hua l- 'enaxat Saturnina Gómez
NX:coord F CL:dist 3SG hermano REL 3POS esposa 3POS nombre Saturnina Gómez

'y mi hermana, que era su esposa, se llamaba Saturnina Gómez.'

86 lco' ita'a so Roberto Sánchez
lco' l- ta'a so Roberto Sánchez
parece 1POS padre CL:dist Roberto Sánchez

'Parece mi papá Roberto Sánchez'

87 cha'aye mashe sa naloguet da ñi'ipiaxac so ita'a
 cha'aye mashe sa n- alo -guet da ñ- 'ipi -axac so i- ta'a
 porque ya NEG 3M ?? LOC:enfrente CL:vert 1M cazar NMZ CL:dist 1POS padre

'porque ya no podía más cazar mi papá.'

88 Nache so laronaxanec l'enaxat lco
 nache so l- aronaxanec l- 'enaxat lco
 NX CL:dist 3POS yerno 3POS nombre lco

'Y su yerno se llamaba lco'

89 lco l'enaxat se'eso
 lco l- 'enaxat se'eso
 lco 3POS nombre DEM:dist

'lco era el nombre de ése'

90 qaralli'i eco' qarta'a
 qar- alli'i eco' qar- ta'a
 1PL.POS cuñado parece 1PL.POS padre

'nuestro cuñado parece nuestro padre.'

91 Nache jec
 nache jec
 NX irse

'Entonces se iba'

92 tachequingui na Riacho de Oro
 t- achegui -ngui na Riacho de Oro
 3A ir.derecho.hasta LOC:líquido CL:prox Riacho de Oro

'cruzaba a Riacho de Oro'

93 nache sonaqt'o't so qaralli'i
 nache so- na -q -to -'ot so qar- alli'i
 NX 1A estar PLS ASP LOC:debajo CL:dist 1PL.POS cuñado

'y estábamos bajo el cuidado de nuestro cuñado'

94 nacheso so qomi' deloctapegueleguete
 nache so so qomi' d- eloc -tapegue -lec -te
 NX CL:dist CL:dist 1PL.PRON 3A luchar ASP LOC:sobre 1PL.O

'y él era el que estaba luchando por nosotros.'

95 Nache seca'attague so yalli'i
 nache s- eca'at -ta -gue so y- alli'i
 NX 1A seguir ASP LOC:hacia CL:dist 3SG cuñado

'Entonces iba siguiendo a mi cuñado'

96 a'em yapaxaguenec na n'yaq
 a'em y- apaxaguen -ec na n'yaq
 1SG.PRON 3SG enseñar LOC:sobre CL:prox pez, pescado

'él me enseñaba a pescar'

97 da sa'yen
 da s- a'yen
 NX 1A saber

'a saber'

98 nache ñiqat da nainaguec na n'yaq
 nache ñi- qat da n- ainagu -ec na n'yaq
 NX 1M sacar NX 3POS morder, picar NMZ CL:prox pez, pescado

'cómo sacar los peces cuando pican.'

99 Nache 'eetae' da soxoraic so yalli'i
 nache 'eetae' da soxo -rai -c so y- alli'i
 así CL:vert amable ATR MASC CL:dist 3SG cuñado

'Y siempre era bueno mi cuñado'

100 'am saishet da nache 'eetae' da sa 'aua'aten ana checna
 saishet da nache 'eetae' da sa 'au- a'aten a- na checna
 2SG.PRON NEG NX así NX NEG 2A saber F CL:prox flecha

'"Vos, que no sea que no conozcas la flecha"

101 yaqto' qom huo'o ca 'a'yalec
 yaqto' qom huo'o ca 'a- yale -c
 NX:fin entonces, después EX CL:aus 2POS hijo MASC

'así cuando tengas tus hijos'

102 huo'o ca 'arhua'axac
 huo'o ca 'ar- hua -yaxac
 EX CL:aus 2POS esposa NMZ

'cuando tengas tu matrimonio'

103 nache 'aua'aten de'eda nainaguec , qome sa yaquuat
 nache 'au- a'aten de'eda ñ- ainagu -ec qome sa y- aquuat
 NX 2A saber DEM:vert 3POS morder, picar NMZ entonces, después NEG 3SG tener.hambre
 aca 'arhua
 aquuat a- ca 'ar- hua
 tener.hambre F CL:aus 2POS esposa

'entonces vos conocerás la forma de pescar, entonces no tendrá hambre tu esposa.'

104 Qataq da 'anqat na te'esaxalta'a
qataq da 'an qat na te'esaxalta'a
NX:coord NX 2M sacar CL:prox abeja casera (reina)

'Y que saques miel de abeja'

105 'eeta' dam nqataguec
'eeta' da -m n- qata -guc
así NX FOC 3M sacar ??

'así hay que sacar.'

106 ŷaqto' sa ŷoquuat ca 'arhua qataq ca 'aŷalec
ŷaqto' sa ŷ- oquuat ca 'ar- hua qataq ca 'a- ŷale -c
NX:fin NEG 3SG tener.hambre CL:aus 2POS esposa NX:coord CL:aus 2POS hijo MASC
qome sa ŷoquuat
qome sa ŷ- oquuat
entonces, después NEG 3SG tener.hambre

'para que no tenga hambre tu esposa y tus hijos tampoco tengan hambre'

107 cha'aye 'auaŷaten ne'enaua 'am sachaxanalo nagui "
cha'aye 'au- aŷaten ne'ena -ua 'am s- achaxana -lo nagui
porque 2A saber DEM:prox PLpc 2SG.PRON 1A mostrar PL.O ahora

'porque sabrás esto que te mostré hoy''

108 so qaralli'i
so qar- alli'i
CL:dist 1PL.POS cuñado

'[decía] nuestro cuñado.'

109 lme' qataq aŷem qaŷapaxaguenec da qaicanapec
ime' qataq aŷem qa- ŷ- apaxaguen -ec da qa- i- canap
NX NX:coord 1SG.PRON IMPERS 3SG enseñar LOC:sobre NX IMPERS 3A perseguir
ana hualliquiaxai
-ec a- na hualliquiaxai
LOC:sobre F CL:prox carpincho

'Después también me enseñaron a perseguir carpincho'

110 qaipa'axaashiguem na'atet , pioq
qa- i- pa'axaa -shiguem n- a'atet pioq
IMPERS 3A estar DIR:arriba 3POS presa perro

'mandando arriba [persiguiendo] a las presas, con perros'

111 no'odaxasom ana hualliquiaxai
n- o'od -axasom a- na hualliquiaxai
3M traer DIR F CL:prox carpincho

'[así] traen a los carpinchos.'

112 qaq qomi' souaqta'a qaq som 'eso sauqta'a
qaq qomi' s- oua -q -ta -'a qaq so -m 'eso s- auo -q
NX:coord 1PL.PRON 1A estar PLS ASP LOC NX:coord CL:dist FOC DEM:dist 1A estar PLS
ana qara'adaxanaqte
-ta -'a a- na qar- a'adaxan -aqte
ASP LOC F CL:prox 1PL.POS jabalina, horquilla, lanza INSTR

'Y nosotros junto con mi cuñado agarramos nuestras lanzas.'

113 Nache eco' sa renagaxan
nache eco' sa r- enag -axan
NX parece NEG 3A morder, picar DTR

'Y parece que no va a morder'

114 qamaq taqa'en
qamaq taqa'en
NX:adversat también

'sin embargo también'

115 ishet da sa iyacnapec
ishet da sa iyacnapec
poder NX maltratar

'puede maltratar[nos].'

116 Cha'aye
cha'aye
porque

'Porque...'

117 negue'to na ...
negue'to na
esteee...

'esteee...'

118 huo'o da lhuogoxo so na'aq qanache huaigui da 'ipiaxac
huo'o da l- huogoxo so na'aq qanache hua -igui da i'ipi -axac
EX CL:vert 3POS preocupación CL:dist día entonces estar LOC CL:vert cazar NMZ

'En esos días él se preocupaba, entonces estaba dentro de la marisca [cazaba]'

119 qanache taigui da 'ipiaxac
qanache t- a -igui da i'ipi -axac
entonces 3A ir LOC CL:vert cazar NMZ

'entonces cazaba'

120 Qaica ca no'onatac
qaica ca n- o'onatac
EX.NEG CL:aus 4POS trabajo

'no había trabajo'

121 da 'ipiaxac qanache taigui
da i'ipi -axac qanache t- a -igui
CL:vert cazar NMZ entonces 3A ir LOC

'de la cacería entonces estaba dentro.'

122 Nache so yalli'i soxonaxanaq
nache so y- alli'i s- oxonaxana -q
NX CL:dist 3SG cuñado 1A cazar PLS

'Entonces con mi cuñado fuimos a cazar'

123 ñaqataxai ana hualliquiaxai
ña- qat -q -ñi a- na hualliquiaxai
1M sacar PLS DIR:abajo F CL:prox carpincho

'agarramos un carpincho.'

124 Nilita'ani so hualliquiaxai qache mashe saqayapeco'
n- lita'ani so hualliquiaxai qache mashe saqayapeco'
3M sujetar CL:dist carpincho NX:result ya estar.cerca

'El sostenía el carpincho, había sido que ya estaba cerca.'

125 Sheguena'ata so qanpon
sheguena -'a -ta so qan- pon
irse LOC LOC:al.otro.lado CL:dist 2PL.M garrote

'Me fui a buscar nuestro garrote'

126 nache ayem inac so hualliquiaxai , ayem yachangu i'etaxat . [---]
nache ayem i- nac so hualliquiaxai ayem y- acha -ngui 'etaxat
NX ISG.PRON 3A morder, picar CL:dist carpincho ISG.PRON 3SG poner LOC:líquido agua

'y me mordió el carpincho, me metió en el agua.'

127 Ñiqapectapigui un mes
ñi- qapec -lapigui un mes
1M gatear ASP i mes

'Estuve gateando un mes'

128 qaica ca ñañoqnaq
qaica ca ñ- añoqn -axac
EX.NEG CL:aus 1POS.INAL ?? NMZ

'no tenía movimiento.'

129 Yi'iyi yachoxoyec
yi'iyi y- achoxoyec
DEM:hor 3SG pobreza

'Ésta era mi pobreza.'

130 Nache ayem sa sauatton aca hospital so na'aq
nache ayem sa s- auatton a- ca hospital so na'aq
NX ISG.PRON NEG 1A conocer F CL:aus hospital CL:dist día

'Yo no conocía el hospital en aquel tiempo'

131 souaigui da ñi 'ipiaxac , ayem ique'emaqchet aso hualliquiaxai
s- oua igui da ñi i'ipi -axac ayem i- que'em -aqchet a- so hualliquiaxai
1A estar LOC CL:vert CL:trid cazar NMZ ISG.PRON 1POS sufrir CAUS F CL:dist carpincho

'estaba dentro de la marisca, me hirió el carpincho.'

132 Da ña'araic yachoxoyec
da i- ta'a -rai -c y- achoxoyec
CL:vert 3POS padre ATR MASC 3SG pobreza

'¡Grande era mi carencia!'

133 Sazanagca ca iuaşaxac
sazanaga ca ca i- ua -şaxac
todavía CL:aus CL:aus 1POS esposa NMZ

'No estaba casado'

134 sazanagca ca ico'oxoc
sazanaga ca ca i- co'o -xoc
todavía CL:aus CL:aus 1POS dar.a.luz NMZ

'no tenía hijos.'

135 Qiq ne'ena seuennate yataqta eco' huo'o da nagui da eco' saquico
qiq ne'ena s- euennate yataqta eco' huo'o da nagui da eco' sa- quico
NX:coord DEM:prox 1A pensar.en realmente parece EX NX ahora NX parece 1A estar.triste

'Y recuerdo eso, realmente parece que ahora, parece que estoy triste.'

136 cha'aye saquico cha'aye yataqta Ita'araic de'eda que'ejnaxac
 cha'aye sa- quico cha'aye yataqta l- ta'a -rai -c de'eda que'ejn -axac
 porque IA estar.triste porque realmente 3POS padre ATR MASC DEM:vert sufrir NMZ

'Porque estoy triste porque muy grande era ese sufrimiento'

137 maye sividaxaguec
 maye si- vida -xa -guec
 REL IA llegar.hasta PLS ??

'el que alcanzamos'

138 se'eso na'aq
 se'eso na'aq
 DEM:dist día

'ese día.'

139 Qa'yoqtegue nache ivireega so qotaigui na la colimba
 qa'yoqtegue nache i- vireega so qo- t- a -igui na la colimba
 pasa.el.tiempo NX 3A llegar.hasta CL:dist IMPERS 3A ir LOC CL:prox la servicio.militar

'Después de mucho tiempo, llegó el momento de entrar al servicio militar'

140 nache a'jem saigui na huataxanaq
 nache a'jem s- a -igui na huataxan -aq
 NX ISG.PRON IA ir LOC CL:prox vigilar, esperar AG

'entonces yo entré al cuartel.'

141 Qaq a'jem ñaq a'jem huegaqaic so na'aq
 qaq a'jem ñaq a'jem huegaq -ai -c so na'aq
 NX:coord ISG.PRON todavía ISG.PRON arisco ATR MASC CL:dist día

'Y yo todavía era arisco en ese tiempo.'

142 Sa qaiuatteguet na doqshe , yoqo'oye huac da sa
 sa qa- i- uata'a -guet na doqshe yoqo'oye huac da sa
 NEG IMPERS 3A vigilar, esperar LOC:enfrente CL:prox blanco, no indígena por eso casi NX NEG
 sa'yaten na doqshe la'aqtac . [...]
 s- a'yaten na doqshe l- a'aqtac
 IA saber CL:prox blanco, no indígena 3POS palabra, idioma

'No nos mezclamos con los blancos, por eso casi no conocía el idioma español.'

143 Nache sividaua'a a'ñi cuartel , saigui na huataxanaq
 nache s- vidaua' -a a- ñi cuartel s- a -igui na huataxan -aq
 NX IA llegar.hasta LOC F CL:trid cuartel IA ir LOC CL:prox vigilar, esperar AG

'Entonces llegué al cuartel, estuve de soldado'

144 siete meses so'otaigui na huataxanaq , ime' qaq a'jem
 siete meses s- o'o -ta -igui na huataxan -aq ime' qaq a'jem
 7 mes IA estar.en.posición ASP LOC CL:prox vigilar, esperar AG NX NX:coord ISG.PRON
 qanqoshaxanec . [...]

qa- n- qosh -axan -ec
 IMPERS 3M retroceder CAUS LOC:sobre

'Siete meses estuve adentro como soldado, después entonces me dieron de baja [me hicieron retroceder]...'

145 Nache secoleetac
 nache se- colee -tac
 NX IA girar ASP

'Entonces estuve andando por todos lados'

146 secoleetac
 se- colee -tac
 IA girar ASP

'andando por todos lados'

147 nache huo'o sotae' yalec l'enaxat Juan
 nache huo'o so -tae' y- ale -c l- 'enaxat Juan
 NX EX CL:dist DIM 1POS hijo MASC 3POS nombre Juan

'entonces tuve un hijo llamado Juan.'

148 qaq se'eso Juan so ñaq qapi'olec
 qaq se'eso Juan so ñaq qapi' -ole -c
 NX:coord DEM:dist Juan CL:dist todavía ser.chico DIM MASC

'Y Juan era todavía chiquitito'

149 nache saigui a'ñi cuartel
 nache s- a -igui a- ñi cuartel
 NX IA ir LOC F CL:trid cuartel

'cuando me fui al cuartel'

150 nache coou
 nache coou
 NX INTERJ

'entonces ¡uy...!'

151 sa da'a'ñi na na'aq
 sa da'a'ñi na na'aq
 débil CL:prox día

'me debí un día'

152 'alole da eco' n'ya't
 'alo -le da eco' n- 'ya't
 mujer DIM NX parece 3M juntarse.com

'la mujercita con la que -parece- nos juntamos'

153 nache ...
 nache
 NX

'entonces...'

154 nache dalaxaic so lataxaua
 nache dal -ax -ai -c so l- ataxa -ua
 NX verde NMZ ATR MASC CL:dist 3POS par, igual compañero

'entonces tuvo una nueva pareja.'

155 Nachi ñiauané asotae' maye nache ña'ataxatague'
 nachi ñi- auane' a- so -tae' maye nache ña- 'ataxa -ta -gue
 NX 1M encontrar F CL:dist DIM REL NX 1M hablar ASP RECIP

'Y yo me encontré con ella y estábamos conversando'

156 nache sheeta'
 nache sheeta'
 NX decir

'y le dije:'

157 'am qom huo'o ca dalaxaic 'arataxala qalaxaye 'auayamaxateec
 'am qom huo'o ca dal -ax -ai -c 'ar- ataxala qalaxaye 'au- ayamaxat
 2SG.PRON toba EX CL:aus verde NMZ ATR MASC 2POS jefe NX:adversat 2A cuidar
 'achoxoren
 -eec 'a- choxoren
 LOC:sobre 2A tener.compasión

'"Vos tenés tu nuevo jefe, pero tenes que cuidarlo bien, tenés que quererlo"

158 'yaqto' huo'o ca 'ayalaqpi qome
 'yaqto' huo'o ca 'a- 'yalaq -pi qome
 NX:fin EX CL:aus 2POS hijo PL entonces, después

'para que tengas tus hijos en el futuro'.'

159 ime nache
 ime nache
 NX NX

'Después entonces'

160 so ita'a mashe sa no'oilec
 so i- ta'a mashe sa no'oi -lec
 CL:dist 1POS padre ya NEG bueno, bien LOC:sobre

'mi papá ya no estaba sano'

161 sonaqt'o't so qaralli'i Roberto Sánchez
 s- ona -q -to -'ot so qar- alli'i Roberto Sánchez
 1A estar PLS ASP LOC:debajo CL:dist 1PL:POS cuñado Roberto Sánchez

'estábamos bajo el cuidado de nuestro cuñado Roberto Sánchez.'

162 lco na qom l'axanataxanaxac
 lco na qom l- 'axanat -axan -axac
 lco CL:prox toba 3POS llamar DTR NMZ

'La gente lo llamaba lco'

163 sonaqtasop
 s- ona -q -ta -sop
 1A estar PLS ASP LOC:debajo

'estábamos bajo su cuidado.'

164 Sonaqtaña ye Riacho de Oro qaq yi Riacho de Oro ñaq
 s- ona -q -ta -ñ -a ye Riacho de Oro qaq yi Riacho de Oro ñaq
 1A estar PLS ASP DIR:abajo LOC CL:horiz Riacho de Oro NX:coord CL:horiz Riacho de Oro todavía
 netaña so qompi
 n- eta -ñ -a so qom -pi
 3M estar DIR:abajo LOC CL:dist toba PL

'Estábamos en Riacho de Oro y en Riacho de Oro todavía vivía la gente qom'

165 Sanchezpi
 Sanchez pi
 Sánchez PL

'los Sánchez.'

166 Aha'
 aha'
 si

'SL'

167 Cha'ye saxanaxa
 cha'ye saxanaq
 porque todavía
 'Porque todavía no'

168 da qa'yacona yi'iyi 'alhua
da qa- y- acon -a yi'iyi 'alhua
NX IMPERS 3A agarrar LOC DEM:hor tierra

'nos habían sacado ese lugar.'

169 Qaq so huo'o se'eso doqshel'ec , lauoreua na qompi
qaq so huo'o se'eso doqshe -l'ec l- auo' -re -ua na qom -pi
NX:coord CL:dist EX DEM:dist blanco, no indígena GENT 3POS casa PL? compañero CL:prox toba PL

'Y había un blanco, un vecino de los qom'

170 nache npaxat yi 'alhua
nache n- paxat yi 'alhua
NX 3M cercar CL:horiz tierra

'que encerraba nuestra tierra.'

171 Nache se'eso Caja
nache se'eso Caja
NX DEM:dist Caja

'Entonces Caja'

172 qataq so Barreto
qataq so Barreto
NX:coord CL:dist Barreto

'y Barreto'

173 qataq so Nalletaxai , ñaq huo'oi
qataq so Nalletaxai ñaq huo'o -oi
NX:coord CL:dist Nalletaxai todavía EX PL

'y Nalletaxai todavía tenían'

174 yi'iyi 'alhua , Riacho de Oro
yi'iyi 'alhua Riacho de Oro
DEM:hor tierra Riacho de Oro

'ese lugar, Riacho de Oro.'

175 Nache soua shiyaxa'u netralec yi'iyi Riacho de Oro
nache so -ua shiyaxa'u n- etra -lec yi'iyi Riacho de Oro
NX CL:dist PLpc persona 3M estar LOC:sobre DEM:hor Riacho de Oro

'Esas personas estaban viviendo en Riacho de Oro.'

176 ime qa , qa'ya'ayini a'ni escuela
ime qa qa- y- a'ayini a- ni escuela
NX NX:coord IMPERS 3SG plantar F CL:trid escuela

'Después se construyó la escuela'

177 napaxaguenaxaqui na ñaqpiolec
n- apaxaguen -axa -qui na ñaq -pi -ole -c
3M enseñar NMZ LOC: CL:prox joven PL DIM MASC

'el lugar de aprendizaje de los niños.'

178 Nache ni'ini doqshel'ec yacona se'eso 'alhua
nache ni'ini doqshe -l'ec y- acon -a se'eso 'alhua
NX DEM:trid blanco, no indígena GENT 3SG agarrar LOC DEM:dist tierra

'Entonces ese blanco nos quitó esa tierra'

179 netalec so Cornelio
n- eta -lec so Cornelio
3M estar LOC:sobre CL:dist Cornelio

'donde vivía Cornelio.'

180 Neta'asot aso late'e l'enaxat da Atilia
n- eta -a -sot a- so l- ate'e l- 'enaxat da Atilia
3M estar LOC LOC:debajo F CL:dist 3POS madre 3POS nombre CL:vert Atilia

'Estaba con su mamá llamada Atilia'

181 qataq huo'o aso lqa'ya l'enaxat Elisa
qataq huo'o a- so l- qa'ya l- 'enaxat Elisa
NX:coord EX F CL:dist 3POS hermano 3POS nombre Elisa

'y con su hermana llamada Elisa.'

182 Qaq can qa'yacona yi'iyi 'alhua
qaq can qa- y- acon -a yi'iyi 'alhua
NX:coord cuando IMPERS 3SG agarrar LOC DEM:hor tierra

'Y cuando nos quitaron esa tierra'

183 qanpaxat yi'iyi 'alhua , nache coou so qompiolec jec taigue
qa- n- paxat yi'iyi 'alhua nache coou so qom -pi -ole -c jec t- ai
IMPERS 3M cercar DEM:hor tierra NX INTERJ CL:dist toba PL DIM MASC irse 3A ir
da le'ego
que da l- e'ego
LOC:hacia CL:vert 3POS lado.del.río

'cercaron la tierra, entonces ¡uy...! el hombrecito se fue al otro lado del río [al Chaco].'

184 jec so qaralli'i
jec so qar- alli'i
irse CL:dist 1PLPOS cuñado
'Se fue nuestro cuñado'

185 qaq qomi' seqapiaqlec na Formosa
 qaq qomi' se- qapia -q -lec na Formosa
 NX:coord IPL:PRON 1A quedarse PLS LOC:sobre CL:prox Formosa

'y nosotros nos quedamos en Formosa.'

186 Nache aýem ýe'eguelaxague na Mala'
 nache aýem ý- e'eguelaxa -gue na Mala'
 NX ISG:PRON 1M regresar LOC:hacia CL:prox San Carlos

'Entonces yo volví a San Carlos'

187 nache so yaqta'a qaica so ita'a
 nache so yaqta'a qaica so i- ta'a
 NX CL:dist querer, estar por EX:NEG CL:dist 1POS padre

'cuando estaba por quedarme sin mi papá'

188 Nache huo'o da lqataxac so ita'a
 nache huo'o da l- qataxac so i- ta'a
 NX EX CL:vert 3POS consejo CL:dist 1POS padre

'Entonces está el consejo de mi papá'

189 'eeta : qom 'auaron qome 'am ýalec
 'eeta qom 'au- aron qome ý- ale -c
 decir entonces, después 2A casarse entonces, después 2SG:PRON 3SG hijo MASC

'dice: "cuando te cases, hijo,"

190 qalaxaye ca 'am sa i'otan qome nache
 qalaxaye ca sa i- 'otan qome nache
 NX:adversat CL:aus 2SG:PRON NEG 3A despreciar entonces, después NX

'la que no te desprecie'

191 nachaca 'arhua
 nach a- ca 'ar- hua
 NX F CL:aus 2POS esposa

'entonces será tu esposa':

192 Nache aýem sa ñateguet aña nagui aña so'ottaguet
 nache aýem sa ñ- ate -guet a- ñi nagui a- ñi s- 'oto
 NX ISG:PRON NEG 1M estar LOC:enfrente F CL:trid ahora F CL:trid 1A estar.en.posición
 nagui
 -la -guet nagui
 ASP LOC:enfrente ahora

'Así que yo no me equivoqué con la señora con la que estoy ahora.'

193 Lýale so Llaxataxa qataq 'Oshaic
 l- ýale so Llaxataxa qataq 'oshaic
 3POS hijo CL:dist brote NX:coord bebé

'Ella es la hija de Llaxataxa [Brote] y de 'Oshaic [Bebé]'

194 nache lýale
 nache l- ýale
 NX 3POS hijo

'su hija es entonces'

195 aña so'ottaguet nagui
 a- ñi s- 'oto -ta -guet nagui
 F CL:trid 1A estar.en.posición ASP LOC:enfrente ahora

'con la que estoy ahora.'

196 Choche ivita'a da huo'o da ýalaqpi
 choche ivita'a da huo'o da ý- alaq -pi
 ADV hasta NX EX CL:vert 1POS hijo PL

'Hasta que llegué a tener mis hijos'

197 qaq ne'ena ýalaqpi nache mashe huo'o na lýalec nagui
 qaq ne'ena ý- alaq -pi nache mashe huo'o na l- ýale -c nagui
 NX:coord DEM:prox 1POS hijo PL NX ya EX CL:prox 3POS hijo MASC ahora

'y mis hijos entonces ya tienen sus hijos ahora.'

198 Nache qalota na iuallipi nagui
 nache qalota na i- ual -pi nagui
 NX Q:muchos CL:prox 1POS nieto PL ahora

'Así que tengo muchos nietos ahora'

199 ne'ena so'ota'a Mala'
 ne'ena so- 'ota' -a Mala'
 DEM:prox 1A estar.en.posición LOC San Carlos

'aquí donde estoy en San Carlos.'

200 Nache mashe aýem cincuenta y nueve años
 nache mashe aýem cincuenta y nueve años
 NX ya ISG:PRON 59 años

'Y ya tengo 59 años'

201 nache chettague nagui da sivireguet ca qoyi'itego' pensión
 nache chettague nagui da si- vire -guet ca qo- ý- i'iteg -o' pensión
 NX recién ahora NX 1A llegar.hasta LOC:enfrente CL:aus IMPERS 3SG decir ?? pensión
 y recién ahora llegué a tener la llamada pensión.'

202 Aha

aha

sí

'Sí.'

203 nache nquictavec

nache n- quic

NX 3M cambia, se mueve

-ta

-uec

se'eso

y-

achoxoyec

ASP

DIR:afuera

DEM:dist

3SG

pobreza

'Se está alejando aquella mi pobreza'

204 yachoxoyecyaxac

. [...]

y- achoxoyec -yaxac

3SG pobreza NMZ

'mi pobreza.'

205 Nagui qaq nquictauo

nagui qaq n- quic

ahora NX:coord 3M cambia, se mueve

-ta

-uo

da ico'

qa-

qanpaxat

n-

paxat na

na

'alhua

'Ahora se está acercando, parece que van a cercar la tierra'

206 nache nagui ne'ena 'alhua da ivita

da qampaxat

nache nagui ne'ena 'alhua da i-

vita

da qa-

m-

paxat

NX ahora DEM:prox tierra NX 3A

llegar.hasta

NX IMPERS

3M

cercar

'y ahora que llegaron a cercar esta tierra'

207 nache saqayashinem

nache sa qa- y-

ashinem na

NX NEG IMPERS 3SG

permitir

NX

'entonces no nos dejan [entrar]'

208 saishet da tata'acum

ca

qoml'ec

da ne'ptac

saishet da t-

ata'ac

-dum

ca

qom

-l'ec

da n-

e'ep

NEG NX 3A

ir.hacia

AUM

CL:aus

toba

GENT

NX 3M

cazar

ASP

'los qom no pueden ir para allá lejos para mariscar'

209 nache qomi'olqa

nache qomi' -olqa

NX IPL:PRON DIM.PLpc

'entonces somos nosotros [pocos].'

210 yoyo'oye huo'o da

ihuennataxa

da

que'eca

ico'oxoc

yoyo'oye huo'o da

i-

huennat

-axa

da

que'eca

i-

co'o

por eso EX

CL:vert

IPOS

pensar

NMZ

CL:vert

DEM:aus

IPOS

dar.a.luz

NMZ

'Por eso tengo mi pensamiento acerca de mis hijos.'

211 llaxasa'a sonaqaigui

llaxasa'a s-

ona

-q

ta

-igui

INTERJ IA

estar

PLS

ASP

LOC

'Pero ¡qué le vamos a hacer! ¡estamos acá!'

212 Negue't ca

paxaguenaxac

año

escuela

negue't ca

paxaguen

-axac

a-

ño

escuela

INTERR CL:aus

enseñar

NMZ

F

CL:trid

escuela

'¿Cuál es la enseñanza de la escuela?'

213 yaqto' que'eca

iyalec

qataq

aca'aca

lhua

qome

yaqto' que'eca

I-

yale

-c

qataq

aca'aca

I-

hua

qome

NX:fin DEM:aus

3POS

hijo

MASC

NX:coord

DEM:aus.F

3POS

esposa

entonces,

después

sa iquuat

sa i-

quuat

NEG 3A

tener.hambre

'Que los hijos y sus esposas en el futuro no tengan hambre'

214 cha'aye yachegoxotaigui

da

napaxaguenaxac

cha'aye y-

achegoxo

-ta

-igui

da

n-

apaxaguen

-axac

porque 3SG

extraer

ASP

LOC

CL:vert

3M

enseñar

NMZ

'porque eso pueden sacar de su educación.'

215 Qomi'olqa

qalaxaye

qomi'

qomi' -olqa

qalaxaye

qomi'

IPL:PRON

DIM.PLpc

NX:adversat

IPL:PRON

'Nosotros, nosotros'

216 ayem selamaquhec

ayem s-

elamaquhec

ISG:PRON IA

equivocarse

'yo me puedo equivocar.'

217 qaica ca

ñapaxaguenaxac

qo'ollaxa

so

na'aq

qaica ca

ñ-

apaxaguen

-axac

qo'ollaxa

so

na'aq

EX:NEG CL:aus

1M

enseñar

NMZ

hace.tiempo,

antes

CL:dist

día

'no tenemos nuestro estudio antiguamente'

218 qalaxaye dam ñapaxaguenaxac dam sañaten dam
 qalaxaye da -m ñ- apaxaguen -axac da -m s- añaten da -m
 NX:adversat CL:vert FOC 1M enseñar NMZ CL:vert FOC 1A saber CL:vert FOC
 'eda 'ipiñaxac
 'eda i'ipi -axac
 DEM:vert cazar NMZ

'pero lo que aprendí es mi saber acerca de la cacería.'

219 Sauga yi 'etaxat
 s- a -uga yi 'etaxat
 1A ir LOC:afuera CL:horiz agua

'Voy al agua [ríos, esteros, lagunas]'

220 selaique na n'yaq
 s- elaique na n'yaq
 1A buscar CL:prox pez, pescado

'a buscar peces'

221 ime qataq saigui ye aviaq
 ime qataq s- a -igui ye aviaq
 NX NX:coord 1A ir LOC CL:horiz monte

'y después al monte'

222 qataq 'iñi te'esaxalta'a
 qataq 'iñi te'esaxalta'a
 NX:coord DEM:trid abeja casera (reina)

'y saco miel de abeja.'

223 Qaq sauec so ilo qataq 'iyi tapinec huo'o
 qaq s- a -uec so i- lo qataq 'iyi tapinec huo'o
 NX:coord 1A ir DIR:afuera CL:dist IPOS animal.doméstico NX:coord DEM:hor mulita, tatú EX

'También salgo con mi animal [perro] y encuentro tatú.'

224 choche ivitta'a da sachiguiñi na mañic qataq
 choche vitta -'a da s- achigui -ñi na mañic qataq
 ADV llegar.hasta LOC NX 1A ir.derecho.hasta DIR:abajo CL:prox avestruz, ñandú, suri NX:coord
 na hualliquiaxai sachectac
 na hualliquiaxai s- achec -tac
 CL:prox carpincho 1A comer ASP

'Y llego hasta el ñandú y como carpincho.'

225 lme qata huo'o ye ayeñ qañamaxalec sauga ana
 ime qata huo'o ye ayeñ qa- ñ- amaxa -lec s- a -uga a-
 NX NX:coord EX NX ISG.PRON IMPERS 3A mandar LOC:sobre 1A ir LOC:afuera F

obraje

na obraje

CL:prox trabajo.de.construcción

'Después, si me mandan me voy allá al obraje'

226 so'otaigui da ñi changa'axac
 s- o'o -ta -igui da ñi changa -'yaxac
 1A estar.en.posición ASP LOC CL:vert CL:trid chaga, trabajo temporario NMZ

'hago trabajos temporarios.'

227 Lamaaxa yi huo'o na ñalaqpi qaq nagui nache qalota
 lamaaxa yi huo'o na ñ- ala q -pi qaq nagui nache qalota
 más.aún CL:horiz EX CL:prox 3SG hijo PL NX:coord ahora NX Q:muchos

'Además tengo mis hijos y ahora ya son muchos'

228 na ñalaqpi
 na ñ- ala q -pi
 CL:prox 3SG hijo PL

'mis hijos.'

229 Nache car'acolec
 nache car'ac -ole -c
 NX por.un.rato DIM MASC

'Y dentro de poquito'

230 ego' ayeñ qaitauan qata huo'oi naua ñaronaxanqa
 ego' ayeñ qa- i- tauan qata huo'o -oi na -ua ñ- aronaxan -qa
 parece ISG.PRON IMPERS 3A ayudar NX:coord EX PL CL:prox PLpc 3SG yerno PL

'parece que me ayudan y tengo a mis yernos'

231 nache coou mashe huo'o na iuallipi nagui
 nache coou mashe huo'o na i- ual -pi nagui
 NX INTERJ ya EX CL:prox IPOS nieto PL ahora

'entonces ¡qué cosa! ya tendré a mis nietos.'

232 Chaqrata da ñitonaxacolec 'ego' saatecot ñi ita'a
 chaqrata da ñi- tonaxac -ole -c 'ego' s- aatec -ot ñi i- ta'a
 únicamente NX IPOS.INAL gozo DIM MASC parece 1A ?dar LOC:debajo CL:trid IPOS padre

'Únicamente parece que mi gocito dará a mi Padre'

233 nam aŷem ʔami'
 na -m aŷem ʔ- am -i'
 CL:prox FOC 1SG.PRON 3SG dar LOC

'que me dio'

234 ñaachaalataxalec ica'alaxa
 ñ- aachaalataxac -ole -c i- ca'alaxa
 1POS.INAL vida DIM MASC 1POS vida

'mi vidita, mi vida.'

235 Nache tachiguiña
 nache t- achigui -ñ -a
 NX 3A ir.derecho.hasta DIR.abajo LOC

'Aquí termino.'

Construcciones en disputa de la identidad *qom*. La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación

Lorena Cardin*

Introducción

En diciembre del año 2011, la Corte Suprema de Justicia de la Nación argentina (CSJN) resolvió convocar a una Audiencia pública con el objeto de adoptar medidas conducentes para superar la conflictiva situación que afectaba y afecta a la comunidad *qom* *Potae Napocna Navogoh* —conocida como La Primavera— de la provincia de Formosa, en el Chaco argentino. El proceso que condujo a dicha situación fue el siguiente. En julio del 2010 una cantidad importante de miembros de la comunidad encabezados por el líder Félix Díaz cortó una ruta nacional durante cuatro meses para impedir el avance de la construcción de una sede de la Universidad de Formosa (UNAF) en su territorio tradicional³⁶⁸. Como respuesta a dicha medida de fuerza el 23 de noviembre del 2010 la policía provincial reprimió violentamente a la comunidad, asesinó al *qom* Roberto López, golpeó y detuvo a unas veinte personas —principalmente ancianos, ancianas y niños— e incendió las pertenencias y viviendas de quienes estaban manifestándose.

Dado que la agresión hacia la comunidad continuó luego de la represión, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) dictó una medida cautelar interna-

* Becaria doctoral y docente de la UBA.

³⁶⁸ En un trabajo anterior, he analizado tanto el proceso de despojo territorial como el proceso político que encabeza esta comunidad por la restitución de su territorio tradicional (CARDIN enviado).

cional mediante la cual exigió al Estado argentino adoptar las medidas necesarias para garantizar la vida e integridad física de los miembros de la comunidad contra posibles amenazas, hostigamientos o agresiones por parte de la policía provincial u otros agentes estatales. Asimismo, requirió la implementación de las medidas necesarias para el retorno seguro de Félix Díaz y de su familia a la comunidad.

Frente a este escenario de conflictividad, la CSJN decidió llamar a una Audiencia pública. A la misma, que se celebró el 7 de marzo del 2012, fueron convocados Félix Díaz como parte actora por el reclamo territorial; su patrocinante, el Defensor Público ante la Corte; el poder ejecutivo de la provincia de Formosa; el presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y el rector de la UNAF. El Tribunal Superior aceptó la solicitud de Cristino Sanabria, presidente de la asociación civil La Primavera³⁶⁹, para participar de la Audiencia pública. También admitió bajo la figura de *amicus curiae* la participación del Centro de Estudios Sociales y Legales (CELS), una organización no gubernamental dedicada a la promoción y protección de los derechos humanos en la Argentina.

En este trabajo, nos interesa analizar las trayectorias personales y los procesos en los que han intervenido ambos líderes *qom* para comprender las divergencias de sus discursos en temas tales como territorio, identidad, cosmovisión, estrategias políticas y demandas.

Presentación del caso

Comenzaré describiendo la exposición que realizaron ambos líderes. Mi análisis se basa en los apuntes que tomé durante la Audiencia, así como en la revisión de imágenes fotográficas, de grabaciones filmicas y de la transcripción taquigráfica oficial. Asimismo, cabe mencionar que trabajé junto a los miembros de esta comunidad desde el año 2001. Con el objeto de considerar la mayor cantidad de registros, tendré en cuenta no sólo los discursos de ambos protagonistas, sino también otros medios expresivos de la performance personal de cada uno, a fin de interpretar sus valoraciones, posicionamientos y estrategias desplegadas.

El secretario del Tribunal Superior concedió la palabra a ambos líderes al final de la Audiencia, luego de que los otros expositores presentaran sus informes. En primer lugar se convocó a Félix Díaz quien expuso durante nueve minutos con cuarenta y cinco segundos y, a continuación, habló Cristino Sanabria durante trece minutos con cuarenta y cinco segundos.

Díaz vistió una remera blanca, con escote redondo y con mangas cortas, por fuera del pantalón. Dicha remera tenía impresa la leyenda "orgullo *qom*". Asimismo, lució

³⁶⁹ Las comunidades indígenas en Formosa debieron constituirse en asociaciones civiles para recibir los títulos comunitarios por parte del Gobierno provincial a partir de 1985, lo que al día de hoy contradice el marco regulatorio nacional de reconocimiento de sus personerías jurídicas.

en su cuello un colgante con un colmillo de jabalí, proveniente de una comunidad del Amazonas, y la bandera *wiphala*³⁷⁰. En su frente llevaba una vincha tejida a mano, de la cual colgaban hebras de lana con pequeñas plumas y pompones de colores. Por debajo de la vincha —que se la había obsequiado un chamán de un Pueblo indígena de Perú— destacaba su larga y canosa cabellera. Durante su exposición, Félix Díaz mantuvo una gestualidad mínima y su emisión vocal fue leve e invariante (Foto 1).



Foto 1. Félix Díaz en Audiencia pública
(Fuente: Centro de Información Judicial)

Díaz comenzó agradeciendo al Tribunal en *qom l'aqtaqa* ('lengua *qom*') la oportunidad de que la voz de sus "ancestros" pudiera ser oída. Más adelante volvió a mencionar en su exposición algunas frases en su lengua, como *qadñi'ipiaca* ('nuestro lugar de marisca'), *qadlta'api* ('nuestros padres'), *qadlate'epi* ('nuestras madres'), argumentando que el empleo del sustantivo posesivo en primera persona plural ('nuestro', *qad-*) remite a la dimensión colectiva, no individualista, de la cultura *qom*. A modo de ilustración, mencionó una anécdota en la cual una anciana había realizado un aporte de dinero a un líder dado que él estaba "luchando por nuestros hijos", si bien ella no tenía hijos propios. En el mismo sentido, empleó principalmente el pronombre de la primera persona plural, "nosotros", aclarando que se refería a "los indígenas", a "los Pueblos indígenas".

En relación a la legitimación de su autoridad, Díaz subrayó que la comunidad lo había elegido como "representante natural". Resaltó que dicho mandato provenía de sus "ancestros", de la "conciencia indígena" y no del Gobierno de la provincia que "usa la asociación civil como una figura legal que representa al Pueblo *qom*". En ese sentido,

³⁷⁰ La bandera *wiphala*, que es de origen *aimara*, se ha constituido en emblema del movimiento indígena en varios países de América del Sur.

Díaz fue muy crítico con la intervención de los funcionarios, nacionales y provinciales y acusó a los Estados de generar los conflictos que existen. Tanto los discursos y las leyes que sancionan como las acciones que los funcionarios realizan fueron considerados por Díaz como métodos políticos para acallar la voz indígena. Acusó a la provincia de Formosa por haberles quitado parte de sus tierras compensándolos con otras que, sin embargo, el Parque Nacional considera propias: "La provincia nos quita una parte de nuestra tierra y nos entrega una parte que no es de la provincia, es del Estado nacional. Y el Estado nacional nunca ha dicho nada, hasta que murió un hermano por causa del reclamo territorial". Contrapuso la "negación de los Estados" a la acción de las ONG que, como el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), capacitan a los Pueblos indígenas enseñando la normativa indigenista.

En cuanto al tema central del reclamo de la comunidad, el territorio, Díaz hizo explícita su noción del territorio. Empleando indistintamente los términos "tierra" y "territorio" se centró en dos aspectos interrelacionados. Por un lado, aludiendo a una dimensión fenomenológica, sostuvo que no se sienten dueños de la tierra pues "la tierra [...] es parte de nuestra existencia. Los recursos que existen ahí no son nuestros. Convivimos con ella". De allí la referencia a que no se debe "negociar" ni "comercializar" la tierra en tanto que no la consideran una mercancía. El segundo aspecto que mencionó se vincula con la dimensión ontológica del territorio. Al referirse a la Laguna Blanca, apropiada por el Parque Nacional en 1951, el líder resaltó el carácter "sagrado" de la misma. Concluyó que el despojo territorial por parte de la sociedad no-indígena obstaculizó el desarrollo de su "forma cultural", de su "relación espiritual con la naturaleza". Hizo referencia, a su vez, a que en la actualidad los *qom* deben solicitar permiso al Parque para ir a pescar y legitimó su reclamo territorial en la ocupación tradicional. No obstante, su reclamo no se circunscribió sólo a la restitución territorial, sino también al goce de todos los derechos que posee el resto de la sociedad: "Queremos tener también el desarrollo que nos corresponde, porque hace años que estamos siendo silenciados". Concluyó su presentación demandando un diálogo "sincero y humano" con ambos Estados ante los "garantes" (ONG de derechos humanos y organismos estatales con autonomía funcional) que vienen acompañando a la comunidad. Sostuvo, finalmente, que los *qom* no han logrado aún acceso a la justicia.

Por su parte, Sanabria (Foto 2) vistió una camisa abotonada celeste con cuello y mangas largas por debajo del pantalón del cual destacaba un sobrio cinturón de cuero. Su cabello lucía muy corto y rapado en sus extremos; su aspecto en general era prolijo y formal. En su mano izquierda sostuvo durante toda su exposición una fotografía en la que aparecía él junto a su padre anciano, ambos vestidos con traje.

A diferencia de Díaz, Cristino Sanabria desarrolló gran cantidad de movimientos para ilustrar sus palabras, sobre todo con su brazo derecho. Asimismo, al elevar una plegaria cristiana mantuvo su brazo levantado y sus ojos cerrados. Sus emisiones vocales presentaron intensidad y un abundante uso de entonaciones enfáticas.



Foto 2. Cristino Sanabria en la Audiencia pública
(Fuente: Centro de Información Judicial)

Sanabria agradeció en *qom* *l'aqtaqa* la posibilidad de participar en la Audiencia y pidió disculpas por no manejar con precisión el castellano. A lo largo de su discurso empleó el término "aborigen"³⁷¹ e hizo uso reiterado del posesivo de la primera persona singular: "mi gente", "mi comunidad", "mi sueño", "mi padre", "mi abuelo". En diversos momentos se refirió a Trifón y a Fernando Sanabria, su abuelo y su padre respectivamente. El primero se constituyó en el jefe principal de las bandas que hacia 1930 se asentaron en la zona de la actual comunidad. Su crecimiento como líder estuvo relacionado con el vínculo que mantuvo con un misionero inglés, John Church, quien instaló una misión evangélica en el lugar³⁷². El actual cacique Fernando, al morir su padre, heredó el cargo. Cristino manifestó que consideraba una falta de respeto que Díaz luciera una vincha, en tanto símbolo de poder, dado que el cacique aún se encontraba vivo. En dicho momento señaló la foto de su padre.

Se presentó a sí mismo como presidente de la asociación civil La Primavera, figura legal a nivel provincial. Destacó que en 1940 su abuelo había obtenido un decreto nacional por el cual se reconoció a su gente cinco mil hectáreas y que en 1985 el Gobierno provincial había entregado el título comunitario a su padre.

En cuanto a la disputa territorial, Sanabria no objetó la presencia de la familia criolla Celia que ocupa parte de su territorio. Por el contrario, propuso respetar el acuerdo alcanzado en 1981 con los funcionarios provinciales y con los criollos,³⁷³ por el cual se

³⁷¹ La categoría social *aborigen* es empleada en la provincia de Formosa tanto por los indígenas como por los no-indígenas.

³⁷² Sobre el sentido de las bandas chaqueñas, cf. la Introducción de este libro. Sobre la figura del misionero Church, cf. CARDIN (2008), CERIANI CERNADAS (2008a), WRIGHT (2008), CITRO (2009) y CERIANI CERNADAS en esta compilación.

³⁷³ Se empleará indistintamente los términos *criollo* y *blanco* para hacer referencia a no-indígena.

intercambiaron esas tierras ocupadas por otras. Sanabria realizó abundantes referencias a las instituciones oficiales: decreto nacional, título comunitario provincial, Ley provincial n° 426³⁷⁴, mojones, asociación civil, acuerdo con autoridades y criollos.

Comenzó y concluyó su informe elevando una oración cristiana para solicitar la bendición para la Audiencia, los magistrados, los funcionarios y los abogados. También pidió el perdón de Dios para Félix Díaz. En reiteradas oportunidades se refirió a los valores del bien, del mal, de la verdad y de la mentira. Evocó al libro de San Juan (capítulo 8, versículo 32) que dice "la verdad os hará libres" y acusó a Díaz de "sembrar el mal". Explicó a los ministros de la Corte que el 90% de los miembros de la comunidad son creyentes evangélicos y agradeció a Dios por posibilitar que los niños *qom* asistan a todos los niveles educativos, incluso a la Universidad. Luego, pidió por el progreso de ellos: "Yo pido siempre a Dios que ese nieto que viene atrás de mí salga mejor que yo, que sea mejor".

Sanabria explicó que su "sueño" personal consistía en que las generaciones futuras pudieran estudiar y ser profesionales. Aclaró que, por el contrario, consideraba a las actividades de subsistencia como un retroceso en función de su idea de progreso: "Si vamos a hablar de pesca, vamos a retroceder, vamos a hablar del año cuarenta". Además afirmó que ya nadie iba a la laguna a pescar. Describió la situación socioeconómica de la comunidad como próspera, "la vida digna, mejor vivir". Según su informe, en la comunidad hay trabajo y las instituciones educativas y sanitarias funcionan correctamente. Sostuvo que hay viviendas de cemento y ladrillo, pensiones y jubilaciones, obra social y programas sociales mediante los cuales los *qom* reciben cajas con alimentos envasados. Nuevamente agradeció a "Dios [que] tocó el corazón del funcionario".

También explicó que la comunidad nunca había sido maltratada y que, por el contrario, había mantenido buenas relaciones internas y con sus vecinos criollos hasta que apareció Félix Díaz³⁷⁵. Según su parecer, la desarmonía no sólo era producto del accionar de Díaz, sino también de la presencia de "gente extraña" que se acercaba y generaba miedo entre los miembros de la comunidad. Finalmente, Sanabria criticó, una vez más, la acción política de Díaz por manifestarse y cortar rutas, y contrapuso dicho proceder con su propia actividad como presidente de la asociación civil, la cual consistía en realizar trámites y gestionar proyectos para la comunidad.

Lejos de intentar descubrir cuál de las dos exposiciones resulta más representativa de una supuesta forma de ser *qom*, fundamentaremos nuestro análisis en una lectura dinámica de la cultura. Si bien a partir de la conquista europea de América se han producido los cambios más profundos, siempre hubo cambio social ya sea por la propia dinámica dentro del grupo como por la interacción con otros grupos étnicos. Como resultado del inter-juego con otras corrientes histórico-culturales se pueden apreciar, en

³⁷⁴ Ley Integral del Aborigen n° 426 sancionada en 1984.

³⁷⁵ Durante su participación, mencionó a Díaz en varias ocasiones: "Pero cuando el hermano Félix Díaz sembró esa maldad, entonces la gente se divide ahora".

los diversos momentos de la historia de todo colectivo social, tanto la presencia actualizada de elementos culturales tradicionales como la emergencia de elementos novedosos, elaborados, impuestos a, y/o apropiados por, los propios indígenas. En este sentido, seguimos la perspectiva de Silvia Citro (2009) en relación a los *qom*, quien retoma las teorizaciones de Fredrik Barth (1989) y de Ulf Hannerz (1996) sobre la interacción de diversas corrientes culturales. A modo de ejemplo, basta reflexionar sobre los efectos que han producido la escolarización, la evangelización así como el acceso a los medios masivos de comunicación como la radio y la televisión.

A su vez, la incorporación de los grupos cazadores-recolectores dentro de las relaciones capitalistas y estatales implicó profundos cambios y en consecuencia la actualización de valores y prácticas, por ejemplo en las relaciones recíprocas (Cordeu 1967; Gordillo 2006; Cardin 2008).

Es preciso tener presente, tal como sugería Fernando Santos Granero a los antropólogos amazonistas al procurar desanimar su búsqueda de autenticidad, que las culturas han sido "retocadas, repintadas y mercantilizadas" (1996: 33) desde los primeros contactos con la sociedad no-indígena. En este sentido, la obra *Etnicidad S.A.* de John y Jean Comaroff (2011) ilustra el proceso de profundización de la transformación en mercancías de los productos y prácticas culturales indígenas.

Ahora bien, en el proceso dinámico de construcción cultural de la aboriginalidad (Beckett 1988) los indígenas interactúan con otros actores —Estados, medios de comunicación, profesionales, entre otros— que intentan imponer su versión de aboriginalidad. En ese proceso de co-construcción no todos los actores, por cierto, poseen igual fuerza de marcación. Cuanto más exitoso resulta un actor en imponer y naturalizar su criterio de alteridad, más efectivo resulta frente a los criterios de los otros actores (Alonso 1994). De modo que quien logra imponer su criterio puede llegar a moldear tanto las demandas como los sentidos de pertenencia de los otros (Balibar 1991).

Para analizar la compleja articulación entre los constreñimientos estructurales y la agencia de los sujetos, tomaremos la metáfora cartográfica de Lawrence Grossberg (1992, 1996) que refiere a la capacidad hegemónica de habilitar ciertos espacios, sociales y geográficos, por los cuales los sujetos se desplazan en el marco de una *movilidad estructurada*.

Si bien los Estados poseen una capacidad desigual para imponer su versión sobre la aboriginalidad, las experiencias afectivas, las trayectorias personales así como las prácticas de los sujetos pueden incidir sobre dichas marcaciones. El análisis de las trayectorias de aboriginalidad permite comprender, por ejemplo, cómo actúa la dimensión afectiva y personal de los sujetos en la prosecución de sus objetivos (Briones 2002, 2007; Ramos, Ana 2005; Rodríguez 2010). En nuestro análisis, consideraremos tanto los procesos de marcación como las trayectorias personales de ambos líderes *qom*.

Para comprender los procesos involucrados en el presente caso, adherimos a la propuesta de Bruce Albert acerca de la necesidad de analizar las estrategias iden-

titarias y territoriales indígenas dentro de "la coyuntura política global que ha suscitado su nacimiento, establecido sus posibilidades y definido su marco de acción" (2004: 227). Siguiendo dicha propuesta, presentaremos de forma sintética el desarrollo de la relación del Estado nacional y provincial con los Pueblos indígenas. Las características y diferencias entre los procesos ocurridos en dichos ámbitos iluminarán el análisis de las presencias contrapuestas de Díaz y Sanabria ante la CSN. Para ello, identificaremos cuatro de los actores involucrados: los Pueblos indígenas, el Estado nacional, el Estado provincial y las organizaciones que cooperan con la comunidad.

Desarrollo histórico del vínculo entre los Estados nacionales y los Pueblos indígenas

La antropóloga Claudia Briones (1998: 214) sintetiza los dos modelos de incorporación de Pueblos indígenas planteados por los nacientes Estados nacionales: mientras un modelo apuntó a civilizarlos a través de estrategias de radicación particulares, el otro se orientó a su *invisibilización* a través de políticas de homogeneización. El tenaz objetivo del Estado argentino por eliminar y/o asimilar a la población indígena constituyó una distinción particular en relación al resto de los Estados emergentes. Si bien durante la época revolucionaria se habían escuchado ciertos discursos sobre la necesidad de estrechar vínculos con los nativos, en el siglo XIX imperaron las ideas de conversión y civilización. Particularmente, la generación del 80 se basó en la homogeneización tanto del territorio como de su población. Paralelamente al inicio del avance sobre Pampa y Patagonia, en 1879 se realizaron diversas campañas militares para internarse en el territorio de las actuales provincias de Chaco y Formosa.

Además de centrarse en la conquista militar y en la expansión de la línea de fortines, la política nacional hacia los indígenas chaqueños se complementó con la distribución de tierras fiscales entre los colonos, la implementación de reservas y misiones y la apropiación de la fuerza de trabajo indígena (Carrasco y Briones 1996; Trinchero 2000). Desde los tiempos de la colonización hispánica, los indígenas de la región chaqueña han servido de fuente de mano de obra. Como sostiene Héctor Trinchero, en el siglo XIX el proceso de valorización del territorio se basó en la explotación de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo. En síntesis, si bien el esfuerzo por invisibilizar a la población indígena se prolongó por décadas, no logró erradicarla ni del territorio ni de los imaginarios nacionales, constituyéndose en una "presencia ausente" (Gordillo y Hirsch 2010: 15). Incluso las pretensiones oficiales por negar la presencia indígena entraban en contradicción con sus políticas indigenistas desplegadas en el marco de la integración de la población indígena a las economías regionales.

Los esfuerzos por asimilar o desaparecer a los Pueblos indígenas se enfrentaron, sin lugar a dudas, con la resistencia indígena que se manifestó de modo diferente

según las particularidades de las estrategias oficiales de cada región y según las características de los Pueblos indígenas. Cabe destacar, a modo de ejemplo, el movimiento milenarista de los *qom* y *mocoví* de la reducción estatal Napalpí en la actual provincia de Chaco, llevado a cabo en 1924 como respuesta a las presiones y restricciones que se les quisieron imponer. Dicho movimiento desembocó en una feroz represión policial, provocando la muerte de cientos de indígenas (Cordeu y Siffredi 1971; Miller 1979; Trinchero 2009; Salamanca 2010).

A partir de 1940, tal como lo señalan Morita Carrasco y Briones (1996), la política indigenista oficial se orientó hacia una nueva etapa caracterizada por el pasaje de un modelo asimilacionista a otro integracionista a la vida general de la Nación. A través de una actitud paternalista del Estado, comenzó una etapa de proclamaciones y medidas orientadas hacia los Pueblos indígenas. Entre las medidas más significativas, se encuentran el otorgamiento de la propiedad de tierras fiscales, la instalación de colonias-granjas de adaptación y educación y el incremento de los derechos sociales, ciudadanos y políticos. Ambas presidencias de Juan Domingo Perón (1946-1955) constituyeron un cambio significativo en la política nacional en relación con la población indígena y es por ello que muchos hombres y mujeres indígenas se autoadscriben como peronistas³⁷⁶. Asimismo comenzaba a surgir un activismo indígena que ejercía presión para convertir a los indígenas en ciudadanos y obtener el reconocimiento de sus territorios. Es el caso del Malón de la Paz protagonizado en 1946 por los *kolla* de la Puna jujeña quienes llevaron adelante una caminata desde la puna hacia Buenos Aires con el objetivo de obtener los títulos de sus tierras (Tesler 1989). Si bien el presidente Perón no atendió su reclamo, dicha gesta se constituyó en un emblema de las futuras manifestaciones políticas indígenas en el país.

El modelo integracionista tuvo su mayor relevancia en la década del 60 con los Gobiernos de tendencia desarrollistas que elaboraron, como medida destacable, el primer censo nacional sobre población indígena. El activismo político de izquierda así como el peronista que surgió a partir del golpe militar de 1966 promovió la organización indígena y, como consecuencia de esto, hacia 1970 comenzaron a crearse diversas estructuras *supra* locales (Comisiones, Federaciones y Parlamentos Indígenas) que, en muchos casos, estuvieron apoyados por la Iglesia Católica vinculada a la Teología de la Liberación³⁷⁷. Hacia 1975 se formó en Buenos Aires la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) (Serbín 1981). No fue sino hasta la recuperación de la democracia en 1983 que la amplia mayoría de las fuerzas políticas del país, incluida la indígena, volvió a manifestarse públicamente. Durante la década del 80, el activismo indígena acompañado por organizaciones indigenistas aliadas demandó la sanción de un marco jurídico que contemplara el respeto de los derechos indígenas y la creación de un instituto indigenista. En 1989,

³⁷⁶ Sobre la adscripción *qom* al peronismo, cf. CERIAMI CERNADAS (2008a) y CITRO (2009).

³⁷⁷ La Teología de la Liberación es una corriente teológica que nació en el seno de la Iglesia católica en Latinoamérica a fines de la década del 60 tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín (1968). Desde su comienzo, se mostró preocupada por la injusticia social y la pobreza.

efectivamente, se logró que el Congreso Nacional reglamentara la Ley nacional 23.032 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Indígenas que, además de comenzar a avanzar en el terreno de los derechos indígenas, creó el INAI. Otros logros fundamentales del activismo indígena e indigenista a nivel nacional fueron la aprobación por parte del Congreso Nacional del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oit), si bien su ratificación se produjo recién en el año 2000, y la inclusión del artículo 75, inciso 17 (en el cual entre otros reconocimientos y garantías se destaca la preexistencia de los Pueblos indígenas) en la Constitución Nacional del 1994. A fin de hacer efectiva la implementación de ese artículo, en 1997 se produjo un debate nacional en el Foro Nacional del Programa de Participación de Pueblos indígenas (ppi). Este debate fue promovido por ENDEPA y financiado por la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación. Según Carrasco (2002), dicho debate infundió un sentido de unidad *supra* local entre los participantes indígenas y facilitó la construcción de un movimiento pan-indígena inédito en el país.

Si bien la relación entre el Estado argentino y los Pueblos indígenas ha tenido su sello propio, dicha relación se ha enmarcado dentro del desarrollo de la relación del conjunto de los Estados latinoamericanos con los mismos. En la década del 80, en América Latina y el Caribe se produjeron varias reformas constitucionales que han reconocido naciones multiculturales y muchos de los Estados firmaron tratados internacionales que los comprometían a actualizar sus normativas internas para que fueran respetados los derechos indígenas. El significativo avance en materia de derechos humanos indígenas en los últimos años ha sido forjado no sólo por la ratificación del Convenio 169 de la oit y por las reformas constitucionales de los Estados, sino también por los informes y recomendaciones de la CIDH, la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (corte idh) y por la aprobación de la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos indígenas en el 2007. Entre los principios y derechos reconocidos en los instrumentos internacionales, se destacan la libre determinación como Pueblos, el derecho al territorio tradicional que ocupan o han ocupado y el derecho a participar, a ser consultados y a obtener su consentimiento previo, libre e informado en todas las cuestiones que les competen.

El nuevo marco normativo indigenista internacional se alejó de las políticas asimilacionistas e integracionistas. En cambio, estableció un modelo de control indígena de sus instituciones y formas de vida dejando atrás el modelo de tutela indigenista basado en la ideología colonial. No obstante, en la práctica se produce una brecha de implementación entre esta normativa y su efectiva implementación, sobre todo en relación con el desarrollo de actividades extractivas en territorios indígenas (Yrigoyen Fajardo 2008). Tal como sostiene Alexandre Surrallés (2009b), surge en la actualidad una paradoja entre el desarrollo de los estándares internacionales y nacionales en materia de derechos indígenas y la profundización de los modelos extractivos de los Estados. Por un lado, éstos defienden su derecho a la explotación de los recursos naturales a favor del interés público y, por el otro, los indígenas exigen el respeto a su derecho a informarse, participar y dar su

consentimiento en relación a toda gestión que involucre los "bienes comunes naturales" que se encuentran en sus territorios (Ramírez 2012: 8). Dicho dilema se expresa con particular fuerza entre el constitucionalismo progresista de Ecuador y Bolivia y el modelo económico desarrollado por ambos Estados basado en la explotación de los recursos naturales en territorio indígena (*ibid.*: 8).

En relación al vínculo entre los Estados y los Pueblos indígenas, nos interesa hacer una mención sobre los cambios en la esfera de la acción política y del liderazgo indígena a partir de la conquista europea. En su intento de dar cuenta de los "aderezos europeos", Santos Granero (1996: 7) analizó los cambios sociales que se produjeron en los Pueblos indígenas amazónicos. Según el autor, el impacto de la primera ola de cambios (época colonial) produjo la pérdida de la autonomía política y el inicio de un proceso de cooptación de líderes. En la segunda ola (la expansión capitalista), a partir de la demanda de mano de obra indígena se acentuó la cooptación de líderes por parte de grandes patrones, resultando profundamente impactados los sistemas neo-tradicionales de autoridad y liderazgo. La década del 60 se caracterizó por el surgimiento de nuevas organizaciones políticas de alcance *supra* local, mientras que en la década del 70 dichas organizaciones comenzaron a agruparse en organizaciones confederativas de carácter *supra* étnico de nivel nacional (éste es el caso de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana que aún continúa activa). Finalmente, durante la tercera ola de cambios (proceso de globalización), las organizaciones indígenas que en sus comienzos dependían de su vínculo con los misioneros cristianos, funcionarios estatales o profesionales comprometidos, entablaron relaciones directas con ong de los países desarrollados. Tal como expresa Santos Granero, a partir de esta época los líderes indígenas comenzaron a asistir a Foros internacionales y a aparecer en los medios masivos de comunicación. El autor denomina a este fenómeno "internacionalización de la política indígena" (*ibid.*: 28).

A partir de la década del 90, se produjo en toda América Latina un proceso de emergencia indígena. Cabe destacar dentro de las movilizaciones emblemáticas en el escenario internacional el levantamiento indígena de Ecuador (1990) y el alzamiento del Ejército Zapatista en México (1994). En Argentina, fueron significativas la lucha que sostuvo el Pueblo *mapuche* en Pulmarí (Neuquén) por la recuperación de tierras ocupadas por una empresa estatal (1996) (Carrasco y Briones 1996; Briones y Carrasco 2000) y, en el mismo año, tanto la toma de un puente internacional entre Misión La Paz (Argentina) y Pozo Hondo (Paraguay) como las demandas ante la cidh para frenar la destrucción del ambiente local por parte de indígenas *wichí* de la Asociación de Comunidades Aborígenes *Lhaka Honhat* (Carrasco y Briones 1996; Trinchero 2000; Gordillo y Leguizamón 2002; Carrasco 2009).

Entre los cambios que ocurrieron durante esta época en el mundo indígena latinoamericano, Jean Jackson y Kay Warren (2005) destacan las transformaciones discursivas. Los autores sostienen que las políticas indígenas por el reconocimiento de su identidad han resultado exitosas cuando apelaron tanto a una estrategia general de recupera-

ción y revitalización cultural e histórica como a una significativa cuota de performatividad de las diferencias. Los *kayapo* se convirtieron en un caso ejemplar por haber objetivado su cultura y ritualizado prácticas culturales frente a la sociedad mayor. En la medida en que la identidad indígena se ha convertido en una herramienta política estratégica ellos han logrado convencer a funcionarios, jueces y a proveedores de fondos sobre la legitimidad de sus reclamos (Jackson y Warren *ibid.*). Por su parte, Albert (2004) considera que los procesos de reconstrucción y recomposición identitaria y territorial dependen tanto de los repertorios de legitimación impuestos por los Estados, de los propios recursos político-simbólicos de los Pueblos indígenas, como de la apropiación del universo ideológico y de las importaciones discursivas que éstos han realizado. Al discurso indígena que surge como producto de dicha articulación lo denomina "hibridación discursiva" (*ibid.*: 227).

Interesa resaltar que el rol protagonizado por las ONG indigenistas ha sido fundamental en las transformaciones desarrolladas en las últimas décadas por los Estados, por los organismos internacionales de derechos humanos y por los Pueblos indígenas. Los líderes nativos han incorporado elementos ideológicos, discursivos y materiales de sus aliados y las alianzas que crearon se constituyeron en herramientas políticas significativas para la disputa con los Estados y con el resto de los representantes de la sociedad envolvente. No obstante, la literatura etnográfica ha señalado desde hace tiempo tanto la proyección de utopías occidentales sobre los indígenas por parte del movimiento ambientalista internacional, como el vínculo clientelar que se establece, en ocasiones, entre los Pueblos indígenas y las ONG (Conklin y Graham 1997; Tilley 2002; Jackson y Warren 2005). Al respecto, Alcida Ramos (1994) ha reflexionado acerca de la construcción *hiperreal* que realizan algunas ONG de la imagen del indígena en consonancia con las agencias internacionales proveedoras de fondos. Por su parte, José Bengoa (2007) reconoce en la construcción del nuevo discurso de las identidades étnicas componentes utópicos que generan empatía cultural en sectores de la población. Por ejemplo, el autor sostiene que los elementos animistas de la ontología de diversos Pueblos indígenas han otorgado un sentido personal y místico a la defensa del medio ambiente (Bengoa *ibid.*). Otro fenómeno analizado por Bengoa que se desarrolló en el escenario indígena de América Latina a partir de la emergencia indígena es el *panindigenismo* (*ibid.*). Este lenguaje nuevo y común ha surgido en el contexto de la globalización, en el cual la información y los propios sujetos circulan con facilidad gracias a las alianzas estratégicas que sostienen con las ONG. Dicha lengua franca se ha conformado de elementos tradicionales de cada Pueblo y de conceptos provenientes, por ejemplo, del mundo jurídico, del administrativo y del ambientalista. Finalmente, cabe resaltar que dentro de los conocimientos adquiridos por los Pueblos indígenas se destaca el detallado conocimiento que poseen de la normativa indigenista internacional.

Desarrollo histórico del vínculo entre el Estado formoseño y los Pueblos indígenas de la provincia

Formosa se conformó, primero, como un Territorio Nacional y, a partir de 1955, se constituyó en provincia (Prieto 1990). Fue considerada una zona marginal de poco interés para las hegemonías colonial y nacional. La ocupación militar del territorio indígena para ser incorporado al dominio del Estado nacional se llevó a cabo en el período 1879-1917. Como hemos mencionado, la política nacional hacia los indígenas de la región chaqueña, se complementó con la distribución de tierras fiscales entre los colonos, la implementación de reservas y misiones y la apropiación de la fuerza de trabajo indígena. Los religiosos cristianos tuvieron, en efecto, un rol activo desde la conquista en su intento por convertir a los indígenas en "personas civilizadas", creyentes y susceptibles de convertirse en mano de obra trabajadora. Un ilustrativo ejemplo lo constituyeron las misiones franciscanas de comienzos de siglo XX que, con dedicación, enseñaron a los nativos labores rurales tales como la agricultura, la ganadería, la carpintería y la herrería (Prieto 1990; Wright 2008).

Hacia 1930 se produjo en el Chaco argentino el arribo de misioneros de iglesias evangélicas (Reyburn 1954; Loewen *et al.* 1997 [1965]; Miller 1979; Cordeu y Siffredi 1971; Ceriani Cernadas y Citro 2005; Wright 2008; Ceriani Cernadas 2008a; Citro 2009). Como hemos referido, los orígenes de la actual comunidad *Potae Napocna Navogoh* se asocian con la llegada del misionero de la Iglesia Emmanuel, John Church. El cacique Trifón Sanabria convocó al misionero para que edificara la misión a orillas de la Laguna Blanca. Años más tarde, supuestamente aconsejado por Church, el cacique viajó a Buenos Aires para solicitar el reconocimiento de las tierras que ocupaban (Wright 2008; Ceriani Cernadas 2008a; Cardin 2008; Citro 2009). En la década del 40, bajo el modelo integracionista, la comunidad recibió el decreto nacional y herramientas para trabajar la tierra.

Durante la década del 70, diversos religiosos y organizaciones de acción comunitaria vinculados a las iglesias católicas comenzaron a trabajar junto a algunos líderes indígenas con el fin de impulsar la actualización de la normativa indigenista y el desarrollo de proyectos productivos. Ya en la década del 80 dichos esfuerzos individuales se nuclearon cuando se conformó el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) y ENDEPA. La alianza de los Pueblos indígenas que habitaban la provincia de Formosa con estas ONG promovió la sanción de la primera ley indigenista del país, la Ley Integral del Aborigen n° 426/84 (Carrasco 2002). Si bien la sanción de la ley constituyó un triunfo para los Pueblos indígenas es necesario reconocer, por un lado, que la mayoría de los derechos allí consagrados no han sido respetados por el Estado provincial y, por otro, que la maquinaria indigenista instaurada a partir de 1983 activó las relaciones clientelares que, a partir de ese momento y hasta la actualidad, se desarrollaron entre el Estado provincial y la mayoría de los *dirigentes políticos*³⁷⁸ indígenas. A modo de ejemplo del particular estilo de construcción de hegemonía

³⁷⁸ Las categorías sociales *dirigente político* y *político* hacen referencia a los *qom* que han adquirido los

y alteridad provincial y de las limitaciones de la ley, cabe mencionar que el ente provincial indigenista creado a través de la Ley n° 426, el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), siempre ha sido presidido por un no-indígena elegido por el Gobernador de la provincia.

A través de esta ley, el Estado provincial reconoció la existencia de las comunidades indígenas, dispuso otorgarles personería jurídica y transferirles tierras. Sin embargo, para su concreción las comunidades debieron conformarse en asociaciones civiles y cumplir con tediosos trámites administrativos (elaborar estatutos, completar planillas, entregar informes de revisores de cuentas y llevar balances contables). En los estatutos sociales elaborados por el Estado provincial, se establecieron los mecanismos de convocatoria de asambleas ordinarias y extraordinarias, así como su periodicidad y requisitos para la obtención de *quorum*. De esta manera, los indígenas fueron considerados por el Estado provincial como socios de una organización ajena a sus costumbres y por ello muchas comunidades dejaron de cumplir con los trámites administrativos exigidos. Dentro del proceso anteriormente descrito, en 1985 la provincia creó la asociación civil Comunidad Aborígen La Primavera, cuyo presidente fue Fernando Sanabria —el hijo de Trifón Sanabria— y en 1986 transfirió a dicha asociación el título de una porción de su territorio tradicional. Elmer Miller (2008) da cuenta de cómo se ha debilitado el mecanismo de obtención de consenso del liderazgo tradicional *gom* a partir de las intervenciones de las agencias gubernamentales y religiosas en la elección de las autoridades *gom*. Desarrollaremos este punto más adelante.

La principal característica de la hegemonía formoseña instaurada a partir de la recuperación de la democracia ha sido su amplia capacidad para controlar la mayoría de las instituciones provinciales y lograr que gran parte de la sociedad formoseña naturalice dicha situación. Como sostiene Raymond Williams (2000[1977]), la hegemonía consiste en un complejo proceso que debe ser permanentemente definido y defendido contra las presiones que continuamente desarrollan su resistencia y desafío. De allí que la función hegemónica fundamental sea la de controlar e incluso incorporar las alternativas y la oposición. En el caso formoseño, dicha función ha sido desarrollada con gran eficiencia. Con la recuperación de la democracia se puso en marcha una gran maquinaria de servicios, favores y promesas en búsqueda del apoyo electoral indígena. Gastón Gordillo (2009) ha denominado "clientelización de la etnicidad" a la forma en que el partido justicialista³⁷⁹ provincial ha canalizado las reivindicaciones y luchas indígenas impidiendo, de ese modo, la conformación de una fuerza contra-hegemónica abiertamente confrontativa. Gordillo (*ibid.*) señala, sin embargo, que no se trata de una estructura que se impone desde afuera a los indígenas sino que ellos participan de las redes clientelares activamente. Los dirigentes políticos indígenas suelen actuar dentro del faccionalismo del partido hegemónico procurando sacar el mayor rédito de las redes locales de poder.

"vicios" de los políticos criollos, como por ejemplo, "la corrupción".

³⁷⁹ Partido Justicialista es la denominación que adquirió en 1971 el Partido Peronista, fundado y conducido por el General Juan Domingo Perón en 1947.

Otra particularidad de la administración formoseña es el mecanismo que ante cada acto electoral pone en funcionamiento. Días previos a la elección punteros políticos provinciales retiran el documento de identidad de los indígenas a cambio de dinero o comestibles. El día de la elección los pasan a buscar con camiones para conducirlos a la casa del candidato, allí les devuelven su documento y les entregan la boleta del candidato que deberán votar.

Asimismo, cabe mencionar que desde el año 1985 hasta la actualidad se sucedieron en el poder ejecutivo provincial sólo tres nombres pertenecientes al mismo partido político, el justicialista, quienes se fueron alternando los cargos de gobernador y vicegobernador. El actual gobernador provincial administra ininterrumpidamente la provincia desde el año 1995, gestión que continuará al menos hasta el año 2015, momento en que cumplirá veinte años seguidos de gobierno.

El desarrollo del liderazgo indígena *gom* coincidió, sólo en parte, con el desarrollo del liderazgo en el ámbito nacional e internacional dado que se produjeron singularidades locales. La ubicación marginal de la región así como la mencionada capacidad del Gobierno formoseño en clientelizar la etnicidad han operado de modo tal que los líderes indígenas de Formosa no participaron, en general, del proceso de internacionalización de la política indígena referida. Las transformaciones que se produjeron estuvieron vinculadas, sobre todo, al contacto con los patrones criollos y con los agentes religiosos y estatales. Por ello, la alianza que las ONG internacionales mantuvieron con los Pueblos indígenas en otros ámbitos fue prácticamente nula en la provincia de Formosa con la excepción del oeste de la provincia donde se desarrollaron proyectos con fondos internacionales atraídos por la iglesia anglicana³⁸⁰.

Entre los etnógrafos del Chaco existe consenso en caracterizar el liderazgo de los Pueblos de la familia lingüística *guaycurú*, previo a la conquista, en función de las habilidades guerreras, religiosas y cinegéticas del líder, su locuacidad oratoria, su coraje y generosidad (Métraux 1963[1944]; Cordeu y Siffredi 1971; Miller 1979 e Introducción de este libro). El principio de su autoridad lejos de ser coercitivo se basaba en la compasión expresada en el término nativo *'achoxoren* (cf. Braunstein y Meichtry 2008; Tola y Suarez en esta compilación; Tola y Cúneo en esta compilación)³⁸¹. Si bien el líder solía heredar su cargo, el liderazgo se basaba principalmente en el consenso. En definitiva, se trataba de líderes con autoridad pero no autoritarios que guiaban a los miembros de sus bandas principalmente en tiempos de conflictos bélicos y en el transcurrir de su vida seminómada.

A partir del avance del frente militar, religioso y de colonización, el liderazgo

³⁸⁰ Sobre la acción de ONG de desarrollo en el oeste de Formosa cf. BRATICEVIC (2009) y SPADAFORA *et al.* (2010).

³⁸¹ CORDEU y SIFFREDI (1971) han establecido una división de la historia cultural *guaycurú* en tres momentos: el momento cazador que comienza con las primeras oleadas cazador-esteparias y finaliza con el surgimiento del segundo momento, el momento ecuestre que comienza a principios del siglo XVII y el momento posterior a la conquista cuyo período se tomó a partir de 1870 hasta la actualidad. Para cada una de dichas etapas han señalado las características diferenciales de los líderes indígenas.

entró en un proceso de secularización, en el cual se desarticulaba la unión del poder político y del espiritual en un mismo líder, en el marco de un proceso de atomización del liderazgo (Cardin 2008). Dicho proceso tuvo varios puntos de coincidencia con el experimentado por otros Pueblos indígenas chaqueños (cf. Villagra 2008b). Con la incorporación masiva de los indígenas a los ingenios azucareros, a los obrajes madereros y a las colonias agrícolas surgió la necesidad de un nuevo líder que fuera hábil en el manejo del castellano y que conociera la lógica de los pobladores no-indígenas para poder interactuar y negociar con ellos con mayor éxito. A este tipo de liderazgo Branislava Susnik (1968) lo denominó "transaccional".

El impacto que la prédica cristiana tuvo en la sociedad *qom* y en el liderazgo tradicional en particular ha sido muy significativo. Con la irrupción de la ética pentecostal, se produjo un discurso de conversión que conllevó a la reinterpretación de la historia del colectivo indígena en términos de falta. Pablo Wright (2008) situó dicho discurso dentro de lo que denominó la narrativa del desierto. En la nueva concepción ética, la historia cultural *qom* quedó caracterizada por la vida pecaminosa en la que habrían incurrido los antiguos indígenas a través de los "vicios" y excesos hedonistas, impidiendo su progreso económico (Ceriani Cernadas y Citro 2005; Wright 2008; Citro 2009). El nuevo ideario evangélico propuso, entre otras pautas, el abandono de la *marisca* (caza, pesca, meleo y recolección) por el trabajo agrícola, la lógica burocrática occidental, el abandono de las creencias y prácticas chamánicas, así como nuevas pautas en relación con el aseo y el aspecto general de las personas, sobre todo, durante la asistencia a los cultos. No obstante, más allá que la ética evangélica ha poseído y posee aún hoy gran fuerza de marcación, la adscripción al *Evangelio*³⁸² coexiste junto con otros imaginarios que se nutren tanto de elementos tradicionales *qom* como de corrientes culturales ajenas que provienen de los medios de comunicación, de la escolarización y del contacto con diversos agentes externos a la comunidad (Wright 2008; Citro 2009; Ceriani Cernadas en esta compilación; Tola y Cúneo en esta compilación; Tola y Suarez en esta compilación). El nuevo actor que surgió de este proceso fue la figura del pastor indígena quien manejaba el castellano y conocía la lógica de algunos procedimientos administrativos de la sociedad envolvente. Sus vínculos con los agentes religiosos y políticos blancos constituyeron la base de su poder, además de contar con una feligresía que los apoyaba.

Cabe destacar, por último, el impacto que la lógica partidaria provincial tuvo en el liderazgo *qom*. La creación de los diversos cargos político-administrativos que produjo la Ley Integral del Aborigen n° 426/84 (cacique, delegado, administrador, presidente de asociación civil, vocales), así como la atracción que sintieron los políticos blancos por acercarse a los dirigentes políticos indígenas influyentes con el fin de conseguir votos, promovieron la profundización del proceso de atomización y secularización del liderazgo. En ese sentido, Ana Spadafora *et al.* (2010) y Marina Matarrese (en esta compilación) han

³⁸² Sobre el *Evangelio*, cf. WRIGHT (2008), CERIANI CERNADAS (2008a, 2008c) y CITRO (2009) así como la nota 51 de artículo de TOLA y SUAREZ en esta compilación.

observado la débil representatividad que poseen las organizaciones políticas y los *dirigentes políticos* indígenas que se han constituido a partir de la iniciativa y bajo el modelo de las instituciones provinciales. Al igual que Gordillo, las autoras califican de clientelar la relación que mantienen los indígenas con los representantes del Gobierno provincial en su intento por obtener beneficios de las redes que tejen con los políticos no-indígenas. En relación a este punto, Carlos Salamanca y Florencia Tola (2008) han analizado las bases de la acción política de los dirigentes políticos *qom*. La acción política *qom* se caracterizaría por el transitar de forma simultánea por diversos dispositivos políticos relacionales (la ciudadanía, el indigenismo, el evangelismo y la clase). Dichos dispositivos son considerados por los indígenas como "territorios de beneficios" (*ibid.*: 154). Según Salamanca y Tola, el optar por una sola identidad implicaría la no garantía de la supervivencia dado que es la movilidad de su acción política la que debilita la dominación.

A la luz del accionar político llevado a cabo por Félix Díaz, quien no adscribe ni a la identidad evangélica ni articula con ningún partido político, consideramos que ha surgido un modelo de liderazgo que vincula elementos de liderazgos tradicionales y contemporáneos.

Análisis de la Audiencia pública

Gran cantidad de los análisis etnográficos suelen tomar a los Pueblos indígenas como una homogeneidad: los *qom*, los *kayapo*. En otras ocasiones se analiza la diversidad dentro de un mismo Pueblo indígena pero cuando parte de sus miembros se asientan en jurisdicciones políticas diferentes —como por ejemplo en dos provincias— o en paisajes distintos o alejados. Nos interesa resaltar que la particularidad del caso que presentamos reside en que los líderes que en la Audiencia evocaron estrategias políticas y versiones de identidad disímiles conviven en la misma comunidad.

A continuación, analizaremos la exposición de ambos líderes a la luz de los procesos en los que participaron y de las particularidades de la propia trayectoria personal. En el Cuadro 1 sintetizamos los puntos centrales de la exposición de ambos líderes.

Las trayectorias personales de ambos líderes constituyen un significativo dato a considerar en tanto que a través de ellas los actores incorporan subjetivamente corrientes histórico-culturales ajenas, surgidas de procesos tales como los descritos en los apartados anteriores. Ambas trayectorias personales permiten dimensionar los efectos que produjeron la reelaboración y apropiación de conocimientos, vínculos y experiencias en sus discursos y prácticas políticas.

Los espacios sociales y geográficos a los cuales ha accedido Cristino Sanabria se encuentran en el ámbito provincial. Su lugar de acción es la comunidad y su falta de fluidez en el manejo del castellano da cuenta de ello. Sanabria no ha asistido a las capacitaciones que dicta ENDEPA, ni mantenido vínculo con ninguna otra ONG. Ha participado en

	Félix Díaz	Cristino Sanabria
Vestimenta y aspecto	Informal	Formal y prolijo
Diacríticos	Relativos al mundo indígena	Relativos al mundo evangélico
Gestualidad	Leve	Estilo discursivo-gestual altisonante
Lengua	Fluido manejo del <i>qom l'aqtaq</i> y del castellano	Fluido manejo del <i>qom l'aqtaq</i> y dificultad en el manejo del castellano
Tipo de autoridad	Representante de la comunidad	Presidente de asociación civil
Criterio de autoridad	Horizontalidad	Verticalidad
Cosmovisión	Espiritualidad pre-evangélica	Religión evangélica
Territorio	Carácter no mercantil	Sujeto a acuerdo
Marco Normativo	Legislación indigenista internacional y nacional	Ley provincial n° 426/84 Integral del Aborigen
Estado/s	Responsables del sufrimiento indígena	Funcionarios provinciales trabajan para el bienestar de la comunidad
Situación de la comunidad	Sufrimiento, discriminación	Vida digna
Concepción de desarrollo	Modelo de etno-desarrollo	Modelo de desarrollo de la modernidad
Actores externos a la comunidad	ONG capacitan y garantizan derechos	Temor a los extraños
Reclamo al Tribunal	Diálogo sincero con funcionarios. Acceso a la Justicia	Regresar al estado de paz y armonía

Cuadro 1. Características y núcleos temáticos de la exposición de ambos líderes en la Audiencia pública

varios medios de comunicación provinciales y en algún medio nacional. El temor a los "extraños", referido ante los ministros de la CSN, da cuenta de su falta de vínculos con ámbitos externos a la comunidad, así como de su disgusto por el apoyo que le ofrecen a Félix Díaz. A su vez, el malestar que le suscitó la vincha que lució Díaz no sólo se vincula con que constituya un diacrítico de poder sino que se trata de un dispositivo ajeno a lo local. En otra oportunidad también criticó públicamente la bandera *wiphala* que portaba el líder opositor por resultarle un símbolo extraño. Sin embargo, Sanabria no juzga a la prédica evangélica y a la lógica política partidaria como ajenas al mundo de sus antepasados, dado que las ha naturalizado. No obstante, para la generación de su padre y las anteriores sí lo fueron. En síntesis, su trayectoria personal lo ha llevado a articularse con referentes y lógicas locales y ha adscrito tanto al *Evangelio* como al peronismo. Si bien al comienzo,

Sanabria participaba de los cultos evangélicos tan solo desde su rol de dirigente político, llegó a ser pastor asistente de una iglesia durante un año. En su presentación ante la CSN se aprecian las pautas estéticas evangélicas (vestimenta, aspecto general), la modalidad de la performance de los predicadores (rezo, gestualidad, movimientos corporales y retórica), así como elementos del discurso de conversión (por ejemplo, concebir la pesca como un práctica del pasado obstaculizadora de cambios necesarios).

No obstante, la adscripción más significativa en él es la peronista. Según refieren miembros de su comunidad, Cristino es antes que nada un dirigente político. Sus intereses como líder siempre estuvieron vinculados con la política provincial: al principio trabajó para el partido radical (opositor) y luego para el justicialista. Cuando recorrió otras comunidades indígenas de su provincia lo hizo como candidato suplente en las elecciones que se realizan para elegir a los vocales indígenas del ICA. Sus contactos con los ámbitos externos a la provincia son prácticamente nulos y sus viajes a la ciudad de Buenos Aires se limitaron a las reuniones por el conflicto territorial convocadas por los funcionarios nacionales.

Asimismo, su cargo como presidente de la asociación civil fue el resultado de su articulación con los funcionarios provinciales. En el año 2008 la comunidad eligió a Félix Díaz como presidente de la asociación civil frente a veedores provinciales y nacionales. Sin embargo, la directora de la Inspección General de Personas Jurídicas de la provincia dispuso dejar sin efecto dicha elección. A los pocos días se celebró un acto eleccionario, sin convocar públicamente a la comunidad, en el cual Sanabria obtuvo su cargo. Tuvimos acceso al expediente de la asociación civil La Primavera que se encuentra en la Inspección de Personerías Jurídicas y observamos que, entre sus múltiples irregularidades, figura en los padrones presentados tanto en la elección del 2008 como en la del 2009 —en las que Sanabria fue electo— una cantidad menor de los habitantes habilitados para votar³⁸³.

La eficacia del rol "civilizador" tanto del evangelismo como del modelo tutelar provincial también se observa en la presentación de Sanabria. Sus proyectos y sueños personales para la comunidad están vinculados a los criterios del desarrollo moderno y dicho objetivo se estaría concretando, según su parecer, gracias al Dios cristiano y a la voluntad de los funcionarios. La constante apelación a las instituciones y símbolos no indígenas (decretos, títulos, universidad, funcionarios, mojones, ley provincial, escuelas, asociación civil, fotografía) también da cuenta de su admiración por la sociedad blanca.

Finalmente, su posición con respecto al foco del conflicto —la demanda de restitución del territorio que reclama Díaz— condice con lo anteriormente mencionado. Sanabria considera que hay que respetar ante todo el acuerdo alcanzado con los fun-

³⁸³ En vez de figurar los aproximadamente 1200 adultos mayores que viven en la comunidad, figuraron en el 2008, 337 socios, y en el 2009, 198 socios, pudiendo obtener, de esa forma, el *quorum* necesario para realizar las asambleas eleccionarias con una cantidad significativamente menor de votantes. De allí que Díaz sostuviera ante el Tribunal que la provincia "usa la asociación civil como una figura legal que representa al Pueblo qom".

cionarios provinciales y con los criollos que ocupan las tierras por las que lucha Díaz. Dicho acuerdo, alcanzado a comienzos de la década del 80, permitió seguir viviendo allí a la familia criolla Celia a cambio de que se compense a la comunidad con otras tierras más lejanas, resultando un total de ciento ochenta y siete hectáreas más que las que les reconocía el decreto nacional de 1940. No obstante, como denunció Díaz en su presentación, se trató de un engaño dado que las tierras entregadas a cambio se encuentran en jurisdicción del Parque Nacional Río Pilcomayo y, en consecuencia, la comunidad nunca pudo tener acceso a ellas. El mencionado fraude fue ideado por el Gobierno militar de entonces para que la familia Celia pudiera permanecer en las tierras indígenas tal como lo ha hecho hasta la actualidad³⁸⁴.

En relación a Félix Díaz, cabe mencionar que una de sus particularidades radica en su interés por entablar vínculos y conocer otros contextos por fuera de su comunidad y de la provincia. A partir del año 2000, Díaz comenzó a transitar por diversos espacios sociales y geográficos, experiencias que capitalizó políticamente (Cardin 2009, enviado). Trabajó junto a candidatos políticos de diferentes partidos; fue miembro activo de la iglesia mormona durante once años; asistió a gran cantidad de capacitaciones que ONG católicas dieron en el ámbito provincial; se articuló con movimientos campesinos y fue miembro de la delegación provincial de un instituto nacional. El desencanto obtenido luego de transitar por esos espacios, debido al trato discriminatorio que recibiera, lo llevó a reivindicar valores y prácticas que consideró propios de la identidad *gom*. A partir de entonces, no volvió a articularse con ninguna otra fuerza política partidaria y desarrolló una fuerte e inédita crítica a la intromisión de los partidos políticos blancos y a las iglesias. Según su mirada, ambas instituciones han dividido a los indígenas. Su discurso nativista se ubica, sin lugar a dudas, en las antípodas del discurso de conversión evangélica.

En la medida en que fue entablando relaciones externas al ámbito local, comenzó a viajar tanto por el país como por los países limítrofes, ampliando así su red de vínculos indígenas y no-indígenas. En sus múltiples viajes a Buenos Aires ha sostenido reuniones con representantes y organizaciones de derechos humanos, como el premio nobel de la paz Adolfo Pérez Esquivel y Amnistía Internacional, y con funcionarios nacionales. Dichos contactos se sumaron a los vínculos que mantenía con las ONG provinciales. Es por ello que en su discurso ante el Tribunal Superior expresó su reconocimiento a ENDEPA y su deseo de que las ONG siguieran acompañado a la comunidad como garantes del diálogo con los funcionarios. En los últimos años también ha estado vinculado con el Sistema Interamericano e Internacional de los derechos de los Pueblos indígenas, tanto a través de la visita oficial que realizara a su casa en diciembre del 2011 James Anaya, el Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, como a través de su participación en dos reuniones en la sede de la CIDH en Washington. En enero de 2013, Díaz viajó a la región

³⁸⁴ La vinculación de esta familia al poder se remonta al menos al año 1981, cuando el señor Basilio Celia ocupó el cargo de intendente de la ciudad de Formosa durante el Gobierno militar.

de Chiapas, México, donde recorrió diversas comunidades indígenas y se entrevistó con líderes del Movimiento Zapatista de Liberación. Cabe mencionar también que, a partir de la amplia repercusión mediática que suscitó la represión policial contra los *gom* de la comunidad, este líder participó de innumerables espacios periodísticos provinciales, nacionales e internacionales.

Si bien Díaz ha ingresado en el proceso de internacionalización de la política indígena, a diferencia de lo que le ocurre a otros líderes indígenas no sólo no perdió el contacto con los *gom*, sino que ha continuado viviendo en su comunidad. Su fluido vínculo con líderes indígenas del ámbito nacional e internacional le ha permitido observar las diversas estrategias de revitalización cultural y las performances que desarrollan sus pares indígenas en escenarios públicos. Por otro lado, los múltiples contactos que ha mantenido con la sociedad envolvente le permitieron lograr un muy buen manejo del castellano, si bien aprendió este idioma a los dieciocho años. Propio del panindigenismo, la construcción de su discurso posee elementos comunes a la mayoría de los discursos de los líderes indígenas: elementos provenientes de universos ideológicos ajenos, como el jurídico y el ambiental. En relación a ello, en su presentación se destacan los términos "indígena" (en vez de "aborigen" empleado por Sanabria), "territorio", "derechos", "ONG", "burocracia", "desarrollo", "conservación", "mecanismos", "garantizar el diálogo", "acceso" a la justicia. A su vez, la idea de desarrollo que concibe Díaz para su comunidad incluye a las actividades de subsistencia y a las sociocosmológicas.

El empleo de diacríticos relativos al universo indígena (*vincha*, *coligante amazónico*, *wiphala*, *cabello largo*, *leyenda "orgullo gom"*) forma parte del proceso de escenificación de las diferencias. En tanto que los derechos colectivos especiales que les fueron reconocidos a los Pueblos indígenas se basan en el respeto a la diversidad cultural, los líderes indígenas en escenarios públicos suelen lucir diversos diacríticos para resaltar la diversidad cultural demandada. Briones (1996) interpreta que las *auto-marcas* culturales no sólo pueden resultar una pesada exigencia que se les impone a los indígenas, sino que se basan en un doble estándar por el cual se les exige dar cuenta de su especificidad a riesgo de que su aboriginalidad se considere extinta.

Basado en su conocimiento de la normativa indigenista internacional y nacional, Díaz reclama el manejo nativo de los asuntos que les competen así como ser informados y consultados de todo proyecto vinculado a su territorio y comunidad. En cuanto a la concepción de autoridad, al igual que lo estipula la legislación indigenista, reclama la libre determinación y denuncia la intervención de los Estados en el proceso de elección de las autoridades. Cuando en el 2011 el Ministerio del Interior nacional decidió dirimir la representatividad de la comunidad convocando a elecciones, Díaz planteó la voluntad de la comunidad que exigía que el mecanismo de la elección respetara la forma consuetudinaria de votación. No obstante, ni los funcionarios nacionales, incluido el presidente del INDI, ni los provinciales aceptaron su propuesta e impusieron el mecanismo del sufragio universal. En dicho acto electoral, coordinado de manera directa por el Ministerio del

Interior de la Nación, Díaz resultó electo como representante de la comunidad por 610 votos contra 369 votos obtenidos por Sanabria. Sin embargo, ni la provincia ni el propio Sanabria reconocieron la autoridad de Díaz. Es por ello que éste sostuvo en su discurso ser un "representante natural" elegido por la "conciencia indígena".

En la construcción que realiza sobre la identidad de su Pueblo, Díaz enfatiza el sentido colectivo *qom*. Precisamente, suele criticar tanto a las religiones como a la lógica de la política partidaria por introducir el individualismo propio de occidente. En este sentido, su criterio de autoridad se basa en la horizontalidad y, por ello, todas las decisiones vinculadas a la comunidad se resuelven en asambleas. De hecho, el reglamento que rige la personería jurídica nacional elaborado por la comunidad en el 2011 y presentado ante el INAI reconoce como autoridad máxima a la asamblea. En efecto, se observan en Díaz criterios, como el valor atribuido al consenso, característicos del liderazgo *qom* anterior al contacto con los agentes del Estado.

Finalmente, el objetivo del accionar político que encabeza Díaz es la restitución del territorio responsabilizando a ambos Estados por haber llevado a cabo el despojo territorial. Como lo manifestó en su discurso, considera que el territorio no es un bien "para comercializar ni para negociar", dado que "una relación espiritual" une a los indígenas con la naturaleza. En otros espacios se ha referido particularmente a los "seres sobrenaturales"³⁸⁵ que permanecieron en lugares fuera del alcance de la comunidad, reconociendo que uno de los motivos de la lucha que encabeza es la recuperación de los vínculos con dichos seres. En sus palabras "es una laguna para nosotros sagrada, es lo que nos hace desesperar cuando recibimos noticias de diferentes lados de que la Laguna Blanca está fuera de nuestras manos".

Reflexiones finales

En este trabajo, nos interesó reflexionar sobre la tensión entre los constreñimientos estructurales y la agencia de los sujetos a través de un caso puntual.

A lo largo del texto, hemos dado cuenta de las diferencias que existen, por un lado, entre los estilos de construcción de alteridad del Estado nacional y del provincial y, por otro, entre los discursos, las prácticas políticas y las trayectorias personales de dos sujetos provenientes del mismo espacio sociocultural. Dichas particularidades fueron escenificadas por ambos, ante un amplio público, en la sala de audiencia de la CSJN en marzo del 2012.

El desarrollo del vínculo entre los Estados y los Pueblos indígenas configuró, en cada ámbito, una geografía espacial y social, por la cual los sujetos se desplazan. Dentro de dicha realidad, los sujetos cuentan con sus propios recursos para desarrollar sus iti-

³⁸⁵ Sobre la ontología *qom* y los seres no-humanos, cf. WRIGHT (2008), TOLA (2012a) y TOLA y SUAREZ en esta compilación.

nerarios. De allí que surjan trayectorias personales disímiles, algunas desafiantes de los espacios habilitados y otras no. En un caso, el acceder a nuevos espacios y articularse con nuevos actores permite tomar distancia y desnaturalizar las marcaciones impuestas, revalorizar los recursos propios y, en consecuencia, reactualizar las expectativas y demandas. Allí radica la potencialidad del desplazamiento.

Para la lógica del Estado provincial, dicho estilo de trayectoria resulta sumamente amenazante del *status quo* que conserva con recelo, sobre todo si el sujeto que se ha desplazado por fuera del ámbito local continúa viviendo dentro de la provincia y compartiendo su experiencia con otros sujetos locales. El mecanismo de clientelización de la etnicidad corre riesgos de dejar de ser la única opción disponible cuando los sujetos comienzan a reconocer que existen otras alternativas de vinculación con el Estado posibles, alternativas en las cuales los sujetos se posicionan como sujetos de derecho.

Más allá de las particularidades de las trayectorias, todos los sujetos construyen sus discursos y prácticas junto a otros, cercanos o lejanos. Discursos y prácticas que son impactados por procesos antiguos y actuales, por fuerzas de variada intensidad que pujan por imponer su criterio de marcación y legitimación, por universos ideológicos ajenos así como por experiencias afectivas y por trayectorias personales. Ellos no responden libremente a la voluntad de los sujetos pero contienen la impronta de los mismos. Los discursos híbridos y heterogéneos son construcciones dinámicas y flexibles tanto como lo son los sujetos y los contextos de los cuales forman parte. En las palabras y en la presencia de Cristino Sanabria y de Félix Díaz hemos podido identificar la conjugación de todos esos elementos.

En síntesis, el análisis de un caso entre los *qom* nos ha llevado a analizar la presentación de dos sujetos que, si bien pertenecen al mismo Pueblo y a la misma comunidad, han construido acciones políticas y modelos de identidad disímiles. Ambos líderes se sitúan en los extremos de un *continuum* que parte del mayor involucramiento con el Estado provincial al menor posible. Ambos son, sin embargo, auténticamente *qom*.

REFERENCIAS

- ABENTE, Diego. 1989. Foreign Capital, Economic Elites and the State in Paraguay during the Liberal Republic (1870-1936). *Journal of Latin American Studies*, 21(1): 61-68.
- ACUÑA, Leonor. 2010. Lenguas propias y lenguas prestadas en la EIB. En S. Hirsch y A. Serrado (comp.), *La Educación Intercultural Bilingüe en Argentina: Análisis antropológicos de experiencias en comunidades indígenas*: 321-358. Buenos Aires, Novedades Educativas.
- ALBERT, Bruce. 1993. L'Or cannibale et la chute du ciel Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). *L'Homme*, 33(126-128): 349-378.
2000. Introdução. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. En: B. Albert y A. R. Ramos (orgs.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*: 9-21. São Paulo: Editora UNESP.
2004. Territorialidad, Etnopolítica y Desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonía Brasileña. En P. García Hierro y A. Surrallés (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*: 221-258. Copenhagen, IWGIA.
- ALBERT, Bruce y RAMOS, Alcida (orgs.). 2000. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora da UNESP.
- ALEGRE, Israel y FRANCIA, Timoteo. 2002. *Historias nunca contadas*. F. Tola y C. Salamanca (eds.). Buenos Aires, Ed. del Tatú.
- ALONSO, Ana. 1994. The politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23: 379-405.
- ALTMAN, Agustina. 2010a. 'Ahora son todos creyentes'. *El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral*. Tesis de Licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- 2010b. La fiesta de los otros: celebración y

- adscripción religiosa en una comunidad mocoví del Chaco. Trabajo presentado en el *Tercer Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. GERE, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- En prensa. Sky Travelers: Cosmos Experiences Among Evangelical Indians From Argentinean Chaco. En F. Pimienta, N. Ribeiro, F. Silva, N. Campion, A. Joaquinito y L. Tirapicos (coords.), *19^o Congrès de la Société Européenne pour l'astronomie dans la Culture (SEAC)*. Londres, British Archaeological Reports.
- ALTMAN, Agustina y LÓPEZ, Alejandro. 2011a. Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación. *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 21 (34-35): 123-148.
- 2011b. "No hay necesidad de que nos coloquemos uno cerca del otro": Territorio e identidad religiosa durante el establecimiento de los menonitas en la Argentina. En *Segundas Jornadas RELIGAR - SUR, Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y Países del Cono Sur* (CD). Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- ALVARSSON, Jan-Åke. 1988. *The Mataco of the Gran Chaco: An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization*. Uppsala, University of Uppsala.
1993. *Yo soy weenhayek: una monografía breve de los maticos nocturnos de Bolivia*. La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
2003. True pentecostals or true amerindians - or both? Religious identity among the 'weenhayek indians of southern Bolivia. En J. A. Alvarsson y R. Segato (eds.), *Religious in Transition*: 209-252. Uppsala, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 37.
- AMARILLA, Juan Pablo. 2006. *Pueblo Angaité. Memoria Histórica*. Asunción, CEADUC, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 55.
- AMBROSETTI, Juan. 1967. *Supersticiones y leyendas*. Santa Fe, Castelli.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL. 2010. *Exigimos Respeto. Argentina: Los derechos de los pilagá del Bañado La Estrella*. Madrid.
- APPADURAI, Arjun. 1996. Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography. En S. Low y D. Lawrence-Zúñiga (eds.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*: 337-349. Londres, Blackwell.
- ARAD, Irene. 1973. La Ganadería en el Paraguay: Período 1870-1900. CEPES, Asunción, *Revista Paraguaya de Sociología*, 10(28): 183-224.
- ARENAS, Pastor. 1981. *Etnobotánica Lengua-Maskoy*. Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
2000. Farmacopea y curación de enfermedades entre algunas etnias del Gran Chaco. En A.G. Amat (coord.), *Farmacobotánica y Farmacognosia en Argentina (1980-1998)*: 87-118. La Plata, Ediciones Científicas Argentinas.
2003. *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamolek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires, Edición del autor.
- ARENAS, Pastor y BRAUNSTEIN, José. 1981. Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de la magia amorosa entre los toba taksik. *Parodiana*, 1: 149-169.
- ÅRHEM, Kaj. 1990. Ecosofía makuna. En F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*: 105-122. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
1996. The cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. En P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*: 185-204. Londres, European Association of Social Anthropologists, Routledge.
2001. La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonía. En P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectiva antropológica*: 214-236. México, Siglo XXI.
- AVENI, Anthony. 2005. *Observadores del Cielo en el México Antiguo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BARTH, Fredrik. 1989. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, 54 (3-4): 120-142.
- BALDUCCI, María Isabel. 1982. *Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik*. Tesis de Licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- BALIBAR, Étienne. 1991. The Nation Form: History and Ideology. En E. Balibar e I. Wallerstein (eds.), *Race, Nation, Class, Ambiguous Identities*: 86-106. Nueva York, Verso.
- BALMORI, Hernando. 1957. Notas de un viaje a los tobas. *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, 2: 23-36.
- BARABAS, Alicia. 2006. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- BARBARÁN, Francisco. 2000. *El Aborigen Chaqueño. Iniciativas de Desarrollo Período 1969-1992*. Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- BARTOLOMÉ, Leopoldo. 1969. *Nam Kom: una comunidad toba periurbana (Depto. Roque Sáenz Peña)* (mimeo).
1970. *Nam Kom: the social ecology of an urban Toba community*. Tesis de Maestría inédita, Universidad de Wisconsin, Wisconsin.
1971. Política y redes sociales en una comunidad urbana de indígenas Toba: un análisis de liderazgo y "brokerage". *Anuario Indigenista*, 31: 77-98.
- BARTOLOMÉ, Miguel. 2000. *El encuentro de la gente y los insensatos. La sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología y México, Instituto Indigenista Interamericano.
- BARÚA, Guadalupe. 1986. Principios de organización en la sociedad mataco. *Suplemento Antropológico*, 21(1): 73-129.
1995. Alianzas y Proximidad Social: Discusiones sobre las peculiaridades del sistema de parentesco halladas entre los Mataco-wichí del Gran Chaco. *Runa*, 21: 53-70.
2001. *Semillas de Estrellas: Los nombres entre los wichí*. Buenos Aires, Dunken.
2004. Lo eterno y lo fugaz en el ritual del Yat-chep entre los wichí bazaneros. *Archivos del Departamento de Antropología Cultural*, 2(2): 181-206.
2007. *Un Arte Delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los wichí del Chaco Central*. Buenos Aires, Dunken.
- 2009a. Las Sociedades de Nostalgia como un tipo de sociedad: el caso wichí. *Actas del VI Congreso de Americanistas*, 3: 15-34.
- 2009b. La nostalgia wichí como un estado del alma. *Revista Española de Antropología Americana*, 39(2): 209-227.
- 2009c. Crisálida étnica: La transformación wichí en su exposición a 'los Otros'. Trabajo presentado en la *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*. Buenos Aires, Argentina.
- BARÚA, Guadalupe; DASSO, María Cristina y FRANCESCHI, Zelda. 2008. El papel femenino en la convivencia wichí. En S. Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas de la Argentina: Cuerpo, Trabajo y Poder*: 117-152. Buenos Aires, Biblos/Culturalia.

- BAUER, Laurie. 1997. Evaluative morphology: In search of universals. *Studies in Language* 21(3): 533-575.
- BEASLEY-MURRAY, Jon. 2010. *Posthegemony: Political Theory and Latin America*. Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press.
- BECK, Hugo. 2009. Historia de la Junta Unida de Misiones. Un organismo evangélico ecuménico al servicio de los aborígenes chaqueños. En N. Auza (ed.), *Iglesia e Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.
- BECKETT, Jeremy (ed.). 1988. *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra, Aboriginal Studies Press.
- BENGOA, José. 2007. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- BERNARD-MUÑOZ, Carmen. 1977. *Les Ayoré du Chaco septentrional. Etude critique à partir des notes de Lucien Sebag*. La Haya, Mouton.
- BERTINETTO, Pier Marco. 2009. Ayoreo (Zamucó). A grammatical sketch. *Quaderni del Laboratorio di Linguistica*, 8: 1-59.
- BIEDERMANN, Walter y ZANARDINI, José. 2001. *Los indígenas del Paraguay*. Asunción, CEADUC.
- BIGOT, Margot. 1990. Identidad étnica y educación bilingüe: una problemática abierta. Universidad Nacional de Luján/ Editora de la Universidad de Buenos Aires, *Cuadernos de Antropología*, 2.
- BIGOT, Margot; RODRÍGUEZ, Graciela y VÁZQUEZ, Héctor. 1991. Asentamientos Toba-Qom en la ciudad de Rosario: procesos étnicos identitarios. *América Indígena*, 51(1): 217-251.
1992. Los asentamientos toba en la ciudad de Rosario. En J.C. Radovich y A. Balazote (eds.), *La problemática indígena: 80-100*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- BIZERNIL, José. 2007. *O retorno à raiz. Uma linha hagem taoísta no Brasil*. São Paulo, Attar editorial.
- BLIXEN, Olaf. 1991. La mujer estrella. Análisis de un mito sudamericano. *Mana*, 4(1): 1-27.
- BLACHE, Martha. 1972-1978. Análisis estructural de una creencia de la zona guaraní-tica: El lobizón. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 8: 21-42.
- BLAUSTEIN, Eduardo. 2006. *Prohibido vivir aquí: La erradicación de las villas durante la dictadura*. Buenos Aires, Punto de Encuentro.
- BOBADILLA DE GANE, Victoriana y DA SILVA, Rafael. 2004. *Formosa. Recursos, Ambiente y Posibilidades para el Desarrollo*. Formosa, Editora El Docente.
- BOGADO, Félix. 1991. *Aptemakxa nanok Enxet*. Asunción, Iglesia Anglicana Paraguaya.
- BOGGIANI, Guido. 1900. Compendio de Etnografía paraguaya moderna. *Revista del Instituto Paraguayo*, 1 y 2.
- BOIDIN, Capucine. 2011. Peuples indigènes du Paraguay et bicentenaire national: perspectives historiques et anthropologiques. *Journal de la société des américanistes*, 97(2): 137-152.
- BONILLA, Oíara. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana*, 11(1): 41-66.
- BÓRMIDA, Marcelo. 1969. Mito y cultura. *Runa*, 7: 9-52.
1973. Ergon y mito 1. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica*, 1(1): 9-68.
1974. Ergon y mito 2. *Scripta Ethnologica*, 2(2): 41-107.
1975. Ergon y mito 3. *Scripta Ethnologica*, 3(1): 73-130.
1976. Ergon y mito 4. *Scripta Ethnologica*, 4(1): 29-44.
- 1978-1979a. Ergon y mito 5. *Scripta Ethnologica*, 5(1): 6-25.
- 1978-1979b. Ergon y mito 6. *Scripta Ethnologica*, 5(2): 21-75.
1984. Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo. *Scripta Ethnologica*, 8: 5-161.
- BÓRMIDA, Marcelo y CALIFANO, Mario. 1978. *Los indios Ayoreo del Chaco Boreal: información básica acerca de su cultura*. Buenos Aires, FECCY.
- BOSSERT, Federico. 2008. *Los Chané del Río Itiyuro*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- BOSSERT, Federico; SENDÓN, Pablo F. y VILLAR, Diego. 2012. *El parentesco: textos fundamentales*. Buenos Aires, Biblos/Culturalia.
- BOURDIEU, Pierre. 1988. *Cosas Dichas*. Buenos Aires, Gedisa.
- 1997a. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.
- 1997b. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
2005. *Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama.
2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- BRATICEVIC, Sergio. 2009. Metamorfosis de los modelos evangelizadores en el Chaco Central: Las ONG para el desarrollo y su razón intervencionista en un espacio de expansión productiva reciente. *Papeles de trabajo*. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-45082009000100001&script=sci_arttext (15 de mayo de 2012).
- BRAUNSTEIN, José. 1974. Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los Mataco tewokleley. *Scripta Ethnologica*, 2(2): 7-30.
1976. Los wichí: conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Mataco. *Scripta Ethnologica*, 4(1): 130-143.
- 1983a. Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. Universidad de Buenos Aires, *Trabajos de Etnología*, 2: 9-102.
- 1983b. La passion amoureuse chez les Mataco: kyutislí. *Journal de la Société des Américanistes*, 49: 169-76.
1989. Matakó-Dialecto bazanero. En M. Ritchie Key (ed.), *Intercontinental Dictionary Series Worldlist: 1-89*. Irvine, Universidad de California.
1991. Primos Equívocos: Variantes Léxicas del Parentesco Matakó. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 4: 9-19.
2008. Introducción. "Muchos caciques y pocos indios". Conceptos y categorías del liderazgo indígena chaqueño. En B. José y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco: 5-32*. Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.
- BRAUNSTEIN, José y MEICHTRY, Norma (eds.). 2008. *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.
- BRAUNSTEIN, José y MESSINEO, Cristina (comps.). 2009. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 8.
- BRAUNSTEIN, José y MILLER, Elmer. 1999. Ethnohistorical Introduction. En: E. Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco: 1-22*. Westport, Connecticut, Bergin y Garvey.
- BRAUNSTEIN, José; SALCEDA, Alejandro; CALANDRA, Horacio; MÉNDEZ, Marta y FERRARINI, Stella. 2002. Historia de los chaqueños. Buscando en la "papelera de reciclaje" de la antropología sudamericana. *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, 10(1): 63-93.
- BREMEN, Volker von. 2008. Impactos de la Guerra del Chaco en la territorialidad ayorea. En N. Richard (ed.), *Mala guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-35): 333-354*. Asunción/París, Servilibro/Museo del Barro/Colibris.
- BRETÓN SÓLO DE ZALDÍVAR, Víctor. 2012. *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la reforma agraria*. Quito, Abya Yala y FLACSO.
- BRETÓN, Stéphane; COQUET, Michèle; HOUSEMAN, Michael; SCHAEFFER, Jean-Marie; TAYLOR, Anne-Christine y VIVEIROS DE CASTRO,

- Eduardo. 2006. *Qu'est-ce qu'un corps?* París, Musée du quai Branly/Flammarion.
- BRIONES, Claudia. 1972. Culturas, identidades y fronteras: Una mirada desde las producciones del cuarto mundo. *Revista de Ciencias Sociales*, 5: 121-133.
1998. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
2002. Mestizaje y Blanqueamiento como Coordinadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina. *Runa*, 23: 61-88.
2007. "Our struggle has just begun". Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self. En M. de la Cadena y O. Starn (eds.), *Indigenous Experience Today*: 99-121. Oxford y New York, Berg Publishers.
- BRIONES, Claudia y CARRASCO, Morita. 2000. (Neo)indigenismo estatal y producciones indígenas en Argentina (1985-1999). Trabajo presentado en *XII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. São Paulo, Brasil.
- BROWN, Michael F. 1986. Power, gender and the social meaning of Aguaruna suicide. *Man*, 21(2): 311-28.
- BRUN, Augusto; CHASE SARDI, Miguel y ENCISO, Miguel Ángel. 1990. *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*. Asunción, CIDSEP.
- BUCKWALTER, Alberto. 1980. *Vocabulario toba*. Buenos Aires, Talleres Grancharoff.
- BUCKWALTER, Alberto y LITWILLER DE BUCKWALTER, Lois. 2001. *Vocabulario toba* (edición revisada). Elkhart e Indiana, Equipo Menonita.
- BUGOS, Paul. 1985. *An evolutionary ecological analysis of the social organization of the Ayoreo of the Northern Gran Chaco*. Tesis Doctoral inédita, Northwestern University, Evanston, Illinois.
- BULMER, Ralph. 1968. Worms that croak and other mysteries of Karam Natural History. *Mankind*, 6(12): 621-639.
- BULMER, Ralph y MENZIES, Jim. 1972. Karam classification of Marsupials and Rodents. *Journal of the Polynesian Society*, 81: 472-499.
1973. Karam classification of Marsupials and Rodents. *Journal of the Polynesian Society*, 82: 86-107.
- BUTLER, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the discursive limits of "sex"*. Londres y New York, Routledge.
- CABRERA, Ángel y WILLINK, Abraham. 1980. *Biogeografía de América Latina*. Washington, Organización de Estados Americanos.
- CAMPBELL, Alan. 1989. *To square with genesis: causal statements and shamanic ideas in Wayāpi*. Edinburgo, Edinburgh University Press.
- CANDIA, Gustavo. 2005. Ley ambiental dictada en la Provincia de Formosa es confiscatoria de bienes y afecta propiedad comunitaria de comunidades aborígenes. <http://www.indigenas.bioetica.org/nota31.htm> (25 de junio de 2007).
- CANEVARI, Marcelo y FERNANDEZ BALBOA, Carlos. 2003. *100 Mamíferos Argentinos*. Buenos Aires, Editorial Albatros.
- CANEVARI, Marcelo y VACCARO, Olga. 2007. *Guía de mamíferos del Sur de América del Sur*. Buenos Aires, L.O.L.A., Literature of Latin América.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa, Etnología e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo, Editora UNESP y Río de Janeiro, NUT.
- CALIFANO, Mario. 1973. El ciclo de Tokjwaj: análisis fenomenológico de una narración mítica de los Matak costañeros. *Scripta Etnologica*, 1(1): 157-186.
- CALIFANO, Mario y DASSO, María Cristina. 1998. Le suicide chez les wichi-mataco. En *Seminario internacional sobre etnografía europea en América Latina: El caso de Alfred Métraux*. Genève, Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève.
- www.wpanet.org/uploads/Sections/Mass_Media_Mental_Health/le-suicide-chez.pdf (27 de marzo de 2012).
1999. *El chamán wichi*. Buenos Aires, Editora Ciudad Argentina.
- CARDIN, Lorena. 2008. *La vigencia del don entre los toba formoseños. El caso de Colonia Aborigen La Primavera*. Buenos Aires, Serie Tesis de Licenciatura del Departamento de Ciencias Antropológicas, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (CD).
2009. Antiguos reclamos-Nuevas estrategias: el actual movimiento sociopolítico toba en Colonia Aborigen La Primavera (Formosa). Trabajo presentado en *IV Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural (INTA y NADAR)*. Mar del Plata, Argentina.
- Enviado (s/f). Reclamo territorial, trayectoria política y movilizaciones estructuradas. El proceso político encabezado por la comunidad *qom Potae Napocna Navogoh* (La Primavera), *Cartografías II* (GEAPRONA).
- CARRASCO, Morita. 2000. *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina*. Serie Documentos en Español Número 30. Buenos Aires, IWGIA y Vinciguerra.
2002. El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas. *Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies Publications*. <http://www.utexas.edu/cola/insts/lilas/publications/overview.php> (25 de noviembre de 2012).
2009. *Tierras duras, historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Buenos Aires, IWGIA.
2010. *Tierras Duras. Historias, Organización y Lucha por el territorio en el Chaco Argentino*. Buenos Aires, IWGIA.
- CARRASCO, Morita y BRIONES, Claudia. 1996. "La tierra que nos quitaron". *Reclamos Indígenas en Argentina*. Buenos Aires, IWGIA y Asociación de Comunidades Aborígenes *Lhaka Honhat*.
- CARSTEN, Janet. 1995. The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, 22(2): 223-241.
2000. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CASADO APARICIO, Elena. 2002. *La construcción socio-cognitiva de las identidades de género de las mujeres españolas (1975-1995)*. Tesis Doctoral inédita. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- CASALEGNO, Hugo. 1985. *Les Ayoré du Gran Chaco par leurs mythes: essai de lecture et de classement des mythes Ayoré I-II-III*. Tesis Doctoral inédita, Universidad de París VII, París.
- CENSABELLA, Marisa. 1999. *Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual*. Buenos Aires, EUDEBA.
- CERIANI CERNADAS, César. 2005. Conflicto sociorreligioso y representaciones simbólicas entre Tobas mormones y evangélicos. *Avá*, 7: 45-69.
- 2008a. *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la imaginación Mormona*. Buenos Aires, Biblos/Culturalia.
- 2008b. Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales. *Indiana*, 25: 27-50.
- 2008c. Establecidos y marginados en el campo religioso toba. Trabajo presentado en la *26a Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro, Brasil.
2009. Las Enseñanzas de Don Juan Chur entre los Tobas de Formosa (Argentina), 1937-1950. San Martín, *Papeles de Trabajo*, 5: 1-20.

- 2011a. La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945. *Memoria Americana*, 19: 121-145.
- 2011b. Evangelio, política y memoria en los Toba (qom) del Chaco argentino. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://nuevo-mundo.revues.org/61083> (31 de marzo de 2011).
- CERIANI CERNADAS, César y CITRO, Silvia. 2005. El movimiento del Evangelio entre los Tobas del Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. Guerrero (comp.), *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*: 111-170. Iquique, Ediciones Campvs.
- CERIANI CERNADAS, César y LAVAZZA, Hugo. 2012. 'Una Misión fuera de lugar'. La dinámica territorial de una misión evangélica indígena en el Chaco Salteño Occidental. Trabajo presentado en el *IV Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Museo Roca, Buenos Aires.
- CHARLTON, Bruce. 2002. What is the meaning of life? Animism, generalized anthropomorphism and social intelligence. <http://www.hedweb.com/bgcharlton/meaning-of-life.html> (24 de febrero de 2012).
- CITRO, Silvia. 2004. La práctica de la pesca con "fija". Documento del Archivo DOBES (2004, CLMocoviEtno6), Proyecto *Lenguas en peligro - Pueblos en Peligro en Argentina*, Equipo Mocoví. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - Max Planck Institute.
2006. *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocoví de Santa Fe*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
2009. *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos/Culturalia.
- (coord.) 2010. *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Biblos/Culturalia.
- CHASE SARDI, Miguel y SUSNIK, Branislava. 1995. *Los Indios del Paraguay*. Madrid, Editorial MAPFRE.
- CHASE SARDI, Miguel y ZANARDINI, José, (eds.). 1999. *Textos Míticos de los Indígenas del Paraguay*. Asunción, CEADUC.
- CITRO, Silvia y CERLETTI, Adriana. 2006. Integración, creatividad y resistencia cultural en las prácticas musicales mocoví. *Resonancias*, 19: 37-56.
- CLASTRES, Hélène. 1975. *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*. París, Seuil.
1978. *La Sociedad contra el Estado*. Barcelona, Monte Ávila Editores.
- CLASTRES, Pierre. 1987[1975]. *Society against the state: essays in political anthropology*. New York, Zone Books.
- CLIFFORD, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press.
- COLUCCIO, Félix. 1992. *Fauna del terror en el folklore iberoamericano*. Buenos Aires, Plus Ultra.
- COMAROFF, Jean y COMAROFF, John. 1991. *Of Revelation and Revolution, Volume I, Christianity and Colonialism in South Africa*. Chicago, University of Chicago Press.
1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
2011. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires, Katz Editores.
- COMBÈS, Isabelle. 2006. Introducción: cuando el nombre no hace al indio. En I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitanía*: 19-23. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Actes et Mémoires, 11.
2009. *Zamucos*. Cochabamba, Instituto de Misionología, Colección Scripta Autochtona 1.
- COMBÈS, Isabelle; LOWREY, Kathleen; VILLAR, Diego. 2009. *Comparative Studies and the South American Gran Chaco. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(1): 69-102.
- COMINGES, Juan. 1882. *Exploraciones*. Madrid, Editora de Juan A. Alsina.
- CONKLIN, Beth y GRAHAM, Laura. 1995. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist*, 97(4): 695-710.
- CORDEU, Edgardo. 1967. *Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad toba* (Informe preliminar). Miraflores, Chaco, Comisión Nacional del Río Bermejo, 123.
- 1969-1970. Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa*, 12(1-2): 67-176.
1984. Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilagá. *Suplemento Antropológico*, 19(1): 187-235.
1973. Textos míticos de los Angaité y Sanapaná. *Scripta Etnológica*, 1: 199-232.
1977. Algunos personajes celestes de la mitología Ishir (Chamacoco). Asunción, *Suplemento Antropológico*, 12(1-2): 7-24.
2000. El rayo y el oso hormiguero. La divinización de la lluvia en algunas mitologías chaqueñas. *III Congreso Argentino de Americanistas 1999*, 2: 119-160.
2004. Miedo y mal en la mitología de los chamacoco (ishir) del Chaco Boreal En *Las nociones del Mal y el Temor en las Cosmovisiones Aborígenes de América*, Archivos Departamento de Antropología Cultural, 2(1): 7-50. Buenos Aires, CIAFIC.
- CORDEU, Edgardo y DE LOS RÍOS, Miguel. 1982. Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico*, 17(1): 147-160.
- CORDEU, Edgardo y SIFFREDI, Alejandra. 1971. *De la algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires, Juárez editor.
- CÓRDOBA, Lorena y BRAUNSTEIN, José. 2008. Cañonazos en 'La Banda'. La Guerra del Chaco y los indígenas del Pilcomayo medio. En N. Richard (comp.), *Mala Guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco 1932-1935*: 125-148. Asunción y París, ServiLibro, Museo del Barro y CoLibris.
- COSTA NETO, Eraldo Medeiros. 2004. Biotransformações de insetos no povoado de Pedra Branca, estado da Bahia, Brasil. *Interciencia*, 29(5): 280-283.
- CSORDAS, Thomas. 1997. *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Los Angeles y Londres, University of California Press.
1999. The Body's Career in Anthropology. En H. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*: 172-205. Cambridge, Holity Press.
2011. Modos somáticos de atención. En S. Citro (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*: 83-104. Buenos Aires, Biblos/Culturalia.
- CÚNEO, Paola. 2012. *Clasificación nominal y formación de palabras en toba (familia guaycurú), con especial referencia al léxico etnobiológico*. Tesis de Doctorado inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- CÚNEO, Paola y MAIDANA, Mauricio. 2007. Preservación de la lengua y la cultura toba en contexto urbano: el caso de la comunidad de Derqui (Buenos aires-Argentina). Trabajo presentado en el *Congreso de Lenguas Minorizadas*, Fundación Xeito Novo de Cultura Gallega. Buenos Aires, Argentina.
- CÚNEO, Paola, MAIDANA, Mauricio y PORTA, Andrés. 2008. Nomenclatura y clasificación de las aves en toba. Aspectos lingüísticos y culturales. Trabajo presentado en la *XII Reunión Argentina de Ornitología (RAO)*. San Martín de los Andes, Argentina.
- CÚNEO, Paola y PORTA, Andrés. 2009. Vocabulario toba sobre peces y aves. En J.

- Braunstein y C. Messineo (eds.), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 8: 237-252. Buenos Aires/Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO).
- D'ABZAC, Paul. 1877. Sur le Grand-Chaco. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 2(12): 394-396.
- DASSO, María Cristina. 1989. Las transformaciones del sol y las estrellas en la cosmovisión de los matakó (grupo tachóhnaí). *Scripta Ethnológica*, 9: 29-42.
1999. *La Máscara Cultural*. Buenos Aires, Ciudad Argentina.
2006. Notas acerca de los clanes ayoreo del Chaco boreal. *Acta americana, Journal of the Swedish Americanist Society*, 14(1): 39-68.
2008. *Algunas observaciones sobre el perspectivismo amerindio y el shamanismo wichi*. Buenos Aires, Dunker.
- DASSO, María Cristina y FRANCESCHI, Alice. 2010. *Etno-Grafías. La escritura como testimonio entre los Wichi*. Buenos Aires, Corregidor.
- DE LA CADENA, Marisol y STARN, Orin. 2007. Introduction. En M. De la Cadena y O. Starn (eds.) *Indigenous Experience Today. Wenner-Gren International Symposium*: 3-10. Berg Publishing, Oxford.
- DE LA CRUZ, Luis María. 1995. *Qomlajépi naleua*, nuestra tierra. Los sitios que contienen la tierra que da vida a los tobas de Sombrero Negro de la provincia de Formosa. Centro del Hombre Antiguo del Chaco (CHACO), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 6: 69-114.
- 2000a. Asuntos de Indígenas, Agencias y Organizaciones de Ayuda. Bases para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco Argentino. Formosa, Documento para Pan para el Mundo (Brot für die Welt).
- 2000b. Apuntes para una historia ambiental del Gran Chaco. Aportes teóricos y metodológicos a propósito de un acercamiento a las formas de representación ambiental de los indígenas del Pilcomayo. Inédito.
- DE LA CRUZ, Luis María y ACOSTA, Luis. 2004. *Estudio Evaluativo Obra Reconstrucción de la Ruta Provincial N° 28*. Formosa, Fundación para la Gestión e Investigación Regional (FUNGIR).
- DELEAGE, Pierre. 2011. Présentation. Les discours du rituel. *Journal de la société des américanistes*, 97(2): 77-86.
- DE LOS RÍOS, Miguel Ángel. 1976. *Una visión shamánica del ciclo vital (etnia matakó)*. Buenos Aires, Tekné.
- 1978-1979. La expresión de la afección amorosa en la etnia matakó. *Scripta Ethnológica*, 5: 27-54.
- DELEUZE, Gilles. 1978. Spinoza. En *Les Cours de Gilles Deleuze*. http://english.duke.edu/uploads/media_items/deleuze-gilles-1978-spinoza-s-concept-of-affect.original.pdf (13 de marzo de 1978).
1988. *Spinoza, Practical Philosophy*. San Francisco, City Lights Books.
- DELL'ARCIPIRETE, Ana. 1990-1991. Lugares de los pilagá. Centro del Hombre Antiguo del Chaco (CHACO), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 2: 58-85.
- DE MOUSSY, Martin. 1866. La religiosité est-elle un des caractères spéciaux du genre humain? *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 2(1): 105-121.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'homme.
1996. *La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador, Abya Yala.
1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4(1): 23-45.
2001. *Anthropologie de la nature. Résumé des cours et travaux*: 557-565. Paris, Anuario del Collège de France 2000-2001.
2004. Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En A. Surrallés y P. García Hierro (eds.), *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment: 25-37*. Copenhagen, IWGIA.
2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- 2010a. Introduction. Manières de voir, manières de figurer. En P. Descola (ed.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de représentation*: 11-18. Paris, Musée du quai Branly, Catálogo de la Exposición *La Fabrique des images*.
- 2010b. Cognition, Perception and Worlding. *Interdisciplinary science reviews*, 35(3-4): 334-340.
2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.
- DESCOLA, Philippe y PALSSON, Gil (eds.). 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres y Nueva York, Routledge.
- DESCOLA, Philippe y TAYLOR, Anne-Christine. 1983. Introduction. *L'Homme*, 33(126-128): 13-24.
- DI GIACOMO, Alejandro y KRAPOVICKAS, Santiago (eds.). 2005. *Historia natural y paisaje de la Reserva El Bagual, Formosa, Argentina*. Buenos Aires, Aves Argentinas y Asociación Ornitológica del Plata.
- DI MÉO, Guy. 1998. *Géographie Sociale et Territoires*. Paris, Nathan.
- DOBRIZHOFER, Martín. 1967-1969[1783]. *Historia de los abipones*. Resistencia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- DOUGLAS, Mary. 1975. *Implicit Meanings*. Londres y New York, Routledge y Keegan.
- DURIGHEIM, Émile. 1995[1897]. *El suicidio*. Madrid, Akal.
- DWYER, Peter. 1976. Beetles, butterflies and bats: species transformation in a New Guinea Folk Classification. *Oceania*, 46(3): 188-205.
- ECHIVERRI, Juan. 2005. Territory as Body and Territory as Nature: Intercultural Dialogue? En A. Surrallés y P. García Hierro (eds.), *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*: 234-250. Copenhagen, IWGIA.
- ELLEN, Roy. 1985. Species transformation and the expression of resemblance in Nuau-llu ethnobiology. *Ethnos*, 1-2: 5-14.
- ERIKSON, Philippe. 2000. "I", "UUU", "SHHH": Gritos, sexos e metamorfoses entre os matís (Amazônia brasileira). *Mana*, 6(2): 37-64.
- ESCOBAR, Arturo. 2008. *Territories of difference. Plays, movements, life, redes*. Durham y Londres, Duke University Press.
- ESPINOSA, Mariana. 2012. Indagando diversidad en la producción de diferencia. Formación y transformación de un grupo etno-evangelico en Santiago del Estero. *Revista Sociedad y Religión*, 37(22): 55-84.
- ESTIVAL, Jean-Pierre. 2006. Memória, emoção, cognição nos cantos irade dos ayoré do chaco boreal. *Mana*, 12(2): 315-332.
- FABRE, ALAIN. 2006. Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, tercera parte: Los guaykurú. *Suplemento Antropológico*, 41(2): 7-132.
- FANON, Frantz. 2002[1961]. *Les damnés de la terre*. Paris, Editions La Découverte.
- FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2): 329-366.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.
2009. *Désorceler*. Paris, L'Olivier.
- FERNÁNDEZ, Fernando y SHARKEY, Michael J. (eds.). 2006. *Introducción a los Hymenoptera de la región neotropical*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y Sociedad Colombiana de Entomología.
- FISCHERMANN, Bernd. 1988. *Zur Weltansicht der Ayoréode Ostboliviens*. Tesis Doctoral inédita, Rheinische Friedrich Wilhelm Universität, Bonn.
- FOCK, Niels. 1982. Introduction. En J. Wilbert y K. Simoneau (eds.), *Folk Literature of*

- the *Mataco Indians*: 1-33. Los Angeles, UCLA, Latin American Center Studies.
- FORTH, Gregory. 1998. On deer and dolphins: Nage ideas regarding animal transformation. *Oceania*, 68: 271-293.
- FOUCAULT, Michel. 2002. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- FRANCIA, Timoteo y TOLA, Florencia. 2011. *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom*. Buenos Aires, Rumbo Sur y UBA.
- FRANCO, Mariana e IMAZ, Gladys. 2006. *Koahl-vok Angaité. Las voces de un pueblo*. Asunción, CEADUC.
- FROIDEVAUX, Henri. 1903. Nécrologie. Charles Maunoir; Thomas Wilson; Guido Boggiani. *Journal de la société des américanistes*, 1(1): 103-106.
- GARCÍA, Miguel. 2005. *Paisajes sonoros de un mundo coherente: Prácticas musicales y religión en la sociedad wichí*. Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología.
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena). 2005. Reconocimientos Legales y Vulnerabilidad Socioambiental en Poblaciones Nativas de Argentina. Trabajo presentado en la IV Reunión de Antropología del MERCOSUR. Uruguay.
- GERZENSTEIN, Ana y GUALDIERI, Beatriz. 2003. La armonía vocálica en lenguas chaqueñas de las familias Guaycurú y Mataguaya. *Llames*, 3: 97-110.
- GIMÉNEZ BENÍTEZ, Sixto; LÓPEZ, Alejandro y GRANADA, Anahí. 2002. Astronomía Aborigen del Chaco: Mocovíes I: La noción de nayic (camino) como eje estructurador. *Scripta Ethnologica*, 23: 39-48.
2004. Suerte, riqueza y poder. Fragmentos meteóricos y la presencia de lo celeste entre los mocovíes del Chaco. En M. Boccas, J. Broday y G. Pereira (eds.), *Etno y Arqueoastronomía en las Américas*. Santiago de Chile.
- GIMÉNEZ BENÍTEZ, Sixto; LÓPEZ, Alejandro y MAMMANA, Luis. 2000. Meteorites of Campo del Cielo: Impact on the Indian Culture. En C. Esteban y J. A. Belmonte (eds.), *Astro-nomy and cultural diversity. Proceedings of the International Conference Oxford VI and SEAC 99*: 335-341. Santa Cruz de Tenerife, Organismo Autónomo de Museos y Centros y Cabildo de Tenerife.
- GINZBURG, Rubén y ADAMOLI, Jorge. 2006. Situación ambiental en el Chaco Húmedo. En A. Brown, U. Martínez Ortiz, M. Acerbi y J. Corcuera (eds.), *La Situación Ambiental Argentina 2005*: 103-112. Buenos Aires, Fundación Vida Silvestre Argentina.
- GIORDANO, Mariana. 2003. De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños. *Revista Complutense de Historia de América*, 29: 5-24.
- GODELIER, Maurice. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. París, Fayard.
- GOLLUSCIO, Lucía. 2000. From the Nawel Ngí-tram to "The Story of the Tiger". Issues in the translation of Mapuche verbal art. En K. Sammons y J. Sherzer (eds.), *Translating Native American Verbal Art. Ethnopoetics and Ethnography of Speaking*. Washington y Londres, Smithsonian Institution Press.
- GÓMEZ, Cecilia. 2007. *Kates ihukwetah*: la representación social, material y estelar de la mujer entre los Wichí. *Acta americana*, 15(2): 97-116.
- 2008a. Parentesco y representación estelar de la mujer entre los wichí del Gran Chaco. En E. Cordeu (coord.), *VI Congreso Argentino de Americanistas 2008*, 3: 205-219. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas y Dunker.
- 2008b. Venus and the Star Woman. *Archaeologia Baltica*, 10: 25-27.
2010. *Etnoastronomía, cosmovisión y frontera entre los Toba del Oeste Formoseño (Toba-pilagá)*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
2011. The youth and old age of Dapi'chi (the Pleiades): frosts, air carnations, and warriors. En C. Ruggles (ed.), *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures. Proceedings of the International Astronomical Union*, 7(278): 50-57. Cambridge, Cambridge University Press.
- GÓMEZ, Mariana. 2006. *Las mujeres en el monte: uso y percepción del territorio entre las mujeres tobas del Oeste de Formosa*. Tesis de Licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
2008. Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (qom). *Revista Colombiana de Antropología*, 44(2): 373-408.
2011. *De Recolectoras a Artesanas: Género, Identidades y Espacialidades entre las Mujeres Tobas*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- GONÇALVES, Marco Antonio. 2001. *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro, Universidad Federal de Río de Janeiro.
- GORDILLO, Gastón. 1999. A kind of Sanctuary: "Conversion", ambiguity, and contention at Misión El Toba. Trabajo presentado en *Indigenous Peoples of the Chaco, Christian Missions, and the Nation-state*. St. Andrews, Escocia.
2004. *Landscapes of devils: Tensions of place and memory in the Argentinean Chaco*. Durham, Duke University Press.
2006. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo.
2009. La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas. *Revista Española de Antropología Americana*, 39(2): 247-262.
2010. *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires, Prometeo.
- GORDILLO, Gastón y HIRSCH, Silvia (comps.). 2010. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía.
- GORDILLO, Gastón y LEGUIZAMÓN, Juan. 2002. *El río y la frontera: movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo*. Buenos Aires, Biblos.
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford, Clarendon Press.
2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, Oxford University Press.
2006. Canção Purús. Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia. *Revista de Antropologia*, 49(1): 431-464.
- GRANADA, Daniel. 1959. *Reseña histórica-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*. Buenos Aires, Guillermo Kraft.
- GRANT, Suzanne. 2006. *Becoming Similar: Knowledge, Sociality and the Aesthetic of Relatedness amongst the Nivacle of the Paraguayan Chaco*. Tesis Doctoral inédita, University of St. Andrews, Escocia.
- GROSSBERG, Lawrence. 1992. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. Londres y New York, Routledge.
1996. Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? En S. Hall y P. Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*: 87-107. Londres, Sage Publications.
- GROSZ, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism. Theories of Representations and Differences*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- GRUBB, Barbrooke. 1904. *Among the Indians of the Paraguayan Chaco*. Londres, Murray.
1911. *An unknown people in an unknown land: an account of the life and customs of the Lengua Indians of the Paraguayan*

- Chaco, with adventures and experiences met with during twenty years' pioneering and exploration amongst them. Londres, Seeley Service and Co. Ltd.
1914. *A church in the wilds: the remarkable story of the establishment of the South American Mission amongst the hitherto savage and intractable natives of the Paraguayan Chaco*. Londres, Seeley Service and Co. Ltd.
- GUEVARA, José. 1969[1764]. Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán. En P. De Angelis (comp.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de la Provincias del Río de La Plata. Ilustrados con Notas y Disertaciones por Pedro De Angelis [1836]*, 1: 499-830. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra.
- HAESBAERT, Rogelio.
2002. Conceptos de Territorio para entender a desterritorializacão. En M. Santos et al. (comps.), *Territorio, Territorios*: 17-38. Niterói, Programa de Pós-graduação en Geografia.
2004. *O mito da desterritorializacão: do "fim dos territórios" á multiterritorialidades*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil.
- HANNERZ, Ulf. 1996. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3(1): 7-39.
- HECHT, Ana Carolina. 2010. "Todavía no se hallaron hablar en idioma". *Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui (Argentina)*. Munich, LINCOM Europa.
- HEIN, David (ed.). 1988. *Die Ayoreo - unsere Nachbarn. Der Mission im nördlichen Chaco*. Filadelfia y Asunción, Imprenta ASCIM e Imprenta Modelo.
- HERMITTE, Esther y equipo. 1995. *Estudio sobre la situación de los indígenas del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*. Posadas, Universidad Nacional de Misiones.
- HERNÁNDEZ-ÁVILA, Frank. 2010. Territorios, territorialidades y multiculturalismo. En L. Montenegro Martínez (ed.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*: 294-306. Bogotá, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- HIGHAM, Alice; MORARIE, Maxine y GRETA, Paul. 2000. *Ayore-English dictionary* (3 tomos). Sanford, New Tribes Mission.
- HILL, Jonathan (ed.). 1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, University of Illinois Press.
- HOFER, Johannes. 1934[1688]. Medical Dissertation on Nostalgia. *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 2: 376-391.
- HOLY, Ladislav. 1996. *Anthropological perspectives on kinship*. Chicago y Londres, Pluto Press.
- HORST, Willis. 2000. Spirituality of the Toba/Qom Christians of the Argentine Chaco. *Missiology: An International Review*, 29(2): 165-184.
- HUNN, Eugene. 1977. *Tzeltal Folk Zoology: The classification of discontinuities in nature*. New York, Academic Press.
- HUNT, Richard. 1933. *The Livingstone of South America: the life and adventures of W. Barbrooke Grubb among the wild tribes of the Gran Chaco in Paraguay, Bolivia, Argentina, the Falkland Islands and Tierra del Fuego*. Londres: Seeley Service and Co. Ltd.
- IDOYAGA MOLINA, Anatlilde.
- 1976-1977. Aproximación Hermenéutica a las nociones de Concepción, Gravidéz y Alumbramiento entre los Pilagá del Chaco Central. *Scripta Ethnologica*, 4(2): 78-98.
- 1978-1979. Contribución al estudio del proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los matakos costaneros. *Scripta Ethnologica*, 5(2): 143-155.
1983. Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica*, 7: 33-45.
1986. La integración de la figura del lobizón entre los pilagá. *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, 52(2): 227-236.
1994. Representación de los seres míticos pilagá. *Scripta Ethnologica*, 16: 7-21.
1995. *Modos de clasificación de la cultura pilagá*. Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA).
2005. Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual. *Scripta Ethnologica*, 27: 111-147.
- INIGO CARRERA, Nicolás.
1979. *La violencia como potencia económica: Chaco 1879-1940*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
1983. *La colonización del Chaco*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- INIGO CARRERA, Valeria. 2008. *Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSO (INDEC). *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005*. Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. <http://www.indec.com.ar/indec.gov.ar.htm> (12 de junio de 2008).
- INGOLD, Tim.
1992. Editorial. *Man*, 27(4): 693-696.
2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres y New York, Routledge.
- IVERSEN, Gustav. 2009[1946]. *35 años entre los indígenas. El trabajo misionero de Berger N. Johnsen en Argentina*. Sarpsborg, Johnsen y Larsen.
- JACKSON, Jean y WARREN, Kay. 2005. Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34: 549-573.
- JACKSON, Michael. 1990. The man who could turn into an elephant: shape-shifting among the Kuranko of Sierra Leone. En M. Jackson y I. Karp (eds.), *The Experience of Self and Other in African Culture, Personhood and Agency*: 59-78. Uppsala, Smithsonian Institution Press.
- KALISH, Hannes y UNRUH, Ernesto.
1999. Escribir en idioma enlhet para hacer crecer lo propio. *Suplemento Antropológico*, 34(1): 101-176 (Fe de Errata en *Suplemento Antropológico*, 36(1): 379-385).
2004. Enlhet-Enenlhet. Una familia lingüística chaqueña. *Thule Rivista di studi americanisti*, 12-13: 207-231.
- KALISH, Hannes; ROMERO, Manolo y UNRUH, Ernesto. 2006. *Vana pankek*. Asunción, CEADUC.
- KALISH, Hannes. En prensa. El concepto enlhet-enenlhet de apyoholhma "persona con poder". Composición semántica original y connotaciones actuales. Asunción, CEADUC.
- KARSTEN, Rafael. 1932. Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica*, 4: 10-126.
- KEANE, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, University of California Press.
- KELLY, Raymond. 1993. *Constructing Inequality: The Fabrication of a Hierarchy of Virtue among the Etoro*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- KLEIN, Harriet. 1986. Styles of Toba Discourse. En J. Sherzer y G. Urban (eds.), *Native South American Discourse*: 213-35. Berlín, Mouton de Gruyter.
- KEMMERICH, Erich. 1903-1904. Cuadros de viaje al Alto Paraguay. *Der deutsche kultur pionier. Nachrichten aus der deutschen kolonialschule, für die kameraden, freunde und gönner*. Wilhelmshof, Direktor Tabariou, 1(4).
- KIDD, Stephen.
1992. *Religious change: a case-study amongst*

- the Enxet of the Paraguayan Chaco. Tesis de Maestría inédita, University of Durham, Inglaterra.
- 1999a. The power of the Lord: the transformation of Anglican missionaries into Indigenous leaders. Trabajo presentado en la *Society for Latin American Studies Annual Conference*, University of Cambridge, Inglaterra.
- 1999b. *Love and Hate among the People without things. The social and economic relations of the Enxet People of Paraguay*. Tesis doctoral inédita, University of St Andrews, Escocia.
2000. Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay. En J. Overing y A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*: 114-132. Londres y New York, Routledge.
- KLEINPENNING, Jan. 1992. *Rural Paraguay, 1870-1932*. Amsterdam, CEDLA.
- KOPENAWA, Davi. 1999. Descubriendo os brancos. En A. Novaes (org.), *A outra margem do ocidente*: 15-21. São Paulo, Companhia das Letras.
- KOVADLOFF, Santiago. 2008. *El Enigma del Sufriamiento*. Buenos Aires, Emecé.
- LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essais d'anthropologie symétrique*. París, Editions La Découverte.
2004. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. París, Editions La Découverte.
- LEHMANN-NITSCHKE, Roberto. 1927. La Astronomía de los Mocoví (segunda parte). *Mitología sudamericana* 12. *Revista del Museo de La Plata*, 30(3): 145-159.
- LANGER, Erik. 1995. Missions and the frontier economy: the case of the Franciscan Missions among the Chiriguano, 1845-1930. En E. Langer y R. Jackson (eds.), *The New Latin American Mission History*: 49-76. Lincoln y Londres, University of Nebraska Press.
- LEAVITT, J. 1996. Meaning and feeling in the anthropology of emotions. *American Ethnologist*, 23(3): 514-539.
- LEFEBVRE, Henri. 1991. *The Production of Space*. Londres, Blackwell.
- LEJEAL, León. 1905. Eric von Rosen: The Chorotes Indians of the Bolivian Chaco. *Journal de la société des américanistes*, 2(1): 313-314.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1952. *La Pensée Sauvage*. Plon, París.
1958. *Anthropologie structurale*. Plon, París.
1970. *Introduction to a science of mythology I. The raw and the cooked*. Londres, Jonathan Cape Ltd.
1995. *The Story of Linx*. Chicago, University of Chicago.
- LEWIN, Kurt. 1936. *Principles of Topological Psychology*. New York y Londres, McGraw-Hill.
- LIND, Ulf. 1974. *Die Medizin der Ayoré-Indianer im Gran Chaco*. Hamburg, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin/Renner.
- LYNCH ARRIBÁLAGA, Enrique. 1924. *Materiales para una bibliografía del Chaco y Formosa*. Resistencia, Establecimiento Tipográfico Juan Moro.
- LOEWEN, Jakob; BUCKWALTER, Albert y KRATZ, James. 1997[1965]. Shamanism, illness and power in Toba church life. *Practical Anthropology*, 12: 250-280.
- LOWREY, Kathleen. 2006. Entre estructura e historia: el Chaco. En I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitanía*: 25-34. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Actes et mémoires, 11.
- LOOMBA, Paul; TURBAN, Efraim y COHEN, Alvin. 1968. Implementation of Management Science in Latin America: A Case Study and Generalization. *Management Science*, 14(12): 695-704.
- LÓPEZ, Alejandro. 2007. *Astronomía, Identidad y Cambio en comunidades mocovíes del Chaco Argentino*. Tesis de Maestría inédita, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- 2009a. *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- 2009b. Las Pléyades, el sol y el ciclo anual entre los mocovíes. En *VI Congreso de Americanistas 2008*, 3: 257-277. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas y Dunker.
2011. "O toba não tem amigos": Perspectivas mocoví sobre o "outro" aborígene. En E. Coffaci de Lima y L. Córdoba (orgs.), *Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*: 183-196. Curitiba, Editora da Universidade Federal do Paraná.
- LÓPEZ, Alejandro y ALTMAN, Agustina. 2012. El centro de capacitación misionera trans-cultural: lo local, lo regional y lo global en las nuevas misiones evangélicas del chaco argentino. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 14(16): 13-38.
- LUCIAOLI, Carina y NESIS, Florencia. 2007. Apropiación, distribución e intercambio: El ganado vacuno en el marco de las reducciones de abipones y mocoví (1743-1767). *Andes, Antropología e Historia*, 18: 1-23.
- LUNT, Roberto. 2011. *Cien años de la misión anglicana en el norte argentino*. Ingeniero Juárez, Formosa, Diócesis de la Iglesia Anglicana en el Norte Argentino.
- LUSSAGNET, Suzanne. 1961. *Vocabulaires Samuku, Morotoko, Poturero et Guara-ñoca précédés d'une étude historique et géographique sur les anciens Samuku du Chaco bolivien et leurs voisins*. *Journal de la société des américanistes*, 50: 185-243.
1962. *Vocabulaires Samuku, Morotoko, Poturero et Guara-ñoca (suite et fin)*. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 51: 35-64.
- MALKKI, Liisa. 1992. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, 7(1): 24-44.
- MARTÍNEZ, Gustavo. 2008. *La farmacopea natural en la etnomedicina de los Tobas del Río Bermejito (Chaco, Argentina)*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Ciencias Agropecuarias, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
2009. Fitonimia de los tobas bermejitos (Chaco Central, Argentina). En J. Braunstein y C. Messineo (eds.), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 8: 194-212. Buenos Aires y Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (Chaco).
2010. Enfermedad y entidades anímicas del entorno natural. Etiologías religioso-rituales y espacios ambientales entre los tobas del Chaco Central, Argentina. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 5(2): 189-221.
- MARTÍNEZ, Gustavo; CÚNEO, Paola y MAIDANA Mauricio. En prensa. Educación Sanitaria Intercultural. Manual de promoción de la salud entre los tobas (gom) del Chaco Central-Comunidades Tobas del Río Bermejito, Chaco (Argentina). PAXA-GUENAXAC DA QANTELA'A DA CHALATAXAC YALEXA'T DA NATAXAC. *Lma' na qom tala Bermejito*, Chaco (Argentina). Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan. 2002. *The environmentalism of the poor: a study of ecological conflicts and valuation*. Londres, Elgar.
- MARTÍNEZ CROVETTO, Raúl. 1964. Estudios etnobotánicos. I. Nombres de plantas y su utilidad, según los indios Toba del este del Chaco. *Bonplandia*, 1(4): 279-333.
1971. Introducción a la etnobotánica del nor-

- de este argentino. *Actas del 38º Congreso Internacional de Americanistas*, 3: 91-97.
1975. Folklore toba oriental II. Relatos fantásticos de origen chamánico. *Suplemento Antropológico*, 10(1-2): 177-205.
1976. Folklore toba oriental I Los tabúes menstruales. *Suplemento Antropológico*, 11(1-2): 139-149.
- 1972-1978. Folklore toba oriental III: cuentos del ciclo de Waiaqalachiguí. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 8: 93-124.
1995. *Zoonimia y Etnozoología de los Pilagá, Toba, Mocoví, Mataco y Vilela*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Archivo de Lenguas Indoamericanas, Instituto de Lingüística.
- MASHNINEK, Celia. 1976. El mito en la presencia de los aborígenes del Chaco Central: presencia y actuación de las teofanías. *Scripta Ethnologica*, 4(1): 6-27.
- MASSEY, Doreen B. 1994. *Space, Place, and Gender*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
2005. *For space*. Londres, Sage.
- MASSUMI, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, Duke University Press.
- MATARRESE, Marina. 2007. Entre la tierra y el territorio: disputas y negociaciones de sentido en torno a la tenencia de la tierra. Trabajo presentado en la VII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM). UFRGS, Porto Alegre, Brasil.
2008. Las Otras Geografías: transformaciones de la territorialidad pilagá de la Provincia de Formosa a la luz de la historia. Trabajo presentado en el IX Congreso Argentino de Antropología Social. *Fronteras de la Antropología*. Posadas, Argentina.
2011. *Disputas y negociaciones en torno al territorio pilagá (provincia de Formosa)*. Tesis Doctoral inédita, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- MAUSS, Marcel. 1923-1924. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Année Sociologique*, 1: 30-186.
- MAZZARELLA, William. 2009. Affect: What is it Good For? En S. Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*: 291-309. Londres y New York, Routledge.
- MEDRANO, Celeste. 2012. *Zoo-sociología qom: de cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- MEDRANO, Celeste; MAJANA, Mauricio y GÓMEZ, Cirilo. 2011. *Zoología Qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Santa Fe, Serie Naturaleza, Conservación y Sociedad, Ediciones Biológica.
- MELLOR, Philip y SHILLING, Chris. 1997. *Reforming the Body: Religion, Community, and Modernity*. Londres, Sage.
- MENDOZA, Marcela. 1989. Estrategias Adaptativas de migrantes tobas en el Gran Buenos Aires. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 35(3-4): 139-144.
- MESSINEO, Cristina. 1990-1991. Variantes dialectales del complejo lingüístico toba. Las Lomitas, Formosa, *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 2: 13-22.
2003. *Lengua toba (guaycurú): aspectos gramaticales y discursivos*. Muenchen, UNICOM Europa Studies in Native American Linguistics, 48.
2009. Estructura retórica, recursos lingüísticos y función social del *ngataGak* (consejo toba). *Signos*, 42(70): 197-218.
- MESSINEO, Cristina y DELL'ARCIPRETE, Ana (comp.). 2005. *Lo'onatacpi na qom Derqui l'ecpi: Materiales del Taller de Lengua y Cultura toba*. Buenos Aires, Programa Nacional de Educación Inter-cultural Bilingüe, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación.
- MESSINEO, Cristina; DELL'ARCIPRETE, Ana; CÚNEO, Paola y HECHT, Ana Carolina. 2007. Lingüística y etnografía: un proyecto de investigación colaborativa en la comunidad toba de Derqui (Bs. As.). *Signo y Seña*, 17: 229-245.
- MESSINEO, Cristina y MAJANA, Mauricio (eds.). 2008. Proyecto colaborativo de documentación y revitalización lingüística en la comunidad toba de Derqui (Buenos Aires). Trabajo presentado en el Simposio Internacional *Perspectivas desde la documentación lingüística y cultural: ética e investigación colaborativa*. Buenos Aires, DOBES (Documentation of Endangered Languages) y CAICYT- CONICET.
- MESSINEO, Cristina; SCARPA, Gustavo y TOLA, Florencia (eds.). 2010. *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*. La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa.
- MÉTRAUX, Alfred. 1933. La obra de las Misiones inglesas en el Chaco. *Journal de la Société des Américanistes*, 25(1): 205-209.
1943. Suicide among the Matakos of the Argentine Gran Chaco. *América Indígena*, 3(3): 199-210.
- 1946a. *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Filadelfia, American Folklore Society.
- 1946b. Twin Heroes in South American Mythology. *The Journal of American Folklore*, 59(232): 114-123.
- 1963 [1944]. Ethnography of the Chaco. En J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, 1(2): 197-380. New York, Cooper Square Publishers Inc.
1967. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard.
1973. La expresión social de la agresividad y del resentimiento entre los indios Matakos del Gran Chaco. En *Religión y magias indígenas de América del Sur*. 142-154. Madrid, Aguilar.
- 1996 [1946]. *Etnografía del Chaco*. Paraguay, El Lector.
- MILLER, Elmer. 1971. The Argentine Toba evangelical religious service. *Ethnology*, 10(2): 149-159.
1975. Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture. *American Ethnologist*, 2(3): 477-496.
1977. Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino. En E. Hermitte (comp.), *Procesos de Articulación social*: 305-338. Buenos Aires, CEAL.
1979. *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI.
1982. Pentecostalist Contributions to the Proletarianization of the Argentine Toba. En J. Barstrow (ed.), *Culture and Ideology: Anthropological Perspectives*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
1999. Mennonite Chaco Mission, Iglesia Evangélica Unida (IEU) and Nation-State. Trabajo presentado en la conferencia *Indigenous Peoples of the Chaco, Christian Missions and the Nation-State*. St. Andrews, Escocia.
2008. Debilitamiento del consenso en el liderazgo: el caso de los tobas del Chaco oriental. En J. Braunstein y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 159-167. Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.
- MONNIER, Alain. 2003. *Nostalgie du néolithique*. Ginevra, Société d'Etudes Alfred Métraux y Labor et Fides.
- MORELLO, Jorge H., RODRÍGUEZ, Andrea F. y SILVA, Mariana. 2009. Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones del Chaco húmedo y seco. En J. Morello y A. Rodríguez (eds.), *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*: 53-91. Buenos Aires, Orientación gráfica.

- MURDOCK, George P. 1960. Cognatic Forms of Social Organisation. En *Social Structure in Southeast Asia: Viking Fund Publications in Anthropology*, 29: 1-14. New York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- MYERS, Fred. 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- NACUZZI, Lidia R. 2007. Los grupos nómades de la Patagonia y el chaco en el siglo XVIII: Identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. Una reflexión comparativa. *Chungará*, 39(2): 221-234.
- NAVARRO, Gustau. 1998. Misioneros franciscanos en el Chaco occidental, visiones, acciones y contradicciones (1861-1914). *Boletín americanista*, 48: 197-209.
- NEEDHAM, Rodney. 1962. *Structure and Sentiment: A Test Case in Social Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press.
- NEUESWANDER, Cesar y HITER, Lazaro. 1999. *Yelshuasectemma. Historia de una esperanza*. Concepción, Universidad Católica.
- NIELSEN, Hilde; OKKENHAUG, Inger M. y SKEIE, Karina H. (eds.). 2011. *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Studies in Christian Mission, 40. Leiden y Boston, Brill.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1998. *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo*. Buenos Aires, Alianza.
- NOVAES, Adauto. 1999. A outra margem do Ocidente. En A. Novaes (ed.); *A outra margem do Ocidente*: 7-14. São Paulo, MINC, Funarte y Companhia das Letras.
- ONG, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, Duke University Press.
- OVERING (KAPLAN), Joanna. 1977. "Orientation for paper topics" y "Comments". En *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, 2: 9-10 y 387-394.
2000. The Efficacy of Laughter. The Ludic Side of Magic within Amazonian Sociality. En J. Overing y A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*: 64-81. Londres y New York, Routledge.
- OVERING, Joanna y PASSES, Alan (eds.). 2000. *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Londres y New York, Routledge.
- OTAEGUI, Alfonso. 2011. Los ayoreos aterrorizados: una revisión del concepto de pu-yák en Bórmida y una relectura de Sebag. *Runa*, 32(1): 9-26.
- PAGÉS LARRAYA, Fernando. 1973. El complejo cultural de la locura en los moro-ayoreo. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 19(4): 253-264.
1982. *Lo irracional en la cultura*. Buenos Aires, Fondo para la Educación la Ciencia y la Cultura.
- PALAVECINO, Enrique. 1935. Breve noticia sobre la religión de los indios del Chaco. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 4: 85-91.
1959. Algunas notas sobre la transculturación del indio chaqueño. *Runa*, 9: 379-389.
- PALMER, John H. 1997. *Wichí Goodwill: Ethnographic Allusions*. Tesis Doctoral inédita, University of Oxford, Oxford.
2005. *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Formosa (APCD, CECAZO, EPRASOL, Franciscanas Misioneras de María, Parroquia Nuestra señora de la Merced, y Salta (ASOCIANA, FUNDAPAZ y TEPEYAC).
- PAUCKE, Florián. 2010[1749-1767]. *Hacia allá y para acá (memorias)*. Santa Fe, Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe.
- PERASSO, José A. 1987. *Crónica de cacerías humanas. La tragedia ayoreo*. Asunción, El Lector.
- PITT RIVERS, Julian. 1971. *Antropología del honor o política de los sexos: Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona, Crítica.
- 1991[1954]. *Un Pueblo de la Sierra*. Madrid, Alianza.
- PITTINI, Pbro. Riccardo. 1924. *El Chaco Paraguayo y sus tribus. Apuntes etnográficos y leyendas. La Mision Salesiana*. Torino, Editora Internacional.
- PORTA, Andrés O. y DI IORIO, Osvaldo. 2010. Los nombres para artrópodos en toba. En V. Castel y L. Cubo de Severino (eds.), *La renovación de la palabra en el bicentenario de la Argentina. Los colores de la mirada lingüística*: 1057-1064. Mendoza, Editorial Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- PRIATT, Geraldine. 2004. Feminist Geographies: Spatializing feminist politics. En P. Cloke, P. Crang y M. Goodwin (eds.), *Envisioning Human Geographies*: 128-145. Londres, Edward Arnold Publishers.
- PRIATT, Mary Louise. 2007. Afterword: Indigeneity Today. En M. De la Cadena y O. Starn (eds.), *Indigenous Experience Today. Wenner-Gren International Symposium*: 379-382. Berg Publishing, Oxford.
- PRIETO, Antonio. 1990. *Para comprender a Formosa: una aproximación a la historia provincial*. Formosa.
- PRUNER-BEY, Franz. 1865. L'homme et l'animal. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 1(6): 522-562.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. 1952. *Structure and function in primitive society, essays and addresses with a foreword by E. E. Evans-Pritchard and Fred Eggan*. Cohen y West, Londres.
- RAFFESTIN, Claude. 1980. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo, Ática.
- RAMÍREZ, Silvina. 2012. Constitucionalismo Progresista y Diseños Estatales: Protección vs. Desarrollo. En J. García (comp.), *Derecho Constitucional Indígena*: 67-82. Resistencia, Contexto Editorial.
- RAMOS, Alcida. 1994. The hyperreal Indian. *Critique of anthropology*, 14: 153-171.
- RAMOS, Ana. 2005. Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra mapuche'. En G. Wilde y P. Schamber (comps.), *Historia, poder y conflictos*: 103-132. Buenos Aires, Colección Paradigma Indicial.
- RATZEL, Friedrich. [1891] 1990. *Géographie politique*. París, Económica.
- REED-DANAHAY, Deborah. 1997. Introduction. En D. Reed-Danahay (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*: 1-17. Oxford, Berg.
- REHNFELOD, Marilyn y MALDONADO, Ricardo. 1993. *Cuando Dupade ya no pinta: historia y retratos de los Ayoreo de Jesudí*. Asunción.
- RENSHAW, John. 2006. "A eficacia simbólica" revisitada. Cantos de cura ayoreo. *Revista de Antropología*, 49(1): 393-427.
- RESTALL, Matthew. 2003. *Seven Myths of the Spanish Conquest*. Oxford y New York, Oxford University Press.
- REYBURN, William. 1954. *The Toba Indians of the Argentine Chaco. An interpretative report*. Indiana, Mennonite Board of Missions y Charities.
- RICHARD, Nicolás. (ed.). 2008. *Mala guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-35)*. Asunción y París, ServiLibro, Museo del Barro, CoLibris.
2011. La querelle des noms. Chaines et strates ethnonymiques dans le Chaco boreal. *Journal de la société des américanistes*, 97(2): 201-230.
- RIVET, Paul. 1911. Lehman-Nitsche (Robert). (Vocabulario Chorote ó Solote (Chaco occidental) (Vocabulaire Chorote ou Solote (Chaco Occidental))). *Journal de la société des américanistes*, 8(1): 335.
- RIVIÈRE, Gilles. 1997. Tiempo, poder y sociedad en las comunidades Aymaras del Altiplano (Bolivia). En M. Goloubinoff, E. Katz y A. Lammel (eds.), *Antropología*

- del clima en el mundo hispanoamericano, 2: 31-54. Quito, Abya-Yala.
- RIVIÈRE, Peter. 1994. Wysinwyg in Amazonia. *JASO*, 25(3): 255-262.
2010. Alfred Métraux: empiricist and romanticist. En R. Parkin y A. de Sales (ed.), *Out of the Study and into the Field: Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology*: 151-169. Oxford, Berghahn Books.
- ROBBINS, Joel. 2004. *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, University of California Press.
2007. Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 48(1): 5-38.
- ROBINSON, Matthew. 2007. Ardua et Astra: On the Calculation of the Dates of the Rising and Setting of Stars. *Classical philology*, 104(3): 354-375.
- RODRÍGUEZ, Mariela. 2010. De la "extinción" a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la comunidad tehuelche *Camusu Aike* (provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis Doctoral inédita, Georgetown University, Mississippi.
- RODRÍGUEZ MIR, Javier. 2005. Los Wichí en las fronteras de la civilización: Capitalismo, violencia y shamanismo en el Chaco Argentino – una aproximación etnográfica. Tesis Doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
2006. Nous et les autres, Relations conflictuelles et hostiles dans les sociétés des Matacos de Las Lomitas (République d'Argentine). *Civilisations*, 55(1-2): 91-101.
- RODRÍGUEZ MIR, Javier y BRAUNSTEIN, José. 1994. Sedentarización y etnicidad. El caso de los Matacos en Las Lomitas (Argentina). *Runa*, 21: 263-270.
- ROMANO, Eduardo. 1997. La emigración de los lobizones del imaginario popular a la industria cultural. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 12: 76-85.
- ROSALDO, Michelle. 1974. Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview. En M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*: 17-42. Stanford, Stanford University Press.
- ROSENGREN, Dan. 2010. Seriously Laughing: On Paradoxes of Absurdity among Matsigenka People. *Ethnos*, 75(1): 102-121.
- ROSSO, Cintia. 2010. Compilación y análisis preliminar de la fitonimia de la flora leñosa de comunidades mocovíes del sudoeste chaqueño. En C. Messineo, G. F. Scarpa y F. Tola (eds.), *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*: 251-271. La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa.
- SACK, Robert. 1986. *Human Territoriality: its Theory and History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SAEGER, James. 2000. *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*. Tucson, University of Arizona Press.
- SAHLINS, Marshall. 1988. *Islas de Historia*. Barcelona, Gedisa.
- SAIGNES, Thierry. 1989. Paraguay, 4. *Journal de la société des américanistes*, 75: 216-218.
- SÁNCHEZ, Orlando. 2009. *Da na'aqtagec nam Qompi Toba mayi lma'na Ita'adaic Chaco. Nam ya'axat som lquedoxonepi na mayipi. Historias de los aborígenes tobas del Gran Chaco contadas por sus ancianos*. Resistencia, Librería de la Paz.
- SALAMANCA, Carlos. 2010. Revisitando *Napalpí*: Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia. *Runa*, 31(1): 67-87.
2011. *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco argentino. La lucha de las familias tobas por Poxoyáxaic Alhúa*. Buenos Aires, IWGIA y FLACSO.
- SALAMANCA, Carlos y TOLA, Florencia. 2008. Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales y de la capacidad de acción. En J. Braunstein y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 149-158. Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.
- SALAZAR, Noel y SMART, Alan. 2011. Introduction. *Anthropological Takes on (Im)Mobility. Identities: Global Studies in Culture and Power*, 18(6): i-ix.
- SANDERSON, Alec. 1929. *South American Missionary Society*. Londres, SAMS.
- SANDERSON, Jack. Carta manuscrita del 7 de noviembre de 1940. Material inédito.
- SANDERSON, William. 1930. *South American Missionary Society*. Londres, SAMS.
- SANTOS GRANERO, Fernando. 1996. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena. En F. Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*: 7-43. Ecuador, Abya Yala.
2004. Escribiendo la historia en el paisaje: Espacio, mitología y ritual entre la gente Yanesha. En A. Surrallés y P. García Hierro (comps.), *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*: 187-219. Lima, IWGIA.
- SCHAEFER, Bradley. 1987. Heliacal Rise Phenomena. *Journal of History of Astronomy, Archaeoastronomy Supplement*, 18(11): 19-33.
- SCHNEIDER, David M. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SCOTT, Jr., G. M., 1990. A resynthesis of the primordial and circumstantial approaches to ethnic group solidarity: toward an explanatory model. *Ethnic and Racial Studies*, 13: 147-171.
- SEBAG, Lucien. 1965a. Le chamanisme Ayoreo (I). *L'Homme*, 5(1): 5-32.
- 1965b. Le chamanisme Ayoreo (II). *L'Homme*, 5(2): 92-122.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.
- SEGOMA, Laureano. 1998. *Nuestra memoria: "Olhamel otichunhayaj"*. Buenos Aires, EUDEBA.
- SERBIN, Andrés. 1981. Las organizaciones indígenas en la Argentina. *América indígena*, 41(3): 407-433.
- SHANK, Josephus. 1950. *We Enter the Chaco Indian Work*. Indiana: Mennonite Board of Missions.
1951. *My Chaco Diary*. Indiana, Mennonite Board of Missions.
- SHANK, Josephus y SHANK, Selena. 1943. *Notes 1943*. Indiana, Mennonite Board of Missions.
- SHERZER, Joel. 1983. Poetic Structuring of Kuna Discourse: The Line. *Language in Society*, 11: 371-390.
- SIFFREDI, Alejandra. 2009. Etno-ornitología y ecocosmología: las aves tronadoras entre los nivacle. *Revista Española de Antropología Americana*, 39(2): 229-246.
- SIFFREDI, Alejandra y BARÚA, Guadalupe. 1987. Contratación de un modelo sistémico basado en los procesos morfogénéticos y morfoestáticos en las sociedades chorote y mataka. *Suplemento Antropológico*, 22(2): 181-217.
- SORENSEN, Niels. 1915. To the Indian Tribes of South America. *The Christian Evangel*.
- SOUTH AMERICAN MISSIONARY MAGAZINE 1910-1948. Londres.
- SPADAFORA, Ana María; GÓMEZ, Mariana y MATARESE, Marina. 2010. Rumbos y laberintos de la política étnica: Organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la Provincia de Formosa (pilagá y toba). En G. Gordillo y S. Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*: 237-258. Buenos Aires, ARAUCARIA y FLACSO.

- SPENNEMANN, Ingrid. 2006. Migración y proceso político identitario: la comunidad indígena Q'om de Davixaiqui de la Provincia de Buenos Aires. Tesis de Licenciatura inédita, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- SPINOZA, Baruch de. 1996[1667]. *Ethics*. Londres, Penguin Classics.
- STAROBINSKI, Jean y KEMPS, William. 1966. The Idea of Nostalgia. *Diogenes*, 14(54): 81-103.
- STERPIN, Adriana. 1993. La chasse aux scalps chez les Nivakle du Gran Chaco. *Journal de la société des américanistes*, 79: 33-66.
- STEWART, Ian. 2008. *Historia de las matemáticas en los últimos 10.000 años*. Barcelona, Crítica.
- STUMP, Gregory. 1993. How Peculiar is Evaluative Morphology? *Linguistics Faculty Publications*, 28.
- SURRALLÉS, Alexandre. 2003a. *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. París, CNRS y Éditions Maison des sciences de l'homme.
- 2003b. De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos. *Indiana*, 19(20): 59-72.
- 2009a. *En el corazón del sentido: Percepción, afectividad, acción en los Candoshi, Alta Amazonía*. Lima, IWGIA e IFEA.
- 2009b. Entre derecho y realidad. Antropología y territorios amazónicos en un futuro próximo. *Bulletin de l'IFEA*, 38(1): 29-45.
- 2009c. De la intensidad o los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y como método. *Runa*, 30(1): 29-44.
- SURRALLÉS, Alexandre y GARCÍA HIERRO, Pedro (comps.). 2004. *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*. Lima, IWGIA.
- SUSNIK, Branislava. 1953. Entre los indígenas Lengua. Buenos Aires, *Misiones Católicas*: 143-152.
1961. *Apuntes de etnografía paraguaya (tomo II)*. Asunción, Manuales del Museo Etnográfico Andrés Barbero.
1968. *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
1977. *Lengua-Maskoy: su hablar, su pensar, su vivencia*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
1978. *Los aborígenes del Paraguay, I. Etnología del Chaco Boreal y su periferia (Siglos XVI y XVII)*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- 1984-1985. *Los aborígenes del Paraguay. Aproximación a las creencias de los indígenas*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- SZUTTMAN, Renato y NASCIMENTO, Silvana. 2004. Antropología de corpos y sexos: entrevista com Françoise Héritier. *Revista de Antropología*, 47: 235-266.
- TAMAGNO, Liliana E. 1988. La construcción social de la identidad étnica. Universidad Nacional de Luján, EUDEBA, *Cuadernos de Antropología*, 2: 48-59.
1992. Ser indio hoy. Gente toba en la provincia de Buenos Aires. En J. C. Radovich y A. Balazote (eds.), *La problemática indígena*: 101-116. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
2001. *Nam Qom huetáa na doqshi lma: los tobas en la casa del hombre blanco: identidad, memoria y utopía*. La Plata, Ediciones Al Margen.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1996. Histoire et ethnohistoires de la Haute Amazonie. Perspectives sur les transformations des rapports interethniques depuis la période coloniale. En P. García Jordán (ed.), *Las Raíces de la Memoria. América Latina*: 397-408. Barcelona, Universidad de Barcelona.
1998. Jivaro Kinship: "Simple" and "Complex" Formulas: A Dravidian Transformation Group. En M. Godelier; T. Trautmann y F. Tjon Sie Fat (eds.), *Transformations in Kinship*. Washington y Londres, Smithsonian Institution Press.
2000. Le sexe de la proie: représentations jivaros du lien de parenté. *L'Homme*, 154-155: 309-334.
- TERAN, Buenaventura. 1984. *Notas sobre gentilicios tobas. Introducción a la dinámica de las divisiones de la etnia* (mimeo).
- 1988a. Mezguezoichi. History, myth and messianism among the Toba. *Latin American Indian Literatures Journal*, 4(1): 61-65.
- 1988b. Textos mitológicos mocovíes. En J. Wilbert y K. Simoneau (eds.), *Folk Literature of the Mocoví Indians*. Los Angeles, UCLA.
1994. Los señores de los animales en la cosmovisión toba. Donde la etnozoología y la mitología se encuentran. *Revista de la Escuela de Antropología*, 2: 41-44.
1995. Nombrar, Clasificar, Explicar. Interacciones de las Etnoclasificaciones y la Mitología. *Casa tomada*, 2: 18-25.
1996. Tiempo, mito e historia en una sociedad etnográfica. *Casa tomada*, 5: 52-59.
- 1998a. La división tripartita del cosmos entre los tobas orientales. *Revista de la Escuela de Antropología*, 4: 61-63.
- 1998b. El cambio del año y el tiempo cíclico en la cosmovisión Mocoví. En *II Congreso Argentino de Americanistas 1997*, 1: 239-274.
2005. *Lo que cuentan los tobas*. Argentina, Ediciones del Sol.
- TERUEL, Ana. 2005. *Misiones, Economía y Sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- TESLER, Mario. 1989. *Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- THRIFT, Nigel. J. 2008. *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. New York, Taylor y Francis.
- THURLOW CRAIG, Charles. 1935. *Paraguayan Interlude*. Londres, Arthur Barker.
- TIERRA, RECURSOS NATURALES Y AGUA (TIERRA). 2004. *Informe sobre el "Proyecto Hidrovial Ruta Provincial 28. Defensa del Territorio Pilagá y Pequeños Productores Criollos del Bañado La Estrella"*. Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo (APCD), Centro de Capacitación Zonal (CECAZO), Equipo para la Promoción y el acompañamiento solidario (EPASOL), Ecology Project International (EPI), Asociación de Productores del Bañado La Estrella (APROBAE), Fundación Ambiente y Recursos Naturales (FARN) y Fundación para la Gestión e Investigación Regional (FUNGIR). Formosa.
- TILLEY, Virginia. 2002. New help or new hegemony? The transnational indigenous peoples' movement and "Being Indian". El Salvador, *Journal of Latin American Studies*, 34(3): 525-54.
- TOLA, Florencia. 2005. Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del Chaco argentino. *Revista Colombiana de Antropología*, 41: 107-134.
2006. Estrategias matrimoniales en el proceso de repliegue y apertura de las parentelas toba (qom). *Revista de Antropología*, 49(2): 667-687.
2007. 'Eu não esto só(mente) em meu corpo'. A pessoa e o corpo entre os toba (qom) do Chaco argentino. *Mana*, 13(2): 499-519.
- 2007-2008. Constitución de la persona sexualda entre los tobas, qom, del Chaco argentino. *Pueblos y fronteras digital*, 4: 1-22.
2008. Constitución del cuerpo femenino entre los toba (qom) del este formoseño. En S. Hirsch (coord.), *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. 59-78. Buenos Aires, Biblos/Culturalia.

2009. *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens Toba du Gran Chaco sudaméricain*. París, L'Harmattan.
- 2010a. Maîtres, chamanes et amants. Quelques réflexions sur la conception toba de l'agentivité. *Ateliers du LESC. Série thématique du laboratoire d'ethnologie comparative* 34. <http://ateliers.revues.org/8538> (20 de abril de 2010).
- 2010b. Corps et métamorphose dans une société amérindienne: les Toba du Gran Chaco. *Communications*, 86: 129-143.
- 2012a. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Argentina, Biblos/Culturalia.
- 2012b. Multiplicidades qom. Reflexiones en torno a las implicancias ontológicas de cuerpos continuos y plurales. *Indiana*, 29: 303-328.
- TOLA, Florencia y SALAMANCA, Carlos. 2009. Una revisión de las terminologías de parentesco y del régimen de alianza matrimonial entre los toba (qom) del Chaco argentino. En E. Cordeu (coord.), *VI Congreso Argentino de Americanistas 2008*, 3: 379-393. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas y Dunken.
- TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. 2005. Políticas indígenas y derechos territoriales en América latina 1990-2004. ¿Las Fronteras Indígenas de la Globalización? En P. Dávalos (ed.), *Pueblos Indígenas y Democracia*: 67-102. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- TOMASINI, Juan Alfredo. 1969-1970. Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque, en el cosmos matak-mataguay. *Runa*, 12(1-2): 427-443.
- 1978-1979. La narrativa animalística entre los toba de occidente. *Scripta Ethnologica*, 5(1): 52-81.
1986. *Seres tutelares de animales y plantas entre los Nivaklé. Aproximación a ciertas nociones de religiosidad cazadora*. Buenos Aires, ICIS.
- TORRELLA, Sebastián y ADÁMOLI, Jorge. 2005. Situación ambiental de la ecorregión del Chaco seco. En A. Brown; U. Martínez Ortiz; M. Acerbi y J. Corcuera (eds.), *La situación Ambiental Argentina 2005*: 75-82. Buenos Aires, Fundación Vida Silvestre Argentina.
- TORRES FERNÁNDEZ, Patricia. 2006. Imágenes superpuestas sobre sí y el indio. Discurso misionarial anglicano en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX. *Rosario, Papeles de Trabajo*, 14: 103-148.
- TRINCHERO, Héctor. 1994. Entre el estigma y la identidad: criollos e indios en el Chaco salteño. En G. Karasik (ed.), *Cultura e identidad en el Noroeste Argentino*: 96-119. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
2000. *Los dominios del demonio*. Buenos Aires, EUDEBA.
2009. Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina. *Runa*, 30(1): 45-60.
- TRINCHERO, Héctor y LEGUIZAMÓN, Juan Martín. 1995. *Fronteras de la modernización. Reproducción del capital y de la fuerza de trabajo en el umbral al Chaco argentino. Producción doméstica y capital*. Buenos Aires, Biblos.
1996. La estructura del estigma: porqué los indios llegaron a comer pescado crudo. *Papeles de Trabajo*, 5: 79-89.
- TRINCHERO, Héctor, PICCININI, Daniel y GORDILLO, Gastón (eds.). 1992. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*/I. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- TSING, Anna. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-Of-The-Way Place*. Princeton, Princeton University Press.
- TURNER, Terence. 1988. *Ethno-ethnohistory: myth and history in native south American representations of contact with western society*. En J. Hill (ed.); *Rethinking history and myth*: 235-281. Urbana, University of Illinois Press.
- URRY, John. 2007. *Mobilities*. Cambridge, Polity.
- UNAMUNO, Virginia. 2011a. "Hablar correctamente es entender bien los términos que usan los blancos": hacia una descripción situada del plurilingüismo para una educación intercultural bilingüe en la Argentina. *Revista Letras*, 42.
- 2011b. Plurilingüismo e identidad entre jóvenes aborígenes chaqueños (Argentina). *Interacções*, 17: 11-35.
- UZENDOSKI, Michael y CALAPUCHA-TAPUY, Edith. 2012. *The ecology the spoken word*. Urbana, University of Illinois Press.
- VÁZQUEZ, Héctor. 2000. *Procesos identitarios y exclusión sociocultural: la cuestión indígena en la Argentina*. Buenos Aires, Biblos.
- VIDAL, Alejandra. 2001. *Pilagá Grammar (Guaykuruan Family, Argentina)*. Tesis Doctoral inédita, Universidad de Oregon, Oregon.
- VILAÇA, Aparecida y WRIGHT, Robin (eds.). 2009. *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Burlington, Ashgate.
- VILLAGRA, Rodrigo. 2006. Repensando las categorías pre-coloniales y presentes de identificación y diferenciación social a partir del caso de los Angaité. *Suplemento Antropológico*, 41(1): 7-39.
- 2008a. *Nanek aña'y'a kempohakme* o en aquel tiempo de los enojados. Testimonios de los Angaité sobre la Guerra del Chaco. En N. Richard (ed.), *Mala Guerra. Los Indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)*: 67-98. Asunción y París, Museo del Barro y Colibrí.
- 2008b. Los liderazgos enlhet-enenlhet. Los cambios, las continuidades, las paradojas. En J. Braunstein y N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*: 117-132. Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.
2010. *The two shamans and the owner of the cattle. Alterity, storytelling and shamanism amongst the Angaité of the Paraguayan Chaco*. Asunción, CEADUC.
2011. Del Vaingka al choqueo. Socialidad y ritual de los angaité a partir de la colonización del Chaco. *Journal de la société des americanistes*, 97(2): 319-342.
- VILLAR, Diego. 2005. *La religión chané*. Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1978. Alguns aspectos do pensamento yawalapiti (Alto Xingu): Classificações e transformações. *Boletim do Museu Nacional*, 26: 1-41.
1993. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. En M. Carneiro da Cunha y E. Viveiros de Castro (eds.), *Amazonia: etnologia e história indígena*: 149-210. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do indigenismo.
- 1996a. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2): 115-144.
- 1996b. Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.
1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3): 469-488.
- 2002a. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, COSAC y NAIFY.
- 2002b. O nativo relativo. *Mana*, 8(1): 113-148.
- 2004a. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 3-22.
- 2004b. Le don et le donné: trois nano-essais

- sur la parenté et la magie. *Ethnographiques*: 6. <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro> (12 de marzo de 2012).
2005. Perspectivism and Multiculturalism in Indigenous America. En A. Surrallés y P. García Hierro (eds.), *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*: 36-74. Copenhagen, IWGIA.
2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14-15: 319-338.
2009. *Métaphysiques cannibales*. París, PUF.
2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo y FAUSTO, Carlos. 1993. La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud. *L'Homme*, 33(2-4): 141-170.
- VUOTO, Diego Luis. 1981a. *Aspectos de la interrelación entre la fauna y la cultura Toba-Taksek*. Tesis de Licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- 1981b. La fauna de los Toba-Taksek. En Notas etnográficas de los Toba-Tasek. Tilcara, *Entregas del Instituto de Tilcara*, 10: 77-138.
- VUOTO, Patricia. 1981. Plantas útiles entre los toba-taksek. Notas etnográficas de los Toba-Taksek. Tilcara, *Entregas del Instituto de Tilcara*, 10: 12-76.
1999. Recolección y poder. La vegetación entre los toba del este de Formosa. En C. Aschero; P. Vuoto y A. Korstanje (eds.), *En los tres reinos: prácticas de recolección en el Cono Sur de América*: 239-250. Tucumán, Instituto de Arqueología y Museo, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán.
- VUOTO, Patricia y WRIGHT, Pablo. 1991. Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba Pilagá del Chaco Argentino. *Religiones Latinoamericanas*, 2: 149-180.
- WAGNER, Roy. 1975. *The invention of culture*. New Jersey, Prentice-Hall.
- WILBERT, Johannes y SIMONEAU, Karin (eds). 1975. *Folk Literature of Southamerican Indians, Tobas*, 1 y 2. Los Ángeles, Universidad de California, UCLA, Latin American Studies.
1982. *Folk Literature of the Mataco Indians*. Los Ángeles, Universidad de California, UCLA, Latin American Studies.
1988. *Folk Literature of the Mocovi Indians*. Los Ángeles, Universidad de California, UCLA, Latin American Studies.
- WILLIAMS, Raymond. 2000[1977]. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península y Biblos.
- WRIGHT, Pablo. 1981. Análisis hermenéutico de los sueños en una comunidad Tobas-Taksek de la provincia de Formosa. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
1983. Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco argentino. *Scripta Ethnológica*, 7: 73-84.
1984. Quelques formes du Chamanisme Toba. *Société suisse des américanistes*, 48: 29-35.
1992. Toba Pentecostalism Revisited. *Social Compass*, 39(3): 355-375.
1994. A semantic analysis of the symbolism of toba mythical animals. En R. Willis (ed.), *Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World*: 55-62. Cambridge, University Press Cambridge.
1997. El desierto del Chaco: geografías de la alteridad y el estado. En A. Teruel y O. Jerez (comp.), *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y piedemonte surandino*: 35-56. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
2002. *L'évangélio: Pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin*. *Social Compass*, 49(1): 43-66.
2003. "Ser Católico y Ser Evangelio". Tiempo, historia y existencia en la religión Toba. *Anthropológica*, 13(2): 61-81.
2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Editorial Biblos/Culturalia.
- YRIGÖYEN FAJARDO, Raquel. 2008. De la tutela indígena a la libre determinación del desarrollo. Participación, consulta y consentimiento. Trabajo presentado en el *Curso sobre Consulta Previa*. Bogotá, Colombia.

Marco normativo consultado

Internacional

- Organización de Estados Americanos (OEA)
1969. Convención Americana sobre Derechos Humanos.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU)
1969. Convención sobre todas las formas de eliminación de la discriminación racial.
1976. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.
1976. Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales.
2007. Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT)
1989. Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes.

Nacional

1985. Ley Nacional N° 23. 302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes.
1986. Resolución N° 4811 de la Secretaría de Desarrollo Social
1989. Decreto 155/1889, reglamentario de la Ley N° 23.302
1994. Constitución Nacional

Provincia de Formosa

1984. Ley Provincial N° 426. Ley Integral del Aborigen
1985. Decreto 584, reglamentario de la Ley 426
1991. Constitución de la Provincia de Formosa
2004. Ley Provincial N° 1439
2005. Ley Provincial N° 1471

COLABORADORES

GUADALUPE BARÚA es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Desde el año 1982 realiza investigaciones etnográficas sobre parentesco y cosmología entre los *wichí* del Chaco argentino.

LORENA CARDIN es Becaria doctoral de la Universidad de Buenos Aires y se desempeña como docente en la carrera de Ciencias Antropológicas de la misma universidad. Desde el año 2001 trabaja junto a los *qom* de la Provincia de Formosa, en el Chaco argentino, especialmente sobre la noción nativa de territorio y la actual movilización política *qom* por su restitución.

CÉSAR CERIANI CERNADAS es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Coordinador Académico de la Maestría en Antropología Social

de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Sede Argentina). Se desempeña como docente de grado en la Universidad de Buenos Aires y de posgrado en la FLACSO. Sus investigaciones se orientan al estudio de las misiones cristianas y las iglesias indígenas en el Chaco argentino.

PAOLA CÚNEO es Becaria Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y se desempeña como docente en la Universidad de Buenos Aires. Sus áreas de investigación se vinculan con la lingüística descriptiva, tipológica y antropológica en la lengua *toba* (familia guaycurú, Chaco, Argentina).

ALEJANDRO M. LÓPEZ es Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Astrónomo y antropólogo, desde 1998 realiza investigaciones

sobre astronomía cultural, en especial, sobre las concepciones del espacio celeste y sus transformaciones entre los *moqoit* de la Provincia del Chaco, Argentina. También estudia los procesos de resignificación del cristianismo y las tensiones entre católicos y evangélicos en el mismo grupo chaqueño.

MARINA MATARRESE es Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires y es becaria Postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Desde el año 2005 trabaja con los *pilagá* del centro de la Provincia de Formosa, en el Chaco argentino.

CELESTE MEDRANO es Licenciada en Biodiversidad por la Universidad Nacional del Litoral y es Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Es becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Su tema de investigación se vincula con la etnozootología de grupos indígenas *qom* del centro-este y centro-sur de la Provincia de Formosa.

ALFONSO OTAEGUI es licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata y doctorando en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. Realiza trabajo de campo etnográfico entre los *ayoreo* del Chaco paraguayense desde el año 2008.

JOHN H. PALMER es Doctor en Antropología por la Universidad de Oxford e Investigador asociado a la Universidad de Brookes (Inglaterra). Desde el año 1997 realiza investigaciones en el marco de la antropología aplicada, con una orientación jurídica, en relación con el pueblo *wichí* del Chaco argentino.

VALENTÍN SUÁREZ se desempeña desde hace más de veinte años como Maestro Especial de Modalidad Aborigen en la escuela de su comunidad, Riacho de Oro, en la Provincia de Formosa. Es también líder político *qom*, delegado del Consejo de Comunidades Originarias de Formosa y ha colaborado con numerosos equipos de investigación.

FLORENCIA C. TOLA es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e Investigadora asociada al *Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne* del *Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative* (Universidad París Oeste Nanterre La Défense) y *Centre National de la Recherche Scientifique*. Se desempeña como docente en la Universidad de Buenos Aires y desde el año 1997 trabaja con los *qom* del Chaco argentino.

RODRIGO VILLAGRA CARRÓN es Doctor en Antropología Social por la Universidad de St. Andrews, Escocia, y abogado por la Universidad Nacional de Asunción. Desde 1994 ha trabajado desde la ONG Tierraviva con los *enxet*, *sanapaná* y *angaité* del Chaco Paraguayo en apoyo a la reivindicación de sus derechos territoriales. Ha realizado trabajo de campo etnográfico e investigación particularmente con los *angaité*.

ANA VIVALDI es doctoranda en la Universidad de British Columbia (Canadá) donde también se desempeña como ayudante docente desde el año 2005. Integró diversos proyectos de investigación en la Argentina sobre políticas indígenas y desde el año 1997 trabaja con los *qom* de barrios urbanos.

Se termino de imprimir esta edicion
en la Cooperativa de trabajo
IDELGRAFF Ltda.
Pelliza 4167 - Munro, Bs. As.
Argentina.
Tel. 4756-8400/7757/7747
idelgraff@hotmail.com

Florencia Tola se graduó como Doctora en Antropología Social y Etnografía en *L'école des hautes études en sciences sociales* (EHESS) de París, en cotutela con la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y miembro asociado del equipo *Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne* (EREA) del CNRS de Francia. Se desempeña como profesora en la Universidad de Buenos Aires.

Celeste Medrano obtuvo el título de Licenciada en Biodiversidad en la Universidad Nacional del Litoral (UNL) de Santa Fe y se graduó como Doctora en Antropología en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Trabaja asociada al Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA). Su línea de investigación es la etnozoología.

Lorena Cardin es licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como asesora externa de organismos de Derechos Humanos y del Estado. Es becaria doctoral y docente de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra desarrollando su investigación doctoral en Antropología social sobre los *qom* y el territorio.