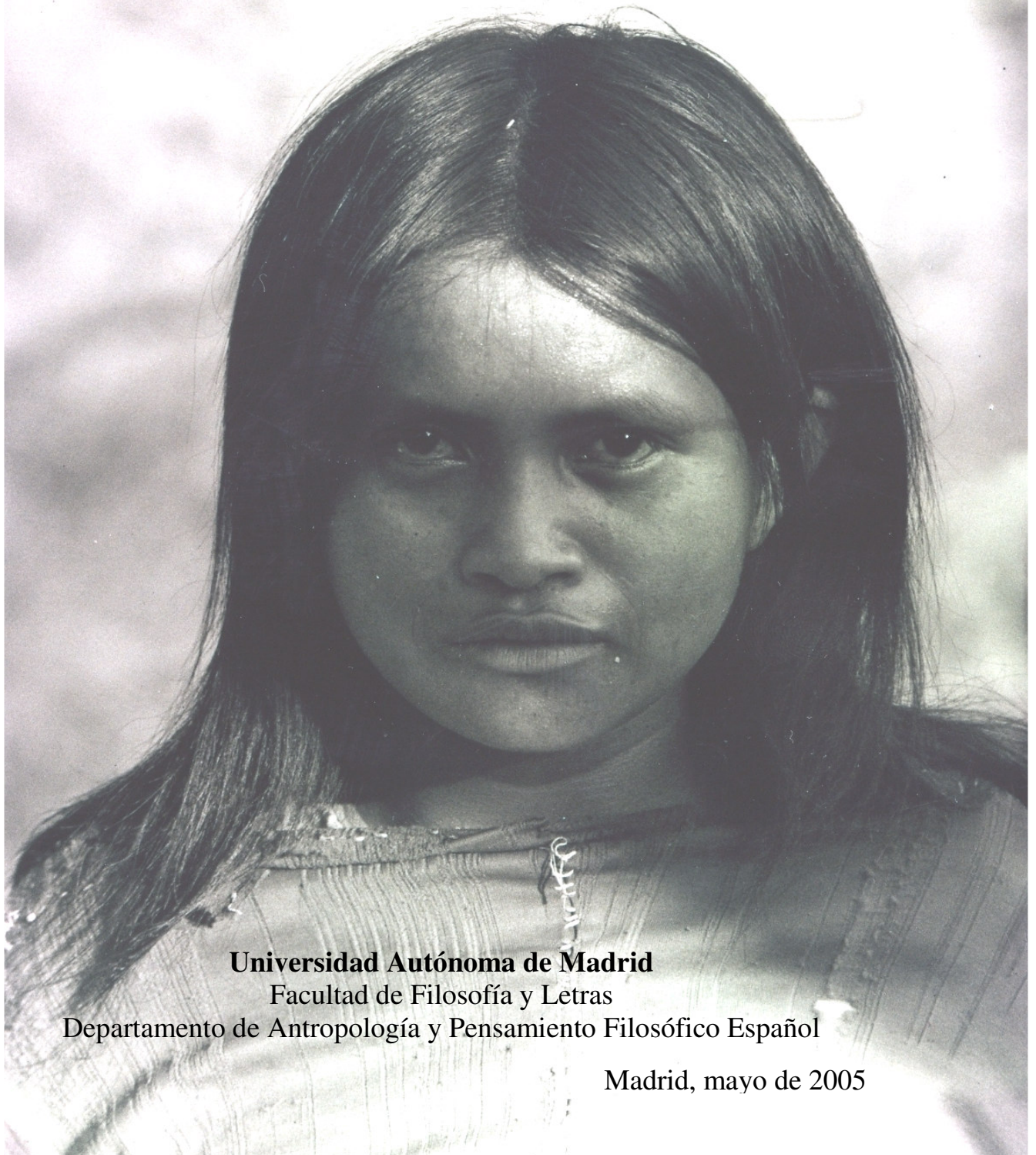


TESIS DOCTORAL

LOS WICHÍ EN LAS FRONTERAS DE LA CIVILIZACIÓN
Capitalismo, violencia y shamanismo en el Chaco Argentino
Una aproximación etnográfica

Javier Rodríguez Mir

Director: Juan Carlos Gimeno Martín



Universidad Autónoma de Madrid

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Antropología y Pensamiento Filosófico Español

Madrid, mayo de 2005

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
<i>Presentación de los grupos wichí</i>	9
<i>Marco teórico y propósitos de la investigación</i>	20
<i>Objeto de estudio</i>	30
<i>Fuentes</i>	34
<i>Aspectos metodológicos, técnicos y del trabajo de campo</i>	35
<i>Estructura del trabajo</i>	43
PARTE 1. LA FORMACIÓN DE LA REGIÓN CHAQUEÑA	
I. LA SOCIO ECOLOGÍA WICHÍ EN EL CHACO	50
Confrontaciones de las teorías antropológicas sobre naturaleza y cultura	50
El marco geográfico	56
Estrategias de subsistencia de las bandas wichí	60
Las bandas cazadoras recolectoras wichí antes del proceso de sedentarización	69
II. PROCESOS ETNOHISTÓRICOS EN LA FORMACIÓN	
DE LA REGIÓN CHAQUEÑA (Siglos XVIII, XIX y comienzos del XX)	79
El sistema colonialista frente a la “barbarie” chaqueña	80
Las reducciones y misiones	82
Imágenes exóticas de la región: posibles riquezas del Chaco	95
El comienzo de las empresas comerciales expedicionarias	104
El Chaco y el Amazonas: semejanzas históricas y socio culturales	105
PARTE 2. CONFLICTOS Y RESISTENCIA CON LA SOCIEDAD NACIONAL	
III. LOS WICHÍ Y LA ARTICULACIÓN CON LA SOCIEDAD NACIONAL ..	115
El establecimiento de los límites internacionales	115
Las fronteras interiores: Las campañas del Desierto del Sur y del Norte	119
La campaña militar del sur	122
La "Conquista del Chaco"	124
Los obrajes y la explotación maderera	129
La llegada del ferrocarril y los ingenios azucareros de Salta y Jujuy	130
La campaña militar de 1911	137
Las reducciones y misiones: “disciplinamiento” y “conservación” de la mano de obra estacional	138
Instalación del sistema productivo algodonero	142
Los movimientos milenaristas y mesiánicos	144
La política de colonización chaqueña	149
Consideraciones finales	150
IV. SEDENTARIZACIÓN Y RESISTENCIA:	158
CONFRONTACIÓN EN LOS ACTUALES GRUPOS WICHÍ	158
Procesos de sedentarización: El caso wichí de Las Lomitas (Argentina)	158
Los wichí en relación al conjunto poblacional indígena en Argentina	168
Incumplimiento de derechos: Resistencia y confrontación contra el estado nación argentino	182
Asociación de Comunidades Aborígenes <i>Lhaka Honhat</i>	186
El caso de la comunidad <i>wichí Hoktek T`oi</i>	187
Sociedades en conflicto: recursos naturales y producción en el Chaco	190
Los ríos también cuentan: conflictos en torno al Pilcomayo	191
Hacia la construcción de una Argentina intercultural: ¿realidad o utopía?	196

PARTE 3. SOBRE LA ALTERIDAD

V. LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD	201
Clasificando la alteridad: perspectivas históricas y antropológicas	203
La clasificación etnográfica tradicional: Los maticos	209
Hacia una nueva clasificación: las diferentes bandas wichí	211
La alteridad en las sociedades indígenas. El caso wichí.	216
VI. LA DEFINICIÓN WICHÍ DE “SER HUMANO” (PERSONA)	228
La oposición <i>-t'isán / -hesék</i>	228
Los ahot y sus temibles enfermedades	245
De la enfermedad a la muerte	260
El impacto de la evangelización en la cosmología <i>wichí</i>	263
Hacia " <i>el camino absoluto</i> "	274

PARTE 4. ETNOGRAFÍA WICHÍ

VII. EL SUICIDIO COMO VENGANZA Y POSESIÓN EN LAS SOCIEDADES WICHÍ	280
Interpretando el suicidio	280
La perspectiva etnográfica del suicidio	284
El suicidio en las sociedades indígenas de América	286
El suicidio en las sociedades maticas	289
La presunción o el enamoramiento: el estado <i>Samúk</i> o <i>Loyah</i>	293
Una hipótesis explicativa: El suicidio como venganza	300
Una hipótesis alternativa: El suicidio y la posesión de los espíritus	303
Un caso singular: de la sacha sandia a las muertes en las vías del tren	304
Del río al tren: en las proximidades de la alteridad	309
VIII. LA VIOLENCIA COMO CONVIVENCIA	311
SOSPECHAS Y ACUSACIONES DE “LOS OTROS PROPIOS”	311
Observando divergencias: " <i>El nyetá</i> "	319
Causales de divergencias	324
El conflicto por las herramientas	325
Las divergencias religiosas	333
Códigos Compartidos: “El principio universal de intencionalidad”	340
Consideraciones finales	350
IX: EN BUSCA DE LA ALTERIDAD: LA GUERRA ENTRE LOS WICHÍ	355
La guerra y las actitudes belicosas	360
Causales de guerra	361
Armas y parafernalia guerrera	362
El líder guerrero y las estrategias de guerra	365
Una forma de entrenamiento bélico: el hockey	370
La apropiación de la alteridad: la guerra de los scalps	374
El fin de la guerra	380
La ceremonia ritual matica de la bebida del atés	384
CONSIDERACIONES FINALES	393
<i>El Chaco: encuentro y desencuentro de mundos diversos</i>	394
<i>Interacción y alienación indígena</i>	399
<i>La alteridad o la forma de imaginar al “Otro”</i>	408
<i>Violencia estructural económica y simbólica</i>	409
<i>Relaciones conflictivas: los Estados nacionales y las asociaciones indígenas</i>	412
BIBLIOGRAFÍA	416

ANEXOS	435
La historia del <i>naahatla</i> (hockey)	435
Ka'o'ó y el Ajwentáj que come personas	438
Tabla comparativa entre la economía wichí y la economía capitalista	440
Usos del espacio entre los wichí de la margen derecha del río Bermejo	441

FOTOS, MAPAS, ESQUEMAS Y TABLAS

FOTOS

Foto 1 y 2. En la foto superior se muestra a Juan Ruiz con su familia en la aldea wichí “Lote 47” y en la imagen inferior se aprecian mujeres y niños de la aldea wichí “Lote 42”, ambas situadas en la periferia de Las Lomitas (Argentina).....	18
Foto 3. Municipalidad de Las Lomitas (Prov. de Formosa, Argentina).....	37
Foto 4. El autor instalado en Lote 42 con la tienda de campaña y la bicicleta para moverse al poblado de Las Lomitas.	39
Foto 5. Vivienda wichí en Lote 42 construida con adobe y paja.....	40
Foto 6. Pablo Moliné, uno de nuestros principales informantes wichí.....	42
Foto 7. El autor por la noche tomando notas de campo a la luz de un farol a kerossene porque Lote 42 carece de luz eléctrica.	43
Foto 8. Marcelino y su hermano construyendo un pozo para extraer agua (Lote 47).....	60
Foto 9. Wichí pescando en el río Bermejo.....	61
Foto 10. Restos de la Misión franciscana Nueva Pompeya (Foto sacada en 1997). ..	88
Foto 11. Fogón wichí.....	156
Foto 12. Viviendas desmoronadas en Lote 42 tras la muerte de Pablo.....	176
Foto 13. Mujer wichí transportando leña para vender en Las Lomitas.....	178
Foto 14. Mujer wichí trabajando en la alfarería.....	179
Foto 15. Marcelo Cuellar carneando una cabra para vender a los pobladores de Las Lomitas.	180
Foto 16. Vivienda wichí destruída luego del fallecimiento de Pablo en Lote 42 ..	262
Foto 17. Iglesia Anglicana liderada por Asensio (Comunidad La Pantalla, Las Lomitas).....	267
Foto 18. Sanación en la Iglesia Evangélica Unida de Lote 42	335
Foto 19. Terapia shamánica efectuada por Mariano a Pablo.....	338
Foto 20. Arco y flecha wichí	364

MAPAS

Mapa 1. Distribución de los grupos matacos. (Fock, 1982).....	9
Mapa 2. Ubicación de la localidad Las Lomitas y extensión geográfica de las bandas wichí en Argentina	19
Mapa 3. Las Lomitas y los barrios wichí suburbanos	167
Mapa 4. Distribución de los grupos indígenas en la Argentina.....	169
Mapa 5. Carta étnica del Chaco. Braunstein (1992-93)	213

ESQUEMAS

Esquema 1. Adscripción categorial efectuada por los integrantes del barrio wichí Lote 42	221
Esquema 2. La curación shamánica y su posible devenir.....	263
Esquema 3. Inclusión de componentes evangélicos en el sistema de creencias shamánicas tradicionales.	279
Esquema 4. Recorrido del paciente por diferentes shamanes	339
Esquema 5. Divergencias religiosas en Lote 42.....	348

TABLAS

Tabla 1. Familias lingüísticas con sus correspondientes etnias en el Chaco (Braunstein y Miller, 1999).....	170
--	-----

Tabla 2. Indígenas en el Chaco Argentino	171
Tabla 3. Bandas wichí del grupo “matacos bazaneros” (Braunstein, 1992-3).....	214
Tabla 4. Comparación entre las dos formas de clasificación etnográfica.....	215
Tabla 5. Alteridad en la familia lingüística pano según Erikson (1986).....	219
Tabla 6. Clasificación de diferentes grupos según Lote 42.....	317
Tabla 7. Diferentes tipos de celebraciones con aloja	380
Tabla 8. Diferentes espíritus o dueños de la bebida según vegetal o grupo étnico (Pagés Larraya, 1976).....	387
Tabla 9. Comparación entre la economía wichí y la economía capitalista	440
Tabla 10. Topónimos y gentilicios a partir de entrevistados de Misión Nueva Pompeya.....	444

*A mis padres, Antonio Rafael y María Magdalena,
a mi hermano, Gonzalo,
a mi esposa, Alejandra.*

*A todas aquellas personas que con sus incesantes aportes
y motivaciones me impulsaron a continuar la labor emprendida;*

*y a todos los wichí, en especial los de la localidad Lote 42
quienes con su participación hicieron posible este trabajo.*

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no podría haberse realizado sin el estímulo y apoyo de mis padres, Antonio Rafael y María Magdalena, de mi hermano Gonzalo, y de mi esposa Alejandra.

Mi especial reconocimiento a José Braunstein y Ana C. Dell' Arciprete por su paciencia, constante colaboración y apoyo logístico.

Debo agradecer a varias personas, quienes, mediante conversaciones, críticas, sugerencias y diversas intervenciones ayudaron al desarrollo del trabajo. A ellos manifiesto sinceramente mi gratitud. En Argentina a Margarita Avendaño, Diego Madoery, Guadalupe Barúa, Lucía Dri, Horacio Calandra, Alfredo Tomasini, Erika Schneider, Pastor Arenas, y al Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata. En España deseo hacer mención a las personas e instituciones que me han apoyado en la realización del proyecto, a Carlos Giménez Romero, a Ángeles Ramirez, a Héctor Grad, al Grupo de Desarrollo y Conocimiento del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a todo el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma de Madrid.

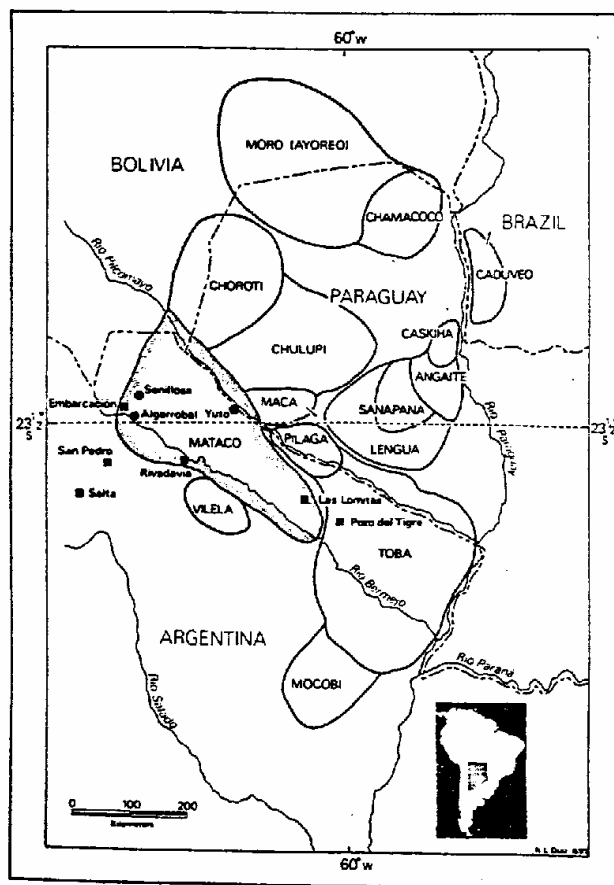
Asimismo, deseo expresar mi agradecimiento a John Palmer y Rodrigo Montani. Debo un profundo reconocimiento a Marco A. Gonçalves por sus sugerencias y comentarios y a Gastón Gordillo por facilitarme sus publicaciones. A todas aquellas personas, que de una u otra forma, prestaron su invaluable colaboración para que esta tesis sea posible. También dejo constancia de mi sincero agradecimiento a mi director, Juan Carlos Gimeno Martín, quien con sus constantes estímulos y sugerencias me permitió organizar y darle sentido y coherencia al material etnográfico, así como plasmar nuevas perspectivas en el presente trabajo.

Finalmente, tengo una deuda de gratitud con los wichí quienes fueron mis entrevistados excepcionales y anfitriones inigualables.

INTRODUCCIÓN

Presentación de los grupos wichí

Los sociedades indígenas de wichí (o maticos)¹ habitan amplias regiones del Gran Chaco que comparten Argentina, Bolivia y Paraguay, sobretudo en las riberas de los ríos Pilcomayo y Bermejo. La población indígena en el Gran Chaco se calcula en 260.000 (Braunstein y Miller, 1999) de los cuales 75.000 corresponden a grupos wichí que habitan en el Chaco Argentino. En la actualidad los wichí ocupan un área geográfica cuyos limites están dados al norte por la localidad de Villa Montes (Bolivia), al noroeste por la ciudad de Unión (provincia de Salta, Argentina) y al sudoeste por Pozo del Tigre (Prov. de Formosa, Argentina).



Mapa 1. Distribución de los grupos maticos. (Fock, 1982)

¹ En este trabajo utilizo indistintamente el término *wichí* o *matico* para referirme a los grupos de la presente investigación. El término *matico* fue el que se utilizó durante mucho tiempo en la clasificación etnográfica y por ello el más divulgado a pesar de que este vocablo fue impuesto por exogrupos aborígenes para referirse a

Desde tiempos precolombinos la región chaqueña fue habitada por grupos indígenas que se caracterizaron por tener un estilo de vida nómada o semi nómada cuya economía se basó en la recolección, la pesca, la caza y en una horticultura estacional. El hábitat del Chaco les proporcionaba una gran variedad de carnes, frutos y semillas, al que se sumaba la miel, los huevos, las fibras vegetales y las plantas medicinales. En este sentido la región chaqueña se constituyó en un espacio que fue compartido por diferentes bandas indígenas. Los grupos indígenas fueron clasificados de acuerdo al conocimiento lingüístico en seis grandes grupos: 1) Mataco- Mataguayo, 2) Guaycurú, 3) Maskoy, 4) Zamuco, 5) Lule Vilela y 6) Tupí Guaraní. (Braunstein y Miller, 1999). Los espacios compartidos adquirieron gran importancia porque se constituyeron en áreas de gran actividad social. La movilización de los indígenas chaqueños comportaba recorridos cíclicos pautados entre las diferentes bandas y en las áreas de intersección se desarrollaban encuentros sociales en el que se creaba un ambiente propicio para establecer alianzas con el fin de enfrentar a grupos enemigos.

Las bandas wichí con un conocimiento admirable de su medio ambiente sustentaron su economía en las actividades de caza de diversos mamíferos como pecaríes (*Pecari Tajassu tajassus*), tigres (*Felis onca*), antas (*Tapirus terrestris terrestris*), jabalíes y corzuelas (*Mazama simplicornis*); roedores entre los que se destaca la vizcacha (*Lagostomus maximus*); reptiles como las iguanas (*Tupinambis sp.*) y una amplia gama de aves entre los que sobresale el suri o avestruz americana (*Rhea americana*) ya que requiere una técnica especial en la que el cazador debía cubrirse con armazones cónicos de hojas y ramas para tenerlas a una distancia de tiro (Palavecino, 1936: 448). Otras tareas que sustentaban la economía fueron la pesca de sábalo (*Prochilodus sp.*), dorados (*Salminus*), bogas (*Schizodon*), pirañas o palometas (*Serrasalmus*), surubíes (*Pseudoplatystoma coruscens*), patí (*Luciopimelodes*), tarariras (*Hoplias*), etc., y la recolección de miel y diversos frutos del monte como el chañar (*Geoffroea decorticans*), mistol

ellos de forma peyorativa (esta palabra designa animales insignificantes, de poca alzada o valor). Por esta razón el término fue reemplazado por el de *wichí* que en su propio idioma significa “gente”.

(*Zizyphos mistol*), tusca (*Acacia aroma*), molle (*Bumelia obtusifolia*) tasi (*Morrenia odorata*) y algarrobo (*Prosopis sp.*).

Entre los siglos XVI al XVIII los indígenas chaqueños mantuvieron contactos esporádicos con los europeos. Las entradas de los expedicionarios al Chaco fueron fugaces y muchas veces terminaron muertos o expulsados por las bandas chaqueñas. Las informaciones de este período son imprecisas y la identidad de las poblaciones está sujeta a especulaciones. Esto se debe en parte a que los cronistas estaban más preocupados por informar a la Corona española de sus acciones políticas, militares o religiosas que en el conocimiento de las características sociales y culturales de los pueblos indígenas del Chaco. De acuerdo con Tomasini (1978: 13) la primera expedición al Chaco estuvo comandada en el siglo XV por el portugués Alejo García que partiendo desde Brasil atravesó el Chaco Boreal. Otras expediciones destacables fueron la de Sebastián Gaboto (1527), Diego de Rojas (1540), Don Juan de Ayolas (1537), Don Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1542) y Nufrio de Chaves (1546). En 1585 el Adelantado Don Alonso de Vera y Aragón fundó el primer poblado en el Chaco: Concepción de la Buena Esperanza o Concepción del Bermejo establecido al sur del río Bermejo y que fuera abandonado en 1632.

Bajo presión española, los indígenas adoptaron el caballo que les permitió una mayor movilidad favoreciendo los contactos entre las bandas, el comercio, los raids y pudieron ejercer una mayor resistencia contra los españoles. También incorporaron el ganado y diversos elementos culturales entre los que se destacan los artículos de acero (cuchillos, hachas, navajas, etc.). Hacia el siglo XVII resistieron a la invasión española y el Chaco se convirtió en un área de refugio para los grupos indígenas que se veían asediados por los conquistadores y expedicionarios. En los inicios del siglo XVIII emergió una dicotomía entre dos grandes contextos de poder colonial: el militar y el religioso que en algunos casos coincidían en los objetivos (p. ej. expandir la “civilización” entre los “salvajes”) pero en otros casos diferían y confrontaban en la metodología empleada (p. ej. en el uso de la violencia). La posición militarista estuvo representada por Urizar de

Arespachoga mientras que en el ámbito religioso estuvo liderado por la Compañía de Jesús. El establecimiento de los jesuitas, fundamentalmente en la provincia jesuítica del Paraguay², implicó un proyecto misionero que se opuso radicalmente a otro: el de las encomiendas. Así, los planes sobre las reducciones jesuíticas fueron totalmente incompatibles con los proyectos de los encomenderos. Los indígenas de las misiones jesuíticas fueron aislados de la sociedad colonial. Los encomenderos deseaban las riquezas de los jesuitas y necesitaban los contingentes de trabajadores, los territorios ocupados por los misioneros, las plantaciones y las estancias ganaderas en poder de los jesuitas. Las reducciones misionales compitieron con los mismos productos agrícolas que producían los encomenderos. Este enfrentamiento se extenderá hasta la expulsión de los jesuitas. El 27 de febrero de 1767 Carlos III firmó una Real Orden por el cual los jesuitas debían ser expulsados de todos los dominios de la monarquía española. Sumado al conflicto con los encomenderos, la rebelión de los indígenas contra un tratado limítrofe de fronteras entre España y Portugal generó un enfrentamiento entre guaraníes, el ejército español y el portugués que constituyó un hecho decisivo para justificar y legitimar la expulsión jesuítica pocos años después (Sáinz Ollero, 2002). Los jesuitas establecieron numerosas misiones entre los wichí del Chaco argentino, en el río Bermejo, entre los lule vilela en el río Salado, entre los abipón y mocoví en el río Paraná, etc. y no solo introdujeron el evangelio entre las poblaciones indígenas sino que también implantaron prácticas de subsistencia sedentaria como la agricultura y el trabajo comunitario. En la provincia jesuítica del Paraguay hicieron una valiente defensa del idioma guaraní sobre el español expandiendo el guaraní por toda la región. Su expulsión en 1767 dará el protagonismo a la orden franciscana. En 1755 el Monasterio de San Francisco de Tarija se transformó en el Colegio Apostólico de Propaganda Fide. Los franciscanos se mantuvieron leales a la Corona española pero en la etapa independentista debieron retirarse a España. Con posterioridad, la formación y construcción del Estado nacional argentino necesitó el control de los territorios y la integración de los indígenas. En este contexto los curas

² La Provincia jesuítica del Paraguay se conformó por las regiones del Río de La Plata y Chile y se concibió de forma independiente de las del Perú y Brasil.

franciscanos regresaron (principalmente italianos) y a partir de 1850 inauguraron lo que se denominó la “*segunda evangelización*” estableciendo una serie de misiones entre los wichí del Chaco argentino. La orden franciscana continuó la labor de evangelización jesuítica pero con otra metodología que se caracterizó por una menor tolerancia a la cultura indígena y a las desviaciones de la cultura occidental.

El siglo XIX se caracterizó por ser un período en el que se comienza a definir y delimitar los estados nación de tres países: Argentina, Bolivia y Paraguay. Hasta mediados del siglo XX el Gran Chaco constituirá una región muy disputada que dará origen a múltiples guerras, campañas de militarización y de colonización. Las fronteras internacionales de Argentina, Bolivia y Paraguay constituyeron ámbitos de conflictos, guerras y disputas pero también de contactos y cooperación. La violencia y el poder se manifestaron en las regiones fronterizas del Chaco para establecer los límites territoriales, incorporar nuevos territorios a los nuevos países y someter a las poblaciones indígenas que constituían un obstáculo para el progreso y el desarrollo de los tres países (Argentina, Bolivia y Paraguay). Los gobernantes de dichos países estaban plenamente convencidos de las dificultades que tendrían para poblar e integrar la región chaqueña porque la consideraban una zona inaccesible y un territorio inhóspito. La idea de construir un estado nación homogéneo colocaba a los indígenas en un debate central sobre las políticas a poner en marcha desde el estado argentino: o bien fomentar una política asimilacionista mediante el mestizaje y la occidentalización a través de la educación o bien ejecutando un proyecto eugenésico que exterminara a todos los indígenas que habitaban la república. En este contexto se planteó una visión paradójica y contradictoria de exclusión e inclusión a la vez en el sentido que se percibían a las poblaciones indígenas como “atrasadas” constituyendo un obstáculo para el progreso de la nación, pero por otra parte se necesitaba de ellas para ser utilizadas como mano de obra de bajo coste. Esta situación le denegaba derechos ciudadanos y enfatizaba la obligación de participación como fuerza de trabajo en la construcción de la nación.

El proceso de homogeneización en Argentina afectó la consolidación de un idioma nacional³, la educación, la construcción de símbolos patrios, la identificación territorial, etc. El proceso de homogeneización cultural y étnica implementado por el estado argentino construyó una doble imagen: a la vez que construía una identidad única hacia el interior se diferenciaba del resto de los países latinoamericanos. Esta diferenciación se construyó con un proyecto de país basado en la “civilización” y el “progreso” cuyo paradigma estaba representado por la cultura “Europea”. En este sentido se discutieron mecanismos con la idea de atraer contingentes de inmigración europea (p. ej. subvenciones, pasajes, donaciones de tierras, etc.). Entre 1880 y 1887 se sancionaron leyes con partidas presupuestarias para anticipar el pago de pasajes a inmigrantes europeos y se suspendió en mayo de 1887. Entre 1886 y 1890 entraron 591.383 inmigrantes y en 1895 un 34% de la población de Buenos Aires se duplicó. La inmigración fue de tal magnitud en Argentina que de los once millones que emigraron a América Latina más del 50% fue absorbido por un solo país (Argentina), un 36% por Brasil, un 5% por Uruguay y el 9% por los países restantes. (Ainsa, 2000).

En la Constitución Nacional de 1853 la política inmigratoria adquirió un interés nacional y se presentó a la Argentina como una nación abierta “a todos los hombres del mundo que quieran habitarla” y en su artículo 25 se declara explícitamente:

Art 25. El Gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, ni limitar, ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes.

Hacia 1864 la armada argentina se ocupará de incorporar las tierras habitadas por los indígenas iniciando una política fuertemente agresiva, violenta y expansionista. Entre 1876 y 1878 se resolvieron los diferendos limítrofes

³ En este sentido Darcy Ribeiro (1986) afirma que en Latinoamérica la lengua es más homogénea que en cualquier otra nación civilizadora. El castellano, inglés o portugués experimentaron una menor variación que las naciones de origen.

entre los tres países para anexar las regiones del Gran Chaco a los territorios nacionales. En este contexto, la competencia geopolítica con Chile constituyó un factor decisivo para que el gobierno argentino bajo la presidencia de Nicolás Avellaneda iniciara en el año 1879 la denominada “*Campaña del Desierto*” hacia la Pampa y Patagonia. Años más tarde (1884) se producirá la “*Campaña del Chaco*” liderada por el General B. Victorica en un contexto en el que el mercado mundial necesitaba una urgente cantidad de materias primas para la industria de los países metropolitanos y de las emergentes ciudades latinoamericanas y del Gran Buenos Aires. Estos hechos condujeron al desarrollo de los medios de transporte y de las técnicas productivas. A partir de la década de 1860 la necesidad del sistema capitalista de incrementar la producción industrial llevó a la promoción de la inmigración. En suma, las campañas militares del Chaco se enmarcaron en un proceso destinado a establecer las condiciones para el dominio del capital industrial. De esta forma, en los inicios del siglo XX las presiones externas ejercidas a través de las campañas militares, el avance de la frontera agrícola ganadera, el establecimiento de colonos europeos, la instalación de industrias, etc., forzaron a las bandas chaqueñas a sedentarizarse y a incorporarse a los mercados capitalistas a través de procesos adaptativos a las nuevas condiciones sociales. Estos procesos finalmente terminaron por desestructurar los modos de vida nómadas e incorporar a los indígenas a la sociedad nacional en las estratos sociales más bajos como mano de obra estacional de bajo costo.

Alrededor de 1940, los campesinos del interior de las provincias se desplazaron hacia las grandes ciudades, especialmente a Buenos Aires. Este estrato social, compuesto fundamentalmente por peones y minifundistas, adhirieron al movimiento peronista. Desde los sectores liberales, conservadores y de cierta parte de la izquierda comenzaron a forjar epítetos denigrantes (p. ej. “*cabecita negra*”) para referirse a ellos. Tales apodos hacían referencia a una imagen provinciana, mestiza, no blanca y peronista. A medida que estos sectores avanzaban y ganaban peso político, los adversarios del peronismo reforzaban la imagen del “*cabecita negra*” como una persona salvaje e ignorante. Los descendientes de europeos también se

sumaron y colaboraron para difundir este imaginario, segregándoles a sitios alejados. Esta figura del “*cabecita negra*” nos conduce al racismo argentino que encubre la discriminación clasista de las elites y sectores medios, manifestando la rivalidad existente entre capital (“*porteños*”)/provincia (“*provincianos*”) (Guber, 2002b).

Hasta 1950, las ideas argentinas acerca de la antropología estaban basadas sobre cuatro disciplinas: arqueología, antropología física, folklore y etnología, y hasta 1960 (siguiendo la línea de la Constitución Nacional de 1853) la antropología argentina había confirmado la imagen de una nación de inmigrantes blancos, distante de su pasado tradicional. Las poblaciones aborígenes fueron los temas favoritos de la etnología y el folklore y se concibieron como los “*Otros*” con pequeña relevancia para el presente o el futuro de la Argentina (Guber, 2002b). Hacia 1960, el desarrollo de las teorías de la dependencia en América Latina postulaban que el mundo desarrollado y subdesarrollado se encontraban estructural y sistemáticamente ligados, de forma tal que el desarrollo en una región requería de un proceso de subdesarrollo en otra (Roseberry, 1988). Para esta época, el paradigma instalado en Argentina era el de la “*modernización*” política y económica que se plasmó en los programas desarrollistas de los presidentes Frondizi (1958-1962) e Illia (1964-1966). Según esta perspectiva, el atraso se explicaba por la supervivencia de pautas y normas “*tradicionales*” que se resistían al cambio y por la presente diversidad cultural. En efecto, los sectores pobres, conocidos en Argentina como “*villas miserias*”, fueron vistos por la sociedad nacional como no integrados a las esferas políticas, económicas y socioculturales del país (Vecchioli, 2002; Guber, 2002). Para superar el atraso era necesaria la participación de todos los sectores. De esta forma, el Estado justificó su participación con el fin de integrar a los indígenas ya que consideraba que los problemas que enfrentaban estas sociedades se debía a su falta de participación en la vida social del país.

Las figuras centrales de la antropología argentina en 1960 estuvieron representadas por José Imbelloni, Marcelo Bórmida y Oswald Menghin. Todos ellos se alineaban con la escuela histórico cultural y se ocupaban de

recuperar el pasado a través de la etnología, la arqueología y el folklore. La hegemonía de la corriente histórico cultural y la fenomenología fueron marginalizando los objetos de la antropología social. Desde 1950 se fue consolidando a través de la fenomenología la descripción de los pueblos indígenas asociados al rescate de las culturas, consideradas por esta corriente, en “vías de extinción”. Así, la antropología se centró en la etnología (principalmente con el estudio de la mitología) y la arqueología (exhumación de las culturas desaparecidas). Sin embargo, entre 1950 y 1960, un reconocido antropólogo, Enrique Palavecino, se fue diferenciando del modelo fenomenológico hegemónico e intentó dar cuenta de las transformaciones en los procesos de industrialización entre los indígenas (Vecchioli, 2002). Así, la antropología tomó la cultura “tradicional” aborígen como evidencia de la “condición social” de pobreza, aislamiento y desintegración (Guber, 2002b).

En este nuevo contexto de la antropología social argentina, a mediados de 1960 y principios de 1970, se comienza a interpretar la situación de pobreza indígena como resultado de la situación socio-económica y del proceso histórico de apropiación y conversión de las tierras indígenas en tierras cultivables. Investigadores como Cordeu y Siffredi (1971) se dedican a estudiar la rebelión milenarista mocoví y toba de 1924 en la reducción Napalpí como producto de una reacción forzosa a la incorporación de los indígenas a la producción algodonera. Desde esta perspectiva crítica que interpela al Estado, también se refieren a los efectos que tuvieron la forma de articular la capital con el interior del país, señalando el desarrollo en la capital y el atraso en las provincias del interior.

El período dictatorial conocido como “*Proceso de Reorganización Nacional*” (1976-1983) provocó que la antropología social estuviera ausente en las universidades y en los debates académicos. La mayoría de los antropólogos debieron salir del país. A partir de 1984 cambió radicalmente la situación de la antropología social argentina: se reabrieron carreras y se ampliaron los temas (antropología urbana, antropología de la salud, estudios rurales, inmigración, educación, etc.).



Fotos 1 y 2. En la foto superior se muestra a Juan Ruiz con su familia en la aldea wichí “Lote 47” y en la imagen inferior se aprecian a mujeres y niños de la aldea wichí “Lote 42”, ambas situadas en la periferia de Las Lomitas (Argentina).



**UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LAS LOMITAS
Y DISTRIBUCIÓN DE LOS GRUPOS WICHÍ**

Mapa 2. Ubicación de la localidad Las Lomitas y extensión geográfica de las bandas wichí en Argentina

En la actualidad muchos de los grupos wichí viven en tierras marginales y en montes degradados por la tala indiscriminada de árboles. Muchos núcleos indígenas se sitúan en la cercanía de los pueblos a la espera de trabajos temporales (colocación de postes, alambrado, limpieza de terrenos, etc.). En Argentina los wichí ocupan las provincias de Salta, Chaco y Formosa.

La investigación aborda los grupos que se sitúan en la provincia de Formosa, especialmente aquellos que se ubican en la periferia de la localidad formoseña de Las Lomitas.

Marco teórico y propósitos de la investigación

El trabajo de investigación que presento como tesis de doctorado es parte de un acercamiento etnográfico a una de las poblaciones wichí del Chaco argentino donde realizo una descripción contemporánea de la vida de estos grupos. Se puede tomar la investigación como una contribución a la etnografía de la región para comprender la situación y problemáticas que enfrentan las poblaciones indígenas del Chaco. Más allá del persistente problema etnográfico de efectuar generalizaciones sobre sociedades con diversas actitudes, creencias, conductas (problemática que se pone especialmente de relieve entre las poblaciones wichí ya que su sentido de pertenencia se limita estrechamente al grupo local y no reconocen como propios a otras comunidades wichí cercanas como mostraré en la Parte 3, capítulo V) busco desarrollar una aproximación metodológica que de cuenta de una descripción etnográfica actual de aquellos procesos de violencia y adaptación por las que atravesaron estas poblaciones y que aún continúa en relación al contexto nacional. Este dilema etnográfico, que oscila entre la generalización y la particularización se ha reflejado en los intentos de las clasificaciones etnográficas propuestas para los grupos del Chaco argentino. El trabajo que presento adoptará ambas perspectivas, en ciertos casos me remitiré a generalizaciones al nivel de los grupos wichí más cercanos o próximos, de las poblaciones wichí en su conjunto, o de forma global como indígenas del Chaco argentino en tanto aparecen como una población homogénea, con una cultura similar y claramente definida en el contexto de la sociedad nacional, especialmente cuando se trata de organizaciones

propias fundadas con el objetivo de reclamar por sus derechos ante el Estado argentino. En otros casos referidos a la violencia shamánica, a las terapias alternativas para combatir las enfermedades o a personajes particulares del horizonte cosmológico (seres espirituales *ahot*) me referiré como un estudio de caso a la comunidad wichí *Lote 42* de la localidad formoseña de Las Lomitas. La particularización de casos se debe a que si bien los wichí son percibidos de forma homogénea por la sociedad nacional los grupos étnicos del Chaco poseen ciertos rasgos culturales distintivos y de manera especial y significativa el lenguaje.

La perspectiva metodológica que utilizo se basa en una visión holística y diacrónica que contempla tanto el cambio social como la continuidad y la naturaleza dinámica de la construcción y reproducción de identidad étnica. La investigación expone una aproximación etnográfica al estudio de la violencia *en* y *hacia* las sociedades wichí. La violencia que es el tema que atraviesa esta investigación constituye un aspecto central en las poblaciones wichí en un doble sentido, por un lado tiene una dinámica propia intrínseca a esta sociedad que resulta vital para comprender ciertas actitudes y comportamientos de todos los habitantes wichí, por otro lado, la brutal violencia ejercida por el Estado argentino a lo largo del tiempo dejó una huella difícil de olvidar que les condujo a la marginación y a la pobreza extrema. En este sentido, la etnografía que desarrollo posibilita fundamentalmente un conocimiento de las relaciones entre la violencia y las sociedades wichí. Una visión desde dentro nos informa de la forma en que la sociedad wichí concibe la violencia, el rol de la agresión, las guerras, las venganzas, los conflictos, la función del shamanismo, etc. Los procesos de violencia *en* y *hacia* los wichí han generado profundos cambios sociales que se extienden hasta nuestros días. En este sentido no podemos descuidar el contexto de la evolución de la sociedad nacional argentina y las formas de violencia extrema que se aplicaron y aplican *hacia* las sociedades wichí por parte del Estado, desde sus inicios a través de sucesivas campañas militares, especialmente con la Campaña al Chaco en 1884 donde se desplegó de forma compulsiva una violencia sistemática con el fin de incorporar la región chaqueña constituyendo un hecho fundamental en la configuración de la

región hasta la actualidad a través de diferentes proyectos de desarrollo que no tienen en cuenta a las poblaciones indígenas pero sí sus tierras y que vulneran claramente el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional⁴. En sus inicios el Estado argentino se vinculó con los intereses del mercado capitalista que vio una gran oportunidad para extraer recursos naturales (madera, tanino, etc.), desarrollar actividades agrícolas (alubias, soja, algodón, etc.), implantar ingenios azucareros y utilizar como mano de obra barata a los indígenas del Chaco. En la actualidad el Estado argentino continúa en esta línea política regida por los intereses capitalistas en detrimento de las poblaciones indígenas. Una de sus expresiones contemporáneas es la construcción del puente internacional entre Argentina y Paraguay que forma parte de un plan de integración del Mercosur donde se contempla la construcción de la infraestructura necesaria para Aduana, Migración y Gendarmería. Una de las cabeceras del puente se sitúa en terrenos pertenecientes a una comunidad wichí ubicada en Misión La Paz (Argentina).

Considero que aplicar un marco de economía política antropológica es el más adecuado para analizar los cambios sociales que se produjeron y las diferentes formas de violencia que se aplicaron en función de intereses y objetivos ajenos a las sociedades wichí. La economía política se fundó en una multiplicidad de movimientos intelectuales y políticos, de economistas políticos, científicos de orientación histórica, de trabajos antropológicos, etc. En este marco destacan los trabajos de Wolf y Mintz en los 40 utilizando un enfoque de “historia cultural” asociada a la historia del colonialismo, el imperio, el comercio internacional y la formación del Estado, las investigaciones de Leacock orientado hacia los orígenes de las desigualdades, la evolución y el colonialismo, los esfuerzos de Nash en los 70 que desde una perspectiva de los modos de producción postuló una articulación compleja entre dinámicas no capitalistas y capitalistas o Rey que

⁴ En 1994 se produjo la reforma de la Constitución Nacional y en su artículo 75, inciso 17 estableció claramente el reconocimiento de la pre existencia étnica y cultural de los indígenas argentinos y se reconoció, entre otras cosas, la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que ocupan. Estas tierras no se podrán considerar enajenables, transmisibles, ni se les podrá aplicar gravámenes o embargos.

planteó la existencia de estadios de transición hacia el capitalismo bajo el análisis de una doble perspectiva (la lógica capitalista y la de los modos no capitalistas), las investigaciones de Thompson y Williams en los inicios de los 80 que prestaron atención a la actividad de los sujetos humanos, se situaron en grupos concretos y enfatizaron en lo local, entre muchos otros autores. El desafío consiste en realizar una etnografía que discuta la cultura y la historia teniendo en cuenta la clase, el capitalismo y el poder en un marco que evite hacer del capitalismo el factor determinante o que no exagere la libertad cultural de los sujetos antropológicos. Es en esta tensión que se define la economía política antropológica (Roseberry, 1988).

Diversas investigaciones actuales demuestran que el marco de la economía política constituye una excelente aproximación metodológica para comprender mejor los procesos de cambio social de las poblaciones indígenas de América del Sur. Entre estos trabajos destacan los textos presentados por Taussig (1979, 1984, 1986, 1993), Alvarsson (1988), Renshaw (1988, 2002), y Gordillo (2003). Taussig describe a las sociedades indígenas en las márgenes del capitalismo internacional plasmando sus conflictos y contradicciones a partir de los diferentes sistemas de valores. El autor se dedicó a estudiar en el Valle del Cauca (Colombia) el empleo de mano de obra indígena por parte de los ingenios azucareros de la región. Taussig plantea que el capitalismo a través de los ingenios azucareros introdujo en las poblaciones indígenas nuevas formas de relaciones sociales y de obtención de recursos. En este sentido se afirma que los trabajadores que se incorporan al mercado ingresan en un sistema que funciona a partir del individualismo, el egoísmo y el consumo. Este sistema capitalista contrasta marcadamente con el sistema autóctono que se caracteriza por la cooperación, reciprocidad y redistribución basado en las redes sociales y familiares que adquieren una importancia fundamental durante los períodos de crisis o escasez de recursos. El autor sostiene que el contraste entre el sistema capitalista y el autóctono genera conflictos en las poblaciones indígenas de la costa del Valle del Cauca activadas por el intento de regular los mecanismos de reciprocidad y la incorporación al sistema capitalista como mano de obra en los ingenios azucareros. En este contexto, los valores

comunitarios son reemplazados por el individualismo y el interés personal y la sociedad pasa a regirse por los artículos de consumo y las relaciones sociales se “cosifican”, es decir, se convierten de “relaciones sociales entre personas” a “relaciones sociales entre cosas” esclavizando a los individuos. Taussig pone en evidencia la necesidad del sistema capitalista de hacer uso de las formas de organización no capitalista. El sistema de contratista puesto en marcha por los ingenios azucareros favoreció a los intereses capitalistas en tanto facilitó el control de los trabajadores, bajó el costo del salario y mermó la fuerza política de los trabajadores. Así, el sistema capitalista se sirvió de las redes sociales indígenas preexistentes con el fin de reclutar la mayor cantidad posible de mano de obra. La necesidad de las empresas capitalistas de recurrir a otras formas de producción se destaca en el hecho de que la mano de obra temporal debe seguir subsistiendo durante los períodos en los cuales no se la necesita. En suma, Taussig plantea que la transición entre las formas precapitalistas a otras capitalistas generan un nuevo código moral y una nueva cosmovisión transformando las estructuras cosmológicas preexistentes en mecanismos de resistencia y/o mediación.

Alvarsson (1988) presenta una etnografía del cambio y la continuidad partiendo de la organización socio económica de los matacos en Bolivia. El autor se dedicó a estudiar fundamentalmente a los “*weenhayek wikyi*” (pueblo diferente) conocidos en la literatura etnográfica como “*mataco noctenes*”. Alvarsson se refiere a los conflictos y las formas de resolución. El conflicto interétnico se muestra con los colonos blancos que participaban de la ganadería y que perciben a los “*weenhayek wikyi*” como seres inferiores que deben ser eliminados y con los mestizos (gente pobre y sin el conocimiento suficiente de los recursos naturales) que deben vivir del comercio menor y los trabajos temporales. En el comercio los mestizos siempre intentaron engañar a los indígenas y competieron con estos cuando buscaban trabajos en las haciendas ganaderas de los colonos blancos. Los mestizos despreciaron a los indígenas y esta actitud se acentuó recientemente porque los “*weenhayek wikyi*” alcanzaron una posición superior frente a los mestizos y recibieron un mejor trato de la sociedad nacional. Este cambio de status generó aún mayores conflictos entre los mestizos y los grupos “*weenhayek wikyi*”. En el

ámbito de los conflictos intragrupal Alvarsson enfatiza en los procesos de continuidad “*porque el modo tradicional todavía influencia la forma de solucionar conflictos entre los weenhayek hasta hoy día; otra porque las épocas se intercalan, sin líneas divisorias muy notables*” (1999:232). El autor señala que los conflictos dentro del hogar se consideran peleas familiares y se resuelven por el líder familiar. Los problemas entre dos hogares se tratan mediante la negociación entre los respectivos jefes de familia que si no llegan a un acuerdo deberán recurrir al jefe del grupo (*nyat*) o a una asamblea general que actuará más como un mediador que como un juez. Los conflictos que no pueden ser resueltos generalmente se remiten a los misioneros o a la policía. Así, a las formas preexistentes de resolución de conflictos se incorpora un nuevo nivel que surge de la relación con la sociedad nacional cuya autoridad se representa en el ámbito religioso (misioneros) o jurídico administrativo (policía). Otras formas en las que Alvarsson percibe continuidad y adaptación entre los “*weenhayek wikyi*” se refiere a los bienes adquiridos por dinero o notas de crédito que son distribuidos entre los miembros del grupo familiar obedeciendo sus propias reglas de reciprocidad, en la incorporación de la yerba mate⁵ (*Iles paraguariensis*) que reemplazó a las bebidas tradicionales como la hidromiel o la aloja⁶ que era la bebida social por excelencia que se consumía en las reuniones festivas o familiares alrededor del fogón o la choza; y en el juego del hockey que fue un medio para canalizar la agresión y sustituir conflictos entre diferentes bandas y que en la actualidad fue reemplazado por el fútbol como una forma de preservar la cultura wichí. Siguiendo a Alvarsson analizo el juego del hockey en relación con la guerra en el sentido que debió ser un modo de entrenamiento y un forma de medir fuerzas con las bandas contrarias, así como un mecanismo de resolución de disputan aunque en algunos casos también debió ser un foco de confrontaciones. Las investigaciones de Alvarsson demuestran que este juego estaba muy

⁵ Planta originaria de América del Sur que abunda en estado silvestre y en plantaciones de cultivo. Para su cultivo se mantiene la altura entre 3 a 6 metros pero en estado silvestre necesita de 30 años para su desarrollo completo y alcanza alturas de hasta 12 a 16 metros. Fue consumida por los indios guaraníes en calabazas pequeñas denominadas en quichua *matí*, de allí deriva el término “*mate*”. En la actualidad la infusión de la yerba mate se extiende ampliamente por toda Argentina, Uruguay, Paraguay y sur de Brasil.

⁶ Bebida alcohólica que se obtiene mediante un proceso de fermentación. Durante la misma estación se recolecta miel. La fabricación de la aloja se efectúa a partir de la mezcla del fruto de la tusca con la miel.

extendido entre las bandas wichí y que compartían los mismos códigos y reglas de juego. (Parte 4, capítulo IX)

Renshaw (1988, 2002) a través de una etnografía contemporánea de los indígenas del Chaco paraguayo demuestra que los factores de presión externa por sí solos no brindan una explicación satisfactoria ya que también se debe incluir un análisis de los valores propios de las sociedades indígenas para comprender mejor los procesos de integración social. En este sentido el trabajo de Renshaw se dedica a explicar y demostrar las causas por las que el trabajo asalariado es más compatible con el sistema indígena de la región chaqueña que otras formas de integración económica como el comercio o la agricultura. La agricultura comporta un retraso en la labor invertida, es decir, los recursos no se encuentran disponibles de forma inmediata. Asimismo, el comercio constituye una negación deliberada de la reciprocidad en el que las relaciones de reciprocidad se reemplazan por relaciones comerciales. Sin embargo estimo que lo señalado por el autor adquiere validez en las relaciones intragrupalas pero no en las relaciones intergrupales. Durante el trabajo de campo observé que las ventas de artesanías constituían una fuente importante de ingresos. Fueron muchos los wichí que se me acercaron con las intenciones de vender diversas artesanías (artículos en madera, cerámica, arcos y flechas, yicas, etc.) y se veía a hombres, mujeres o niños ir de casa en casa por el pueblo con el fin de vender artesanías. También es muy frecuente ver a las mujeres cargando leña y venderla en el pueblo. Asimismo, los wichí mediante el salario obtienen dinero con el que realizar compras por lo que en teoría no habría ninguna dificultad para que efectúen las ventas de sus productos. Según Renshaw, el trabajo asalariado les permite a los indígenas una continuidad con sus sistemas de valores y además les ofrece un acceso rápido y directo a los productos industriales que son integrados en las redes de intercambio entre las diferentes sociedades indígenas del Chaco. La perspectiva del autor invita a dar un paso más allá de los factores externos de presión sobre las sociedades indígenas y reflexionar sobre los sistemas propios de los indígenas para comprender más claramente los procesos de integración económica que se suceden en el Chaco. En este sentido, Renshaw advierte

que el hecho de que una sociedad se integre a la economía de mercado no implica necesariamente la aceptación de los valores de dicha economía.

Gordillo (2003) explora en el ámbito de la economía política las nuevas formas de resistencia cultural que se encuentran asociadas al contexto shamánico atendiendo los procesos socio históricos y las circunstancias relativas a las políticas desarrolladas por el Estado argentino. En su análisis el autor apunta a los procesos que fueron desestructurando la economía aborígen de carácter comunitario. Estos procesos incluyen condiciones deplorables de trabajo, propagación de enfermedades, elevadas tasas de mortalidad y políticas represivas que causaron el terror en la población indígena. Gordillo postula que a pesar de estas condiciones los indígenas continuaron incorporándose a la sociedad nacional como mano de obra de bajo coste debido a la necesidad de subsistencia y a la fascinación por los productos occidentales. También señala, en concordancia con Taussig, que la actual práctica de caza, pesca y recolección ha sido reformulada significativamente por la relación de subordinación entablada con el capital y por la necesidad del sistema capitalista de conservar la mano de obra cuando temporalmente no es necesaria en las empresas, factorías, obrajes, etc. Sugerentemente el autor reflexiona acerca de las relaciones entre el imaginario social indígena y las nuevas condiciones de trabajo implantadas por el sistema capitalista. En este sentido plantea que en la memoria y en el imaginario social los indígenas configuran seres demoníacos y prácticas sobre canibalismo que se asocian directamente al sistema de terror impuesto en las plantaciones de azúcar del noroeste argentino. Así, la historias de antropofagia también informan sobre las relaciones de explotación del sistema capitalista. La perspectiva que propone Gordillo supera el enfoque clásico que entiende que la función principal del shamán se asocia a la curación o sanación de enfermedades y analiza a través de los procesos socio históricos, como este personaje es el encargado de establecer negociaciones y/o enfrentamientos con el exterior. Desde este marco se analiza las formas en que se configuran las diversas prácticas shamánicas en los ámbitos de lucha y resistencia de la economía política del Chaco argentino y se estudia los distintos movimientos de carácter milenarista y mesiánico que se

sucedieron a lo largo de la historia como los de Napalpí (1924), Pampa del Indio (1933) o el Zapallar (1933) entre otros.

Hacia mediados del siglo XIX las llamadas “*fronteras interiores*” (regiones ocupadas por indígenas que conservaban su autonomía) representaban casi la mitad del territorio argentino y se ubicaban al sur (Patagonia y la Pampa) y al norte del país (El Chaco). El afán del Estado nacional argentino de incorporar las fronteras interiores de forma efectiva al territorio de la República se explica en respuesta a los intereses del mercado capitalista que necesitaba materias primas y mano de obra de bajo coste. Así se generó la formación de una estructura estatal que se fundó en la violencia más que en el consentimiento y la política de cooptación en el terror como la forma más práctica de cumplir con sus objetivos. El general Julio A. Roca fue el ideólogo y promotor de las denominadas “*Campañas del Desierto*” y sus objetivos pasaron por la incorporación efectiva de estas zonas al territorio nacional para construir una nación moderna y civilizada. Las justificaciones de estas campañas se fundaron básicamente en los aspectos económicos tendientes a incorporar a la Argentina en el sistema económico mundial transformando las regiones fronterizas en regiones productivas. Otra justificación se basó en un proyecto político cuya necesidad era la de colonizar los territorios y homogeneizar a través de la educación, la lengua y la memoria nacional (símbolos, fiestas patrias, próceres, etc.). La campaña hacia el Chaco comandada por Victorica (1884) se fundó en la anterior “*Campaña del Desierto*” desarrollada en el sur del país y se enmarcó en un proceso destinado a asentar las condiciones favorables para el dominio del capital industrial. Transportes, carreteras, ferrocarriles, obrajes, instalaciones madereras, ingenios azucareros, ganaderos, haciendas, actividades agrícolas, etc. se fueron instalando en la región y despojaron a sus habitantes originarios de sus tierras. Algunas poblaciones indígenas fueron excluidas a las áreas periféricas e improductivas y otros grupos fueron asimilados en el sistema capitalista como mano de obra.

Como resultado de este proceso histórico la sociedades indígenas fueron excluidas y apartadas a lugares remotos, se les despojó de sus tierras y

mucho de ellos se vieron forzados a integrarse a la sociedad nacional como mano de obra en la zafra, estancias o madereras que mantenían pésimas condiciones de trabajo. Los conflictos que en la actualidad afrontan la sociedades indígenas del Chaco pasan por la restitución de sus derechos (individuales y colectivos), por la devolución de sus tierras que fueron apropiadas de forma compulsiva, por paralizar la destrucción masiva de los recursos naturales en manos de las empresas capitalistas y por adquirir un poder efectivo y real en las tomas de decisiones sobre sus propios recursos.

Creo que el marco conceptual derivado de la economía política antropológica permite abordar la conformación del Chaco Argentino como una región fronteriza, reflexionar sobre la percepción que desde la sociedad nacional se tuvo de las sociedades indígenas y situar a las sociedades wichí en un marco mayor que es el de la sociedad nacional. Por tanto es necesario situar a los grupos wichí en contextos amplios que incluyan procesos de colonización, análisis exhaustivos de economía política y conflictos actuales de las sociedades indígenas con el estado nacional, en especial las problemáticas por el derecho de propiedad de las tierras y por la degradación de los recursos naturales que constituye el sustento básico de las poblaciones indígenas y cuyo origen se sitúa en las inversiones capitalistas y en los proyectos de desarrollo regionales propuestos por el estado nacional.

Finalmente, uno de los propósitos de la investigación es superar los conceptos tradicionales de los estudios de economía que se limitan exclusivamente a los aspectos de producción y a investigaciones exhaustivas en el ámbito de la metodología cuantitativa. En las investigaciones sobre aspectos socioeconómicos de los maticos Alvarsson (1988) dedica un breve capítulo sobre la cosmología matica (*“Notas sobre la Cosmología Matica”*) que según el autor podría ser visto como una mera introducción a los capítulos de organización social, política (legal y económica) y no como un informe de religión y shamanismo matico. En una nota a pie de página se excusa de realizar una presentación más completa por falta de espacio (1998: 48). En una publicación reciente Renshaw (2002) aborda la identidad y los aspectos económicos de los indígenas paraguayos. En su introducción argumenta que

eligió concentrarse en la economía porque, a diferencia, por ejemplo, de los valores religiosos, es rápidamente observable (2002: 2). El estudio que Renshaw presenta no tiene ningún capítulo dedicado a los aspectos cosmológicos, shamánicos o mitológicos de los grupos estudiados. Estimamos que los estudios iniciados por Mashnshnek (1977, 1978) abren las puertas a nuevas investigaciones que aborden temáticas asociadas a la interrelación entre la economía y otros ámbitos (especialmente el mitológico). La autora encuentra entre los matacos el sentido de la economía en el horizonte mítico al cual se integran otros aspectos culturales. Su análisis demuestra la clara necesidad de recurrir a la mitología para entender las actividades relacionadas con la producción. Las investigaciones llevadas a cabo por Gordillo (2002, 2003) adquieren una dimensión fundamental porque plantea una nueva visión en los estudios de la economía política mediante el estudio de nuevas formas de resistencia cultural presentes en el ámbito shamánico y permite entender estos procesos en relación a los procesos socio históricos y al contexto nacional. Por tanto, nuestra intención es superar el reduccionismo economicista e integrar un marco metodológico que integre los aspectos derivados de la economía política con el panorama cosmológico, con aspectos etnohistóricos y que considere las relaciones históricas y sociales entre los grupos indígenas y la sociedad nacional.

Objeto de estudio

La investigación se orientó a tratar los fenómenos de violencia y agresión (“*h'icah*”) ya que la literatura etnográfica de la región señala estos hechos como factores centrales en las sociedades wichí porque se les percibe como un valor social extremadamente negativo que es atribuido a la alteridad mientras que es negado y sometido a un marcado autocontrol en la propia sociedad (Metraux, 1943 y 1967; Califano y Dasso, 1999: 230 y 237; Dasso, 1999, Cordeu y de los Rios, 1982:153 y 154, etc.). En este sentido es importante atender al concepto de alteridad en las sociedades wichí que se vincula a la identidad grupal e individual (*wichí*= gente, persona) y que comporta valores sociales positivos contrastando de forma radical con el ámbito de la alteridad que se presenta como el principal exponente de la violencia y agresión.

Al intentar precisar conceptualmente el tema de la violencia en las sociedades wichí llegué a la conclusión de la imposibilidad de restringirla al ámbito de la conducta individual o social. Observe que las ideas de agresividad y violencia trascendían lo social humano para integrarse a la totalidad del mundo como lo entienden los matacos. Así es, diversos investigadores caracterizaron a la sociedad wichí preocupados por tener como objetivo vital la preservación de la calma, la prudencia, el autocontrol y la tranquilidad de la vida social (Dasso, 1999a, 1999b, 1999c; Braunstein, 1999; Cordeu y de los Ríos, 1982: 153). Paradójicamente, la pasividad de la vida social de los wichí está amenazada permanentemente por la agresividad y por la alteración de los patrones conductuales de los individuos poseídos por los espíritus cosmológicos que desencadenan estados emocionales que atentan contra la tranquilidad de la vida social. Se trata de un fuerte contraste de un mundo “ideal” caracterizado por una vida social plena de tranquilidad, paz y armonía con un mundo conceptual y cosmológico plagado de agresión, violencia simbólica, guerras y predación. La vida social es posible entre estos dos principios contradictorios (agresividad y tranquilidad), principios que por contradictorios que sean permiten la dinamización y construcción de la vida social y la posibilidad de vivir en sociedad.

Estudiaré la violencia en las sociedades wichí en cuatro niveles: el individual (el suicidio) que constituye un tema etnográfico clásico en estas sociedades y que fuera tratado por Metraux (1943), el nivel intragrupal que trata sobre conflictos entre familias nucleares, motivos de disputas, acusaciones y mecanismos asociados que intervienen en estos procesos. Finalmente, el nivel intergrupala donde se analiza fundamentalmente la guerra en el pasado (Parte IV). En todos estos niveles se encuentra de forma omnipresente en la sociedad wichí una oposición radical entre un mundo tranquilo y apacible (la sociedad wichí “ideal”) y un mundo formado por la agresión, la violencia y la destrucción (el ámbito cosmológico wichí). La intersección entre estos dos planos da como resultado la sociedad wichí tal como se presenta en la

realidad: esforzándose constantemente por mantener la paz y la calma a pesar de los violentos y persistentes acosos de los seres cosmológicos a los wichí.

Las investigaciones etnográficas me permitieron entender la importancia que adquiere la violencia en estas sociedades, sin embargo no pudieron dar cuenta de la situación actual de los wichí en un contexto más amplio que incluyera al estado, a la sociedad nacional y a las presiones externas del sistema capitalista. Para superar esta limitación tuve que recurrir a los aportes realizados desde la economía política. Por tanto, necesité incluir un cuarto nivel que analice las formas de violencia que desde el Estado nacional argentino y desde el conjunto de la sociedad nacional se impusieron y aplicaron a las poblaciones indígenas del Chaco. En este contexto, los resultados etnográficos fueron interpretados a la luz de la economía política incluyendo procesos de colonización y conflictos actuales de las sociedades indígenas con el estado nacional y de manera especial las problemáticas asociadas al derecho de propiedad de las tierras y a la degradación de los recursos naturales (sustento básico de las poblaciones indígenas) cuyo origen se encuentra en las inversiones capitalistas y en los proyectos de desarrollo regional propuestos por el estado nacional. Este enfoque me permitió observar los cambios sociales en los grupos wichí, el proceso histórico de marginación y pobreza a la que se vieron sometidos, así como entender las nuevas adaptaciones y los conflictos actuales por los que atraviesan estas sociedades (Parte II).

Galtung (2003) propuso una clasificación de la violencia basada en tres categorías diferentes que permanecen estrechamente ligadas entre sí. La primera de ellas es la *violencia directa* y se refiere a los hechos de violencia física como el suicidio, el asesinato, el infanticidio, las guerras, etc. La segunda categoría trata de la *violencia indirecta o estructural* en cuanto incluye a la violencia intrínseca a los sistemas sociales, políticos y económicos que gobiernan a las sociedades y los estados. Los ejemplos de violencia estructural son, entre muchos, el apartheid, la esclavitud, la fabricación de armamentos militares y el colonialismo que necesitó desplegar una violencia extrema para desarrollar una estructura conocida como

colonialismo. El tercer tipo de violencia es la *violencia cultural o simbólica* que trata sobre aquellos aspectos de una cultura destinados a legitimar la violencia y se expresa en infinidad de medios (simbolismos, religión, ideología, lenguaje, arte, ciencia, leyes, medios de comunicación, educación, etc.). Como dijimos, la función principal de la violencia simbólica es la de legitimar a la violencia directa y estructural, así como de inhibir o reprimir la respuesta de quienes la sufren y se funda en la falta de respeto y desconsideración al “otro”. Las culturas que presentan con mayor frecuencia este tipo de violencia se caracterizan por percibirse como “elegidos” o “superiores” a los “otros” y con un fuerte predominio de una visión absolutamente dicotómica (todo o nada, el bien y el mal, blanco o negro, etc.). El racismo y la xenofobia constituyen claros ejemplos de la violencia cultural.

Siguiendo la clasificación expuesta por Galtung me centraré fundamentalmente en la denominada *violencia indirecta o estructural* que supone la existencia de una estructura que constituye el medio por el cual se propaga la violencia. En lo que respecta al presente trabajo me referiré a una estructura estatal que se impulsó e implantó desde el estado nacional argentino que supuso el uso de la violencia y que involucró, entre otros, a los ámbitos militares, religiosos y económicos. La violencia que analizaré tuvo su origen en la propia estructura social de la nación y me detendré particularmente en los aspectos económicos de la violencia estructural externa cuyas actividades conllevaron unos efectos terriblemente perjudiciales para las sociedades indígenas del Chaco. Los efectos económicos colaterales o las externalidades en términos de Galtung se expresaron en una devastadora degradación ecológica y humana sin precedentes para la región.

Respecto a *la violencia cultural o simbólica* podemos observar que desde la sociedad nacional argentina esta justificación se expresó claramente en el ámbito político mediante la creación de un imaginario de la sociedad nacional que propuso la civilización o desaparición de los “salvajes” y “atrasados” indígenas (Quijada, 2000; Carrasco, 2002; Rodríguez Mir, 2003).

En el ámbito religioso la violencia simbólica subyace en las campañas evangelizadoras y misioneras en tanto reclaman para sí ser las únicas portadoras de la verdad con validez universal y con la obligación de expandir e imponer la fe. En el shamanismo wichí también persiste una violencia simbólica que se expresa en tanto el shamán es el personaje capacitado para curar pero también para concretar las venganzas personales o familiares ya que su poder le habilita para dañar o matar a sus prójimos. La violencia simbólica wichí es funcional en la resolución de conflictos y venganzas que se generan en el propio grupo social o entre distintos grupos sociales (Parte IV). En este contexto el shamanismo se muestra como un ámbito adecuado en el que poder ejercer venganzas y establecer resistencias. Ante situaciones críticas muchos shamanes del Chaco lideraron movimientos socioreligiosos para organizar una resistencia efectiva contra la población blanca (M. Bartolomé, 1972; Iñigo Carrera y Westwell, 1983; Ubertelli, 1987; Iñigo Carrera y Podestá, 1991 y Gordillo, 2003) (Parte II).

Fuentes

En respuesta la perspectiva holística y diacrónica que adoptamos el material que constituye la base del presente trabajo deriva de *fuentes escritas publicadas* obtenidas a partir de una extensa revisión bibliográfica en la que se incluyen textos clásicos y actuales que tratan desde la aplicación de marcos metodológicos asociados a la economía política hasta etnografías específicas de grupos wichí. Las fuentes que tratan sobre perspectivas de la economía política nos permiten perfeccionar el marco teórico y aplicarlo a las sociedades objeto de estudio, mientras que las fuentes que se refieren específicamente a los grupos wichí agregan valiosa información de la que podemos disponer para contrastar con los datos extraídos del trabajo de campo.

Las *fuentes escritas no publicadas* resultan fundamentales para obtener información de primera mano y en la que destaco por su referencia a los maticos la transcripción que hice de dos documentos pertenecientes a la Biblioteca Nacional de Madrid: una carta del año 1757 escrita por el P. Pedro Andreu, jesuita, al procurador Gral. Simón Bailina en relación a la vida del

misionero P. Francisco Ugalde, asesinado por los indios mataguayos y un informe realizado por Gerónimo Guillén en el año 1782 remitido a Fr. Manuel de la Vega sobre el estado de las Misiones de los indios chiriguano y mataguayos. Estas fuentes nos acercan datos de sobre las poblaciones indígenas y españolas, nos informan sobre ciertas prácticas wichí fueron desapareciendo (enterramientos, reuniones festivas⁷) y de instituciones que a pesar de los años transcurridos continúan vigentes (p. ej. el shamanismo⁸). *Las fuentes orales* se basan en las comunicaciones personales y en la asistencia a congresos, jornadas y demás encuentros científicos. También incluimos en esta categoría las diversas entrevistas que efectué en los trabajos de campo. Demás está decir que *el trabajo de campo* constituyó una fuente primordial de valiosa información que privilegió la observación, las entrevistas y la participación en las actividades cotidianas.

Aspectos metodológicos, técnicos y del trabajo de campo

El trabajo que presento es el resultado de numerosos años de esfuerzo prolongado que se inició en el año 1992. Esta investigación es el fruto de continuos trabajos de campo en la aldea wichí Lote 42 articulados por el bagaje teórico que pude adquirir en estos largos años de formación académica, tanto en Argentina como en España. Los diferentes cursos en las universidades, las discusiones y debates con quienes a lo largo de este tiempo fueron dirigiendo las investigaciones y las sugerencias de amigos y colegas fueron enriqueciendo este trabajo y sus aportes de uno u otro modo permanecen reflejados a lo largo de estas páginas.

En rigor a la verdad, la elección de los grupos wichí tuvo mucho de azar y poco de razonado. Esta preferencia no se relacionó tanto con los intereses de

⁷ En las reuniones festivas se solía tomar abundante bebida con contenido alcohólico (aloja o hidromiel) y frecuentemente se generaban disputas y peleas entre los hombres. Con la llegada de los misioneros esta práctica fue totalmente prohibida al igual que otras prácticas de signo contrario a los contenidos dogmáticos de la evangelización (p. ej. la práctica del hockey o el shamanismo). Las reuniones festivas se debieron haber realizado hasta la penetración del cristianismo en la cosmología wichí. De acuerdo a las estimaciones de García (1997) probablemente estas reuniones hayan funcionado hasta fines del 40 o principios del 50 cuando la religión anglicana se asentó firmemente en la región.

⁸ Seguramente la institución shamánica persistió debido a su gran adaptabilidad y funcionalidad ante los nuevos cambios. La adaptabilidad se manifestó, por ejemplo, en la incorporación de la misa cristiana al ámbito shamánico (Braunstein, 1990 y 1999) mientras que la funcionalidad se expresó en los diferentes movimientos socio-religiosos conducidos por líderes shamanes que encabezaban los movimientos de resistencia cultural.

la investigación sino con los contactos de quien dirigía mi tesis por aquellos tiempos (el Dr. Lahitte en 1992) con un prestigioso especialista en los grupos wichí del norte de la Argentina (el Dr. José Braunstein). Así fue como en 1992 Lahitte me sugirió efectuar trabajos de campo entre los wichí de la provincia de Formosa (Argentina). Acepté, quizás de forma apresurada, sin tener un contacto previo con estas sociedades. Todo comenzó en el año 1992 con mi primer trabajo de campo. La buena aceptación que tuve por parte de los grupos wichí me posibilitó la realización de sucesivos trabajos de campo que se extendieron hasta 1997. Los viajes a la localidad se hicieron posible, entre otros factores, por las becas que obtuve del CONICET⁹ y por la colaboración desinteresada del Dr. Braunstein que me transmitió su amplia experiencia y puso a mi disposición la infraestructura necesaria para abordar la presente investigación sobre las sociedades wichí de la provincia de Formosa (Argentina).

El conocimiento me fue dado fundamentalmente por la gente de Lote 42 quienes me recibieron gratamente. Tuve la suerte de compartir con ellos experiencias inolvidables, tanto en Lote 42 como a orillas del río Bermejo. Las prolongadas conversaciones con diversas familias, padres, hijos y abuelos, muchos de los cuales lamentablemente ya han fallecido, me fueron introduciendo en su mundo. Me dejaron muchas enseñanzas y aprendí a ser paciente, a escuchar, a respetar sus tiempos y a conocer que el “*extraño*” era yo. En 1997, sin contar con el apoyo del CONICET y sumado a la profunda crisis económica por la que atravesaba el país, me fue imposible la realización de nuevos viajes a Lote 42. Fueron tiempos muy difíciles donde a la falta de financiación se le sumaba la ausencia de motivaciones por las que continuar investigando. Sin embargo, nuevamente el azar hizo que en el año 2000 cruzara el mar para realizar una diplomatura en Estudios Amerindios en Madrid. Esta diplomatura resultó muy provechosa porque me puso en contacto con reconocidos especialistas en temas etnográficos y me impulsó a seguir trabajando y reflexionando sobre mis investigaciones.

⁹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

El trabajo de campo lo realicé fundamentalmente en la localidad de Las Lomitas ubicada en la Provincia de Formosa (Rep. Argentina) que cuenta con aproximadamente 10.000 habitantes de los cuales el 19 % son indígenas. Las Lomitas está situada a 300 kilómetros al noroeste de la ciudad de Formosa (capital de la Provincia) y aproximadamente a 1.200 kilómetros de Buenos Aires. Alrededor de Las Lomitas se encuentra una comunidad pilagá (La Bomba) y cinco comunidades wichí (Colonia Muñiz, La Pantalla, Lote 27, Lote 47 y Lote 42). Los trabajos de campo los desarrollé en la localidad wichí “Lote 42” que se ubica a una distancia aproximada de 5 kilómetros de Las Lomitas.



Foto 3. Municipalidad de Las Lomitas (Prov. de Formosa, Argentina)

Los trabajos de campo los realicé en el período comprendido entre los años 1992 a 1997 mediante estancias de aproximadamente 30 a 40 días¹⁰. Las estrategias que usé priorizaron la observación y descripción, apoyados en diferentes formas de registro (fotografías, cintas de audio, vídeo, notas de campo, etc.) y privilegié la observación que se centró en el aprendizaje y análisis de las situaciones de la vida cotidiana. Enfatiqué en los procesos de *reflexividad*, en tanto formamos parte del mundo social que estudiamos, es decir, no podemos evitar nuestros efectos sobre los fenómenos sociales (no

se trata de evitar estos efectos, sino de analizarlos y comprenderlos) y en los de *flexibilidad* en tanto el diseño de la investigación permaneció flexible durante toda la investigación. La información en el trabajo de campo la obtuve mediante dos vías principales: la observación y las entrevistas.

Tradicionalmente la antropología utilizó una forma de observación denominada *observación participante* que constituye un tipo de observación en el que el investigador se introduce en el grupo de estudio e intenta integrarse como un miembro más asumiendo ciertos roles sociales. El término *participante* que se le agrega a la observación señala una forma de actuar y comportarse similar a los habitantes locales. Toda observación participante implica necesariamente el trabajo de campo, aunque un trabajo de campo puede desarrollarse perfectamente sin aplicar esta técnica. La observación participante es una herramienta indispensable para diferenciar entre el decir y el hacer, entre la cultura ideal y la real. Esta diferenciación no es inoperante, especialmente en los grupos wichí donde existe una fuerte tendencia a intentar preservar las condiciones sociales ideales (paz, tranquilidad, armonía, etc.) aunque los hechos que se suceden en la realidad determinen acciones alejadas de ese ideal.

La observación conlleva necesariamente un grado de participación. Mi investigación adoptó la modalidad de la participación en la vida cotidiana y los reiteradas estancias a la aldea wichí “Lote 42” (Provincia de Formosa, Argentina) me posibilitaron asistir a distintos tipos de eventos como prácticas shamánicas, misas anglicanas, reuniones de sanidad de los evangelistas, etc. Me instalé en la comunidad wichí “Lote 42” con una tienda de campaña que hizo posible una estancia en el lugar por períodos de aproximadamente 40 días. El hecho de ubicar la tienda de campaña en zonas próximas a las viviendas wichí favoreció el contacto con los miembros del grupo, especialmente con Pablo Moliné y su hijo Alberto con quienes mantenía conversaciones cotidianas. También el hecho de que estuviese conviviendo con ellos en su propia comunidad hizo que se consolide cada vez

¹⁰ Los viajes de campaña se realizaron en los meses de septiembre 92, abril 93, septiembre 93, mayo 94, noviembre 94, abril 95, octubre 95 y noviembre 96.

más una confianza mutua entre los wichí y yo. Recuerdo cómo en las entrevistas con Alberto hablábamos sobre las posibles personas que podrían haberle causado una brujería a Pablo Moliné o las conversaciones con Francisco Martínez quién señalaba al culpable de su enfermedad. Así, a pesar de que al comienzo yo era para ellos una persona extraña que se manifestó claramente en una serie de rumores malintencionados sobre mí (este tema lo veremos detenidamente en el capítulo VIII) con el tiempo me fueron aceptando y tratando como a un igual. Un etnógrafo debe saber adaptarse a las diversas formas en que es tratado y un buen ejemplo de ello es el de Evans Pritchard (1940:14-15) cuando se refiere a las difíciles condiciones en que a veces se realiza el trabajo de campo *“Entre los azandes me vi obligado a vivir fuera de la comunidad; entre los núer me vi obligado a ser un miembro de ella. Los azande me trataban como a un superior; los núer como a un igual”*.



Foto 4. El autor instalado en Lote 42 con la tienda de campaña y la bicicleta para moverse al poblado de Las Lomitas.

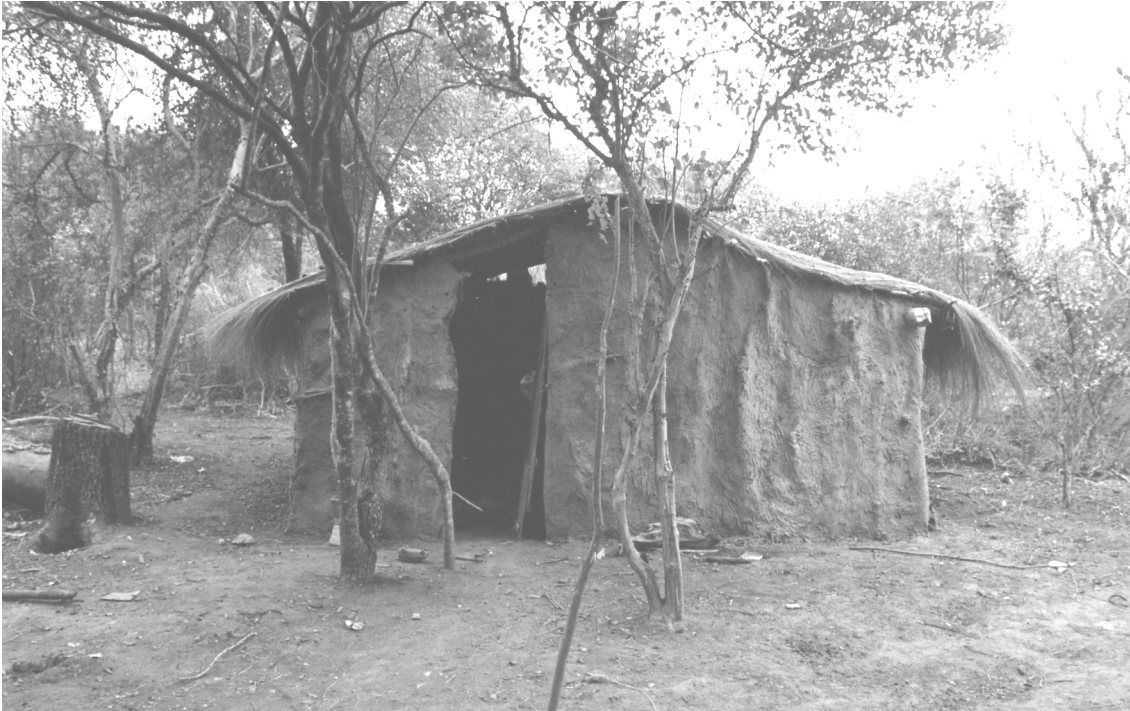


Foto 5. Vivienda wichí en Lote 42 construida con adobe y paja.

La otra vía fundamental para obtener información fueron las entrevistas que presupone la existencia de dos o más personas en un proceso de interacción verbal recíproco y constituye una de las técnicas más apropiadas para acceder al conocimiento de acciones pasadas o presentes, especialmente en hechos en los que el investigador no estuvo presente. La entrevista, además, constituye de por sí una instancia más de observación, ya que al material discursivo se le suma la información contextual de la entrevista. En la investigación aplique fundamentalmente las entrevistas cualitativas en profundidad, es decir, aquellas que implican reiterados encuentros con los entrevistados dirigidos a indagar en la comprensión de las perspectivas que tienen respecto de sus vidas, experiencias, situaciones, interpretación de fenómenos, etc. En menor medida utilicé entrevistas semi estructuradas y/o grupales basadas en distintos cuestionarios elaborados *ad hoc*, uno de los cuales abordó la temática de las conductas violentas y agresivas en la sociedad wichí (Rodríguez Mir, 1993-4). Las entrevistas semi estructuradas las aplique de forma minoritaria a los integrantes de Lote 42 y me permitieron describir y comprender el conjunto de conductas a la que un individuo wichí atribuye el carácter de violentas, indagar sobre rasgos o

instituciones ya desaparecidas apelando a la memoria de los entrevistados y familiarizarme con el léxico y la terminología wichí.

La mayoría de las entrevistas cualitativas¹¹ se realizaron a hombres (adultos y ancianos) ya que las mujeres se mostraron bastante reticentes a participar en las entrevistas¹². Esta actitud en parte se puede explicar porque normalmente es el hombre el que se encarga de establecer las relaciones con el “exterior” mientras que la mujer queda confinada al ámbito del hogar. Una de las características principales de las sociedades cazadoras recolectoras es que son relativamente igualitarias y el liderazgo, generalmente en manos de los hombres, es menos formal y se sujeta más a la opinión pública (Lee y Daly, 1999). Siguiendo a Gowdy (1999) advierto que la dependencia de la recolección contribuyó a la igualdad de géneros que se encuentra presente en la mayoría de las sociedades cazadoras recolectoras. Si esto es así, seguramente debió ser el contacto cultural, es decir, el encuentro durante la época colonial con los europeos, misioneros, y autoridades coloniales y más adelante con el Estado la que recluyó a la mujeres. Probablemente estos contactos sumados al proceso de asentamiento debieron haber acentuado la división del trabajo y del espacio, confinando a las mujeres al hogar y reforzando el liderazgo de los hombres en el terreno político, pero esta vez de manera más formal. Estos procesos quizás puedan explicar por qué las mujeres en las sociedades cazadoras recolectoras tienen un mayor status que las mujeres de la mayoría de las sociedades del mundo, incluyendo las sociedades modernas industriales y post industriales.

Mi constante presencia en el grupo durante la estancia dio lugar a múltiples conversaciones casuales sobre diversos temas que se sucedían en la aldea aportando valiosa información a la investigación p. ej. sobre la muerte de Pablo Moliné, los conflictos que mantenían entre ellos, las enfermedades (Parte IV) y en algunos casos abrieron interesantes líneas de investigación sobre temas afines para ser considerados en futuros estudios (p. ej. la importancia de los sueños en la cultura wichí, los viajes shamánicos, la

¹¹ Las 75 entrevistas cualitativas las he transcripto en su totalidad.

construcción del cuerpo humano en el vientre materno, el recuerdo de los wichí en la Estancia La Fidelidad, etc.).



Foto 6. Pablo Moliné, uno de nuestros principales informantes wichí

Las entrevistas cualitativas las grabé en cintas de audio así como algunas negociaciones que el shamán (Mariano Palomo) estableció con los espíritus en las terapias que le efectuó a Pablo Moliné. También obtuve fotografías y filmaciones en vídeo, confeccioné croquis de las comunidades Lote 42 y Lote 47 y además del diario personal tomé notas de campo en las que incluí observaciones, interpretaciones provisionales, percepciones personales, etc. Procuré hacerme el hábito de escribir todas las noches las notas de campo procurando registrar sobre el papel todo aquello que podía recordar de lo que había sucedido durante el día.

El control de la información la efectué mediante la recurrencia temática a lo largo de las sucesivas entrevistas para analizar la coherencia interna del relato. Asimismo entrecrucé los datos con aquellos que obtuve de otros entrevistados para contrastar diferentes versiones (en caso de haberlas) y con las fuentes escritas. Recurrí a una triangulación de técnicas entre la

¹² Otro factor asociado a estas problemáticas es que por lo general son los hombres quienes dominan mejor el

observación, las entrevistas y los documentos y bibliografía como un factor de control.



Foto 7. El autor por la noche tomando notas de campo a la luz de un farol a kerosene porque Lote 42 carece de luz eléctrica.

Estructura del trabajo

La presentación de la tesis responde a una visión diacrónica y holística de las formas que adquiere la violencia en las poblaciones wichí y los modos de violencia externa que recibieron a lo largo de su historia por parte del Estado nación asociado a los intereses capitalistas del momento. El trabajo está estructurado de forma tal que se divide en cuatro partes: la primera parte trata de la formación de la región chaqueña a través del análisis socio ecológico de la región y de los procesos coloniales (siglos XVIII y XIX); la segunda parte está dedicada a la resistencia que las bandas chaqueñas ofrecieron al Estado argentino y los actuales conflictos que mantienen por la propiedad de las tierras; la tercera parte constituye un núcleo temático en torno a la alteridad en el que se debaten las perspectivas antropológicas acerca de la forma de clasificar etnias y se analiza el modo en que los grupos wichí conciben la alteridad. La cuarta parte constituye un conjunto de

castellano.

capítulos etnográficos que tratan acerca del suicidio en las sociedades wichí, el shamanismo y la guerra.

La presente tesis se inicia abordando las confrontaciones de la teoría antropológica en relación a la interacción entre naturaleza y cultura que se fue planteando para las sociedades de las tierras bajas sudamericanas donde se destacan los esfuerzos realizados en la década del 60, entre otros, por Clastres con las intenciones de edificar un modelo adecuado para estas sociedades que supere los paradigmas evolucionistas que concebían a las poblaciones nómadas como “*retrasadas*” en relación a las denominadas “*altas culturas*” de México y Perú que contaban con estratificación social, gobernantes, excedentes de producción, etc. Continuando la línea de investigación que propone teorías propias que puedan dar cuenta de estas sociedades también se encuentran Descola y Viveiros de Castro quienes plantean la ecología simbólica y el perspectivismo para las sociedades de las tierras bajas sudamericanas. Estos autores se inclinan a pensar que para las sociedades amerindias el factor común entre los humanos y los animales no es la naturaleza sino la cultura. También describiremos el marco geográfico de fundamental importancia en relación a los recursos naturales presentes que fueron y continúan siendo utilizados por las bandas chaqueñas como la base de su subsistencia pero que despertaron el interés de las empresas capitalistas y a partir de su entrada al Chaco en los inicios del siglo XX comenzaron a explotarlos y comercializarlos de forma indiscriminada (maderas, tanino, agricultura, ganadería, instalación de ingenios azucareros, compañías algodonerías, productoras de yerba mate, etc.).

La geografía fue un factor determinante en la demarcación de los límites territoriales entre Argentina y Paraguay. Así es, la frontera entre estos países se fundó en el recorrido del río Pilcomayo, sin embargo, las características geográficas del Chaco incluyen exiguas pendientes e hicieron que el cauce del río sea bastante errático generando serias confrontaciones de acuerdo a los intereses de los respectivos países. En este primer capítulo también me refiero a las estrategias de subsistencia de las bandas wichí previas al proceso de sedentarización.

En el segundo capítulo analizo los procesos sociales que fueron construyendo la región chaqueña como una región fronteriza. Para ello es necesario remontarse a la época colonial porque ya en aquellos tiempos la región del Chaco era una zona fronteriza que se situaba en las márgenes de la civilización. Los colonizadores pudieron someter sin mayores obstáculos a las llamadas “altas culturas” que contaban con una clase gobernante y religiosa. Sin embargo, para los colonizadores los habitantes del Chaco constituían el paradigma de la barbarie y el salvajismo, de hábitos nómades, sin reyes, en constantes guerras, sin un gran desarrollo de la agricultura, etc. No fueron muchos los expedicionarios que se decidieron ingresar al Chaco, entre otros, se pueden citar la de D. Juan de Ayolas (1537), Nufrio de Chaves (1546), u Olabariaga (1578). Muchas expediciones estuvieron motivadas por leyendas que postulaban la presencia de enormes cantidades de riquezas (perlas, oro, etc.) a la vez que resultaban funcionales a la hora de obtener subsidios de la Corona española o de particulares.

Este capítulo también reflexiona sobre las semejanzas existentes entre las regiones del Chaco y del Amazonas. Las semejanzas residen en dos planos: en el plano cosmológico existen notables semejanzas (p. ej. oposición radical entre vivos y muertos, shamanismo, brujería, covada, seres espirituales con intenciones malignas, etc.) pero no menos significativas son las semejanzas en el plano histórico en tanto comparten la misma historia de violencia colonial: marginación, exclusión, apropiación, explotación etc. Estas similitudes nos permiten referirnos a un área macro regional: las tierras bajas sudamericanas que posibilita el flujo de datos, hipótesis, teorías que pueden resultar iluminadoras en las investigaciones sobre las sociedades indígenas del Chaco.

El Gran Chaco quedará configurado en la etapa colonial como una región fronteriza y perdurará hasta la época de la formación de los Estados nacionales de Argentina, Paraguay y Bolivia. En Argentina el Chaco se conformó en una “frontera interior” y los modos en que el Estado argentino

decidió incorporarla de manera efectiva al territorio nacional será tratado en la segunda parte de la tesis.

La segunda parte comienza con el capítulo III que aborda la estrategia que utilizó el Estado argentino frente a la región fronteriza chaqueña. En este sentido será necesario dedicar atención a las campañas militares planificadas por Roca entre 1880 y 1886 y sus dramáticas consecuencias para la población indígena. La primer campaña se concretizó al sur de la Argentina (Pampa y Patagonia) entre 1879 y 1875. No cabe dudas que el éxito de la campaña militar del sur en cuanto al avance territorial se refiere impulsó la expansión geográfica hacia el norte del país. Evidentemente estas campañas militares respondieron a los intereses económicos marcados por la necesidad de adquirir materias primas para el desarrollo de sus industrias. En el Chaco esta asociación entre Estado y capital se plasmó en el asentamiento de numerosas empresas capitalistas (obrajes, explotación maderera, ingenios azucareros, estancias ganaderas, frentes agrícolas, etc.) y en el empleo de los aborígenes como mano de obra estacional y de bajo coste. La paradoja estaba a la vista, los indígenas constituían un obstáculo para el progreso y el desarrollo de la nación pero se les necesitaba como mano de obra barata.

En esta parte de la tesis analizo cómo el Estado se asoció con las empresas capitalistas (p. ej. La Forestal) y originó un proceso de exclusión y marginalización de las comunidades aborígenes a la vez que generaron severos desequilibrios ecológicos. Muchos de los indígenas se vieron forzados a recluirse en lugares apartados e inhóspitos mientras que otros se fueron asimilando a los trabajos temporales. La desestructuración de la economía indígena estaba en marcha mediante un proceso que implicó la degradación de los recursos naturales que constituía la base de la subsistencia indígena, la necesidad de las empresas capitalistas de contar con mano de obra aborígen y la urgencia de disponer de buenos transportes y vías de comunicación. La construcción de las líneas férreas demandó el empleo de un mayor número de indígenas y los poblados se fueron asentando al lado de las vías. Muchas de las bandas chaqueñas en el intento de obtener nuevos trabajos se fueron estableciendo en los alrededores de los poblados.

Ejemplificaré etnográficamente este proceso con un caso particular: las comunidades wichí periurbanas de Las Lomitas.

También hago referencia a los conflictos recientes que mantienen los aborígenes en la Argentina contemporánea junto a sus modalidades organizativas y estrategias para efectuar sus demandas. Recientemente hubo acercamientos entre estas organizaciones y el Estado argentino para llegar a acuerdos que hagan efectivo los artículos de la Constitución Nacional y se cumplan los derechos de los pueblos indígenas.

Los acercamientos entre las organizaciones indígenas y el Estado argentino me habilita para analizar en la tercera parte de la tesis el tema de la alteridad no solo porque desde los procesos etnohistóricos se construyó y fortaleció la alteridad entre las partes comprometidas sino también porque muchas de las actuales organizaciones indígenas están conformadas por parcialidades que históricamente se percibieron como sociedades extrañas y ajenas. En este sentido es importante detenernos en el significado que adquiere la alteridad para las sociedades wichí. Examinaré dos modelos clasificatorios de las sociedades indígenas del Chaco: el modelo etnográfico que se consolidó durante mucho tiempo en la ciencia antropológica basado en la existencia de amplios taxones étnicos que se fundamentaron en las similitudes lingüísticas y culturales sin advertir la existencia de diferencias sociales, culturales y lingüísticas significativas dentro de una misma etnia. En esta línea se estudia las diferencias entre las diversas bandas wichí y los nuevos avances para fundar una nueva clasificación etnográfica que permita dar cuenta de estas diferencias.

La noción de humanidad (*wichí*) es central en la sociedad wichí y las formas opuestas a la condición de persona (*wichí*) permanecen directamente ligadas a la alteridad. El capítulo VI lo dedico a reflexionar acerca de la definición wichí del “ser humano” (persona) que es esencial para mantener la paz y la armonía tanto a nivel individual como social. Mantener la condición de persona se asocia también a la concepción cultural de la enfermedad y la muerte. Siguiendo a Perrin (1995: 5) consideró que el hecho de que la

sociedad wichí entienda que la persona comporta un dualismo cuerpo/ alma conduce a dos tipos distintos de enfermedad: a la pérdida o rapto del alma, o a la introducción de un elemento patógeno en el cuerpo. Este último caso comporta dos aspectos diferenciales, por un lado se puede tratar de la introducción corporal de un agente patógeno inanimado¹³ que se manifiesta a través de signos somáticos o tratarse de un caso de posesión¹⁴ (introducción de seres espirituales animados e intencionados) que genera modificaciones en el comportamiento.

La problemática de la alteridad y la muerte en la sociedades wichí me conduce en la cuarta parte de la tesis al estudio de el suicidio como venganza y posesión en las sociedades wichí y su forma socio cultural de llevarlo a cabo: por envenenamiento a través de la ingestión de un fruto del monte (Capítulo VII). Reflexionaré sobre las hipótesis explicativas en torno a las conductas suicidas: la hipótesis clásica que explica el suicidio como una forma de venganza con el fin de señalar y castigar al responsable de ciertos actos dañinos y una hipótesis alternativa que propongo que considera al suicidio no como un acto de venganza sino como la acción de un espíritu que invade al wichí y mediante la posesión le conduce inexorablemente al acto suicida.

El capítulo VIII está dedicado a la violencia interna o propia del grupo y me basaré en ejemplos que sucedieron durante mi trabajo de campo en la aldea wichí “Lote 42”. Abordaré, entre otras cosas, un mecanismo propio de los grupos wichí que consiste en hacer circular mentiras y difamaciones definidas sobre alguien a través de un círculo preciso de personas con el fin de desprestigiarle (*to yet neh*), los conflictos que se desencadenaron al

¹³ Cabe señalar que durante el trabajo de campo registré enfermedades producidas por agentes patógenos vivos. Efectivamente, uno de mis entrevistados me mostró un gusano que el shamán le había extraído de su cuerpo y que aún conservaba vivo en un frasco de vidrio. Es decir, los agentes patógenos pueden ser objetos inanimados (clavos, huesos, piedras) pero también puede tratarse de insectos o pequeños animales.

¹⁴ El tema de la posesión fue ampliamente discutido en el ámbito de las investigaciones shamánicas. En sus inicios Eliade supuso que la posesión constituía un fenómeno extra-shamánico en tanto entendía al shamanismo como la técnica del éxtasis. Luego existió una corriente que percibió el shamanismo y la posesión como fenómenos antinómicos, en posición simétrica e inversa. El primero representaba la ascensión del shamán a otros mundos mientras que el segundo el descenso de ciertos seres al cuerpo humano. No obstante Lewis postuló que estas modalidades no son opuestas y que pueden coexistir en un mismo grupo diferenciando un

introducir indiscriminadamente herramientas en el grupo, las fracturas internas, las divergencias religiosas y el tratamiento de las enfermedades. Finalmente en el capítulo IX trato la violencia intergrupala en el ámbito de la guerra intertribal atendiendo los sucesos por los que se llega a la guerra, las estrategias, el papel del jefe guerrero, la culminación de la guerra y la ceremonia ritual asociada .

Por último decir que la estructura que presento obedece a la pretensión de la investigación de analizar la violencia de forma holística, considerando las formas de violencia cultural y social que se desarrollan en las sociedades wichí, así como los factores de presión externa a la que se vieron sometidos estos pueblos y que les llevó a adaptarse forzosa y rápidamente a nuevos estilos de vida. La articulación entre la perspectiva etnográfica y las reflexiones desde la economía política permiten entender las actuales sociedades wichí y su forma de posicionarse en el mundo a la vez que posibilitan incorporar al análisis el proceso histórico por el que las sociedades wichí tomaron contacto con el Estado nación y con el sistema capitalista (que sin dudas dejaron huellas indelebles en estas sociedades) y las estrategias y formas de organización actuales de las poblaciones indígenas ante los conflictos con el Estado nación.

caso de posesión controlada o solicitada (shamanismo) de las posesiones incontroladas o no solicitadas (Chaumeil. 1998: 47-50).

I. LA SOCIO ECOLOGÍA WICHÍ EN EL CHACO

Un líder toba planteó en público en una reunión realizada en mayo de 1996 en El Potrillo, luego de escuchar una detallada descripción del plan de obras por parte de asesores no indígenas: “Digo yo ¿no se puede dejar el río como está? Habría que dejar al río tranquilo”. Gordillo y Leguizamón, 2002.

En este capítulo abordaremos la relación que existe entre las sociedades wichí con el ambiente natural y recursos naturales disponibles del Gran Chaco. Esta relación se caracteriza por mantener un equilibrio ecológico sostenido y sostenible.

Creo necesario ir más allá de esta la relación con los recursos naturales para acceder a la cosmovisión wichí y la forma de interpretar el mundo. Así es, la relación entre la sociedad wichí y la naturaleza adquiere sentido a través de su cosmología. Por otra parte, el choque entre las exigencias del mercado capitalista y de la sociedad nacional por una parte, y la armoniosa relación de las sociedades wichí con su entorno por otra, debió ser una situación traumática para las bandas wichí asentadas en el Chaco. Por tanto, para exponer semejante contraste, luego de pasar revista por las diferentes perspectivas antropológicas que se conformaron alrededor de la relación entre naturaleza y cultura, nos centraremos en el modo en que las sociedades wichí usufructuaron los recursos naturales disponibles en el Chaco: los ciclos climáticos en relación a los recursos, los peces, la vegetación, la fauna, la recolección de miel, etc. En suma, en este primer capítulo analizaré la importancia vital que adquieren los recursos naturales para las sociedades cazadoras recolectoras del Chaco, como optimizan los recursos sin agotarlos, y el inicio de la devastación del hábitat que se inaugura por la avaricia y codicia de los intereses económicos ligados al colonialismo primero, y al Estado y al mercado capitalista después.

Confrontaciones de las teorías antropológicas sobre naturaleza y cultura

Hasta la década de 1970 la antropología de las tierras bajas sudamericanas se caracterizó por la escasez de conocimiento sumado a una aproximación ahistórica que veía a las sociedades indígenas aisladas, débiles, congeladas

en el tiempo e inexorablemente condenadas a la extinción. A diferencia de las sociedades de las tierras altas (México y Perú), las sociedades de tierras bajas se definieron por sus rasgos negativos: falta de estado y de poder, ausencia de estratificación social, falta de capacidad para producir excedentes económicos y sin centralización política. Entre 1930 y 1970 se desarrollaron investigaciones basadas en la corriente del determinismo geográfico mediante los trabajos que aportaron Steward, White y Faron, todos ellos tributarios de la noción de áreas culturales y luego de la ecología cultural (Taylor, 1994). De esta corriente teórica derivó la monumental obra denominada *Handbook of South American Indians* que fuera editado por Steward y Faron entre los años de 1946 a 1950. Este trabajo combinó un esquema basado en áreas culturales, una tipología de niveles de integración sociocultural y una teoría de acción determinante del entorno sobre la sociedad y la cultura. Durante este período la etnología estuvo dominada por una mezcla de *difusionismo* y *determinismo geográfico*, continuando la tradición histórico alemana. A dicha combinación, Steward le agregó la teoría de la evolución social transformando esta tradición en una nueva disciplina: *la ecología cultural* (Viveiros de Castro, 1996 a).

Lévi Strauss en la década de los 60 desde el campo de la mitología rompió con la hegemonía del paradigma anterior y se propuso analizar los valores cognitivos y simbólicos, internalizando la oposición naturaleza y cultura a la cosmología amerindia. Las investigaciones de Lévi Strauss generaron una creciente polarización entre los discípulos de Steward y White interesados en la *síntesis histórico-cultural* y en las macro tipologías y por otro lado los antropólogos de la *corriente estructural funcionalista* interesados en los estudios sobre las dimensiones institucionales e ideológicas de las sociedades privilegiando el orden simbólico de la naturaleza por la cultura.

Para esa época Clastres intentó proponer un modelo alternativo que diera cuenta de las sociedades amazónicas pero con una lógica inversa a la estipulada hasta ese momento. Clastres propuso caracterizar a las sociedades de tierras bajas sudamericanas por los atributos presentes y no por los ausentes. Este autor postuló que las sociedades amazónicas se caracterizaban

por un estado de guerra permanente, con sentimientos de hostilidad hacia otros grupos, con linajes que no regulaban los territorios, con una baja demografía, dispuestos en pequeñas aldeas dispersas¹⁵, con una organización política donde el poder del jefe residía en la palabra y no en sus riquezas, y con una producción exactamente en la medida de sus necesidades, las cuales una vez satisfechas, nada podría estimularlas a seguir produciendo más (Clastres, 1978). Clastres caracteriza estas sociedades sobre los atributos presentes y se centra fundamentalmente en la guerra. Según el autor existe un discurso etnológico que tiende a excluir la guerra porque las “guerras primitivas” ya no existen. Luego de establecer tres líneas básicas¹⁶ sobre la interpretación de la guerra Clastres postula que la guerra constituye una estructura que se encuentra presente en este tipo de sociedades cuya función es asegurar la dispersión y atomización de los grupos y que opera sobre una lógica de lo centrífugo. Clastres no percibe a la guerra como un fenómeno negativo sino como una institución positiva en tanto el intercambio es su esencia. Para el autor “*la sociedad primitiva es sociedad para la guerra, es esencialmente guerrera...*” (Clastres, 1981a).

La perspectiva ahistórica la cual afirma que los rasgos de las sociedades de tierras bajas sudamericanas estuvieron presentes desde tiempos inmemoriales fue rebatida por las observaciones de Taylor (1994) que se basó en las investigaciones arqueológicas de Lathap y Roosevelt. Estos autores afirmaron que la cuenca amazónica pudo acoger durante siglos a poblaciones densas y sedentarias viviendo únicamente de la recolección de los recursos vegetales y acuáticos, de la caza de pequeños animales y de una incipiente horticultura, incluso afirman que el ambiente amazónico pudo dar lugar a diversas sociedades con la presencia de jefaturas o estados. En orden a estos hechos, Taylor (1994) considera que la simplicidad material de las culturas amazónicas actuales, su aislamiento sociológico, su repliegue económico y

¹⁵ Interpreta la atomización del universo tribal como un medio eficaz para impedir la constitución de conjuntos socio políticos y de evitar la emergencia del Estado.

¹⁶ Clastres establece tres líneas de interpretación sobre la guerra: la primera que denomina *discurso naturalista* basada en la biología, *el economista* que considera a la guerra como el producto por la escasez de bienes materiales disponibles y el *discurso del intercambio* representado por Lévi Strauss que concibe a la guerra como el resultado de relaciones sociales y transacciones fallidas.

su confinamiento a la selva es en definitiva el resultado de la historia colonial.

Las teorías evolucionistas y la sociobiología fueron debatidas en el ámbito de la etnografía de las tierras bajas a través de una dura polémica que se estableció entre Lizot y Chagnon sobre las investigaciones llevadas a cabo entre los grupos Yanomami. De acuerdo con Chagnon, los homicidios, las venganzas y las guerras son consecuencias de los conflictos individuales que intentan apropiarse de los recursos naturales y reproductivos en base a la elaboración de estrategias que aseguren la supervivencia y la reproducción. La perspectiva de Chagnon considera que la competición sexual es la mayor causa de violencia entre las sociedades de tierras bajas. En efecto, sostiene que la mayoría de las guerras son consecuencia de conflictos por la apropiación de las mujeres y que esta confiscación forzosa de los materiales y recursos reproductivos de sus vecinos se erige en el objetivo fundamental del combate armado. De acuerdo a esta visión, la guerra permite al guerrero establecer y reafirmar su reputación a la vez que le permite el acceso a un gran número de mujeres para transmitir sus genes a la descendencia. Chagnon sintetiza dos grandes teorías: la antropología social funcionalista en el que la guerra significa la apropiación de los recursos y la sociobiología en donde las conductas tienen una base genética.

Según Lizot (Lizot y Dart, 1994) las hipótesis de Chagnon ignoran a la guerra como un evento social y coloca el énfasis en la competición individual pero no en la sociedad. Lizot afirma que los Yanomami no realizan la guerra para robar mujeres y que los guerreros, si bien adquieren cierta notoriedad, no disponen más que otros de un status elevado a la vez que no dejan más descendencia que otros miembros de su sociedad. De acuerdo a Lizot (Lizot y Dart, 1994) la violencia y la guerra en sus diversas formas pertenecen a una simple estructura del cual constituye un aspecto suplementario. La violencia, la guerra y el balance recíproco en tiempos de paz se sitúan en una estructura efectuada en un vasto sistema de comunicación regulada por las interacciones políticas y sociales. En contraposición, Chagnon (1995) considera a la sociobiología como la

aproximación mayormente aceptada en los trabajos científicos que se dedican al estudio de la conducta animal y considera que desde 1970 es la corriente más productiva y que más rápidamente creció. Para reafirmar su postura Chagnon se refiere a un informante que le comentó a Raymond Hames y a él mismo que en 1985 había escuchado a Lizot dar una charla en Caracas por la cual intentaba explicar la guerra Yanomamö. El informante no conforme con la explicación se levantó y dijo a la audiencia: “*Lizot olvida mencionar la cosa más importante: Los Yanomamö peleamos mayormente por las mujeres!*” (Chagnon, 1995: 188). Según Chagnon en ningún momento él le había comentado sobre las controvertidas explicaciones de la guerra.

En tiempos recientes (en los 90) Descola desarrolló un modelo general de *ecología simbólica* que intenta evitar la oposición entre naturaleza y cultura. Desde esta corriente teórica se sostiene que nuestra clásica oposición entre naturaleza y cultura se encuentra ausente en las sociedades amerindias de las tierras bajas sudamericanas (Viveiros de Castro, 1996b y Descola, 1992). En estas sociedades los límites entre naturaleza y cultura se tornan difusos en tanto animales y vegetales son percibidos como sujetos y no como objetos. Descola planteó que la *lógica totémica*, desarrollada ampliamente por Lévi Strauss, utiliza las observaciones empíricas de especies naturales para organizar, conceptualizar, ordenar y delimitar unidades sociales. Estas observaciones son particularmente útiles para expresar, en términos metafóricos, las diferencias internas del orden social. Así, en el modo totémico la relación es puramente diferencial y metafórica. Descola considera que el *sistema animista* es inversamente simétrico a la clasificación totémica porque no explota las relaciones diferenciales entre especies para ordenar conceptualmente a la sociedad. El *sistema animista* no trata a las plantas y animales como meros signos u operadores de taxonómicos, los tratan como personas. Por tanto en este sistema la relación es metonímica y social (Descola, 1992).

Viveiros de Castro (1996b) profundizó el contraste de las sociedades amerindias con las sociedades occidentales: mientras que en la civilización occidental prima la cosmología *multiculturalista* en cuanto se apoya en la

implicación mutua de unidad de naturaleza y multiplicidad de culturas, en las sociedades amerindias expresan una cosmología *multinaturalista* en el sentido que supone una unidad de espíritu y una diversidad de cuerpos, la cultura sería una forma universal y la naturaleza un objeto particular. En este contexto emergió el *perspectivismo* en donde en condiciones normales los humanos ven a los humanos como humanos, a los animales como animales y a los espíritus (si los ven) como espíritus, pero los animales predadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa y se perciben entre ellos como humanos que experimentan hábitos propios y característicos de la cultura. La condición original común a los humanos y animales no es la animalidad sino la humanidad, lo común es la cultura no la naturaleza (Viveiros de Castro, 1996b).

Estas últimas perspectivas se enmarcaron dentro del paradigma que Pálsson (2001) denominó *paradigma comunalista* que se caracteriza por rechazar la separación radical entre naturaleza y sociedad, además de enfatizar en la reciprocidad generalizada de las relaciones humano ambientales. En este paradigma se encuadran perfectamente las sociedades cazadoras recolectoras ya que el cazador no establece una distinción fundamental entre naturaleza y sociedad, los animales son personas sociales y los humanos son parte de la naturaleza. Pálsson (2001) opuso este paradigma al *orientalista* y *paternalista*, en tanto establecen una fractura fundamental entre naturaleza y sociedad. El *paradigma paternalista* se caracteriza por relaciones de protección y no de explotación, pero el modelo *orientalista* es el de la explotación, domesticación, fronteras y expansión con fines de producción y consumo. Una de las ironías es que los productores esperan tener el control total de los recursos y con sus mismas prácticas comprometen seriamente los recursos explotados debido a la reciprocidad negativa. Se suele postular que la autonomía gubernamental y la privatización son las únicas alternativas a la degradación medioambiental. Esta forma de explotación orientalista es la que se desarrolló en el Chaco y en el Amazonas durante el período colonial, la formación de los estados y que lamentablemente continúa hasta nuestros días. Antes de analizar la implantación en el Chaco de esta forma de extracción abusiva caracterizada por una absoluta y total reciprocidad

negativa pasaremos a describir los recursos presentes en la región chaqueña y el aprovechamiento que hacen de los mismos las sociedades cazadoras recolectoras que adscriben al *modelo comunalista*.

El marco geográfico

Los límites naturales del Gran Chaco son las prolongaciones de las serranías que parten de la meseta del Matto Grosso hacia el norte, las sierras subandinas hacia el oeste, los ríos Paraguay y Paraná hacia el este, y finalmente hacia el sur el río Salado. Si se tiene en cuenta a los ríos Bermejo¹⁷ y Pilcomayo¹⁸, el área puede ser dividida en tres sectores: el Chaco Boreal (al norte del Pilcomayo), el Chaco Central (entre los ríos Bermejo y Pilcomayo) y el Chaco Austral (al sur del Bermejo).

El Gran Chaco constituye una gran planicie que involucra el territorio de tres países: Argentina, Bolivia y Paraguay. El área cubre una superficie aproximada de 600.000 km.², con un leve declive hacia el sudeste, es decir, desde las sierras subandinas hacia los ríos Paraguay y Paraná. La escasa pendiente del terreno provoca frecuentes cambios en los cursos de los ríos de la región (Pilcomayo, Bermejo y Salado). Los frecuentes cambios repentinos en el curso del río Paraguay provocó confrontaciones a la hora de establecer la frontera internacional entre Argentina y Paraguay. La escasa profundidad, la acumulación de sedimentos y la presencia de troncos y demás vegetales obstaculizan mucho la navegación.

El Chaco argentino es una planicie aluvial compuesta enteramente por depósitos sedimentarios. Los suelos poseen una firmeza variable que oscila entre polvorientos durante la estación seca a arcillosos en la estación húmeda. En la estación seca la tierra compacta permanece libre de vegetación y es el lugar preferido por los *wichí* para establecer sus poblados porque

¹⁷ De acuerdo a Grubb (1919:158), en los mapas antiguos es señalado con el nombre *Teuco*, que deriva de un vocablo indígena, *Tehuk*, río. En efecto, nosotros constatamos que en la lengua mataka de los grupo abordados se designa al río con la palabra *Tewúk*.

¹⁸ Según Grubb (1919:159) su nombre deriva del Quichua: *Pilco* (paloma, pájaro) y de *Mayo* (río); en coincidencia con John Page (1889:132) quien señala que deriva de la lengua Quichua, de la palabra *Piscumayo*, para significar río Pájaro. Sin embargo Mr. Cements Markham (Page 1889:150) sostiene que la palabra

están relativamente libres de la polvareda. De esta manera evitan que la tierra se introduzca en los ojos y en la comida a la vez que eluden parásitos como las pulgas y los problemas asociados con la maleza, en especial las serpientes. La tierra “polvorienta” no resulta adecuada para ser habitada pero dada su permeabilidad es muy buena para el desarrollo del cultivo. Allí también se puede recolectar miel, frutos y realizar una pequeña cacería de iguanas y armadillos. La planicie chaqueña evidencia una ausencia total de piedras en toda la región, que se traduce en el hecho de que la tecnología e instrumental indígenas son manufacturados principalmente sobre la base de huesos y de distintas especies de maderas.

Asociados a la humedad existen dos tipos de suelos: arcillosos y salinos. El suelo arcilloso tiene una gran importancia cultural ya que las mujeres *wichí* manufacturan objetos de alfarería (p. ej. cántaros, jarras, ollas, vajillas, etc). Las extensiones de sal son un páramo inhabitable y los terrenos son improductivos. Uno de los pocos árboles que crece en estas regiones es el guayacán (*Caesalpinia paraguariensis*), muy estimado por los *wichí* debido a sus propiedades medicinales y por sus resinas inflamables que le hacen particularmente adecuado para ser utilizado como leña.

El clima chaqueño debido la influencia alternada de masas de aire de origen tropical y polar se caracteriza por ser netamente subtropical. La precipitación media anual asciende a 700 mm. en el oeste y a 1.200 mm. en el extremo este. La temperatura media anual es de 20 a 23⁰. La temperatura varía de acuerdo a la estación. Durante los meses de verano las temperaturas oscilan entre 35 a 40⁰ c, y se estima la máxima en alrededor 43,3⁰. Los *wichí* consideran los meses de agosto y septiembre como uno de los períodos mas calurosos del año. Su visión seguramente está influenciada por el hecho de que las reservas de agua natural, con excepción del río, están secas.

Predominan las lluvias estivales que favorecen la vegetación de la región. La sequía invernal es la responsable de los caracteres xerófilos en general. Las

Pilcomayo deriva de los Incas del Perú, y su significado no es el antedicho, sino que es el de río de guirnaldas de flores, hojas, hierbas o ramas.

sequías, mas frecuentes en invierno, se presentan como un fenómeno generalizado, de mayor alcance espacial, con heladas intensas que agravan el déficit de agua. La cantidad de topónimos asociados con el agua implican, al menos durante la estación seca, que constituye un valioso elemento en la región. La función de muchos topónimos es la de proporcionar información útil respecto a las áreas donde se pueden localizar fuentes de agua ya que los wichí corren el riesgo de morir de sed si no localizan estas reservas acuáticas. Palmer (1993/4:3-63) encuentra un gran desequilibrio cuantitativo en relación a la distribución de topónimos acuáticos. Según el autor este dato indicaría claramente la mayor importancia que atribuyen los *wichí* a los recursos hidrológicos en las regiones internas (precarios e inestables) en contraposición con los grandes ríos que están siempre al alcance, son fiables y fáciles de ubicar.

El Gran Chaco se caracteriza por ser un terreno plano, con numerosos ríos, arroyos, lagunas, esteros y cañadas que estimulan el desarrollo de una vegetación subtropical, alternando con extensas llanuras y con un monte bajo, espinoso y cerrado. El poco declive y la naturaleza del terreno hace que muchos de los ríos que provienen de los Andes se rezuman. De acuerdo a Palmer (1993/4:3-63) existe un gradiente hacia el sudeste de aproximadamente 1 en 8.000 que hace que los cursos de los ríos Pilcomayo y Bermejo, desde su origen en los Andes (noroeste) confluyan hacia el río Paraguay (sudeste).

La sequedad general del ambiente determina escasos cursos fluviales, sin embargo con las lluvias estivales se expanden y forman cuencas de inundación, esteros y salitrales. Los ríos se precipitan al Chaco y originan frecuentemente desbordamientos fluviales y formaciones de lagos temporarios cuando reciben entre los meses de noviembre a marzo fuertes lluvias de los Andes. Inundan grandes regiones y pueden en ocasiones arrastrar aldeas enteras y crear nuevos lechos. También causan migraciones y muchas veces provocan conflictos territoriales (Wilbert y Simoneau, 1982:3). Algunas formaciones inusuales como barrancas o relieves en la tierra sirven

como lugar de refugio cuando el río inunda la aldea. Los nombres de algunos sitios surgen precisamente de una topografía peculiar (Palmer, 1993/4:3-63).

El río anualmente cambia su curso formando nuevos canales por lo que resulta común encontrar lechos secos que se llenan con agua solamente durante la estación lluviosa. Los ríos y cursos de agua erosionan sus costas, forman barrancos, canteras de arena, etc. También suelen producir “islas o círculos de tierra” que los *wichí* tratan de evitar y en donde no fundan nuevos asentamientos. Es probable que los *wichí* teman a estos lugares debido a la relación existente entre el agua con un personaje mitológico muy importante: el *Lewó*. Se trata de un ser que en la literatura etnográfica se describe como un viborón, una serpiente, un reptil o un monstruo que se asocia fuertemente a las tormentas, las lluvias, el agua, los esteros, los pozos, los ofidios, los nubarrones, el arco iris, el viento y los truenos. El *Lewó* es un temible ser subterráneo que habita especialmente en las profundidades acuáticas. Este personaje se caracteriza por castigar a toda la comunidad cuando se cometen infracciones relativas a la prohibición del incesto, la conducta de menstruantes, la imprudencia de introducirse en los montes y las aguas, cuando se mezcla la sangre con el agua, etc. El *Lewó* castiga a toda la sociedad y una forma de hacerlo es construyendo una profunda zanja alrededor de la aldea con el objeto de confinar a toda la población *wichí* a un círculo de tierra aislado del resto del mundo. Luego puede generar una terrible tempestad con una tormenta torrencial que vuelque toda el agua sobre la profunda zanja (Palmer, 1993/4:30-31). Ante estas circunstancias no es de extrañar que los *wichí* consideren que el hecho de estar varado en una de estas islas constituya una situación de grave riesgo porque simboliza una potencial catástrofe social e implica un peligroso acercamiento a este temido ser. Las asociaciones negativas con estos sitios también se pueden identificar frecuentemente en la toponimia *wichí* (Palmer, 1993/4:3-63).

La escasez de agua se transforma en uno de los problemas más serios de supervivencia, fundamentalmente en épocas de sequías prolongadas. Normalmente los asentamientos se ubican de acuerdo a la cercanía de determinadas fuentes de agua: ríos, lagunas, lagos y arroyos. Cuando los

wichí salían por el monte a zonas alejadas de su aldea llevaban agua en recipientes de calabaza o de cerámica. En la actualidad, la provisión de agua potable continúa siendo un problema en muchos barrios wichí asentados en los alrededores de los pueblos. Muchos de ellos construyen un pozo comunitario de donde poder extraer el agua o se asientan en la cercanía de lagunas o charcos.



Foto 8. Marcelino y su hermano construyendo un pozo para extraer agua (Lote 47)

Estrategias de subsistencia de las bandas wichí

El origen de la pesca y de sus técnicas es explicado a través de un mito wichí que refiere a una época remota donde el agua se hallaba contenida en un gran árbol (“yuchán” o “palo borracho”- *Chorisia insignis*). Allí vivían innumerables peces. Los hombres se acercaban a ese lugar con el fin de aprovisionarse fácilmente de los peces que eran capturados con flechas. Sin embargo *Takhwah*¹⁹ transgredió la prohibición impuesta por *Ch'iláh* (el dueño de las aguas y los peces) de no capturar al pez Dorado porque se consideraba que era el padre de todos los peces. Semejante infracción ocasionó la ruptura del yuchán y las aguas dieron origen a los ríos Pilcomayo

¹⁹ *Takhwah* (en el este) o *Tokhah* (en grupos del oeste) es un *trickster* (burlador) típico de las antiguas mitologías americanas. Según la mitología donó bienes culturales e instituyó la práctica del shamanismo y la guerra.

y Bermejo. Este mito explica el fin de una época paradisíaca y el comienzo de la época actual que implica un mayor esfuerzo y dedicación a las actividades de la caza, la pesca y la recolección.²⁰

La pesca es una de las principales actividades de los habitantes de las márgenes del Pilcomayo y del Bermejo. La época de pesca comienza en mayo y continúa durante todo el invierno cuando los ríos están bajos y aparecen los grandes cardúmenes. Durante aproximadamente seis meses del año (de abril/mayo a septiembre/octubre) la pesca fluvial sustenta la economía *wichí*. En las regiones del interior, donde la estación seca es más corta, la producción pesquera es más intensiva y constituye un punto relevante en el ciclo anual. Es un tiempo de bienestar donde se celebran capturas notables y exitosas. Entre las especies que abundan se puede citar al sábalo (*Prochilodus sp*), el dorado (*Salminus*), las bogas (*Schizodon*), las pirañas o las palometas (*Serrasalmus*), los surubíes (*Pseudoplatystoma coruscens*), el patí (*Luciopimelodes*), las tarariras (*Hoplias*), etc.



Foto 9. Wichí pescando en el río Bermejo.

²⁰ La información sobre este mito procede de la comunidad wichí de *Puesto García* en la provincia de Formosa y de *La Puntana* en la provincia de Salta (Mashnshnek, 1977 y 1978).

La pesca es una tarea esencialmente masculina y se practica en el Chaco con técnicas variadas, la más usual consiste en la utilización de distintos tipos de redes que se confeccionan con hilos del caraguatá (*Bromeliáceas sp*). Los *wichí* emplean cebo vegetal y una maza para matar a los peces que luego son ensartados en unas agujas de madera. Estas se atan al extremo de un hilo que el pescador lleva en forma de collar o atada a la cintura. Según Palavecino (1936: 446-448) antiguamente los *wichí* del Bermejo pescaban con arpones hechos con varas de “*palo bobo*” (*Tessaria ambigua*, *T. Integrifolia*). En el río Bermejo existía la pesca con arpón de punta extraíble. Así, los *wichí* pescaban con arpones de largo astil y con una punta de hueso embutida en el extremo del astil atada a una larga cuerda, una vez arrojado el arpón y acertado en el blanco, la punta permanecía en la carne del pescado, el astil se desprendía y el pescador mediante la cuerda que quedaba sujeta a la punta atrapaba la pieza de caza (Palavecino, 1942). En las turbias aguas del Pilcomayo superior se puede pescar solamente con líneas y redes, pero en otras aguas se pueden utilizar arcos, flechas y arpones. Los lagos y lagunas proveen una gran cantidad de peces pequeños como por ejemplo las tarariras (*Hoplias sp*). Existe una técnica que se emplea en aguas tranquilas que consiste en armar una especie de trampa que los *wichí* construyen cuando no pueden utilizar redes porque el pez se escapa y se esconde en los troncos de árboles sumergidos en el fondo de la laguna. Los pescadores construyen un semicírculo cerca del fango aislando el agua. Sacan el agua y el pez queda encallado. Una técnica fluvial es construir una cerca de estacas aseguradas con cuerdas a lo ancho del río. Al migrar los peces encuentran el paso obstruido y cerrado por las redes. Esta técnica permite obtener grandes cantidades de pescado. De acuerdo a Renshaw (2002: 166) la construcción de cercas o diques que impiden el paso de grandes cantidades de peces originó un conflicto entre los *nivaclé* del Mistolar que se quejaron de que los *matacos* habían construido una represa que prevenía el paso de los peces hacia las zonas habitadas por los *nivaclé* y menciona que Nordenskiöld en 1912 también registró casos similares de conflicto originados por esta misma causa. Otra técnica fue la del bucear con la intención de atrapar peces. La pesca se torna imposible con las lluvias y las mujeres asumen la responsabilidad de la recolección que se realiza en grupos de familia junto a

los niños. La recolección adquiere una importancia relevante cuando existe una fuerte escasez de pesca o caza. De acuerdo a Gowdy (1999) la dependencia de las sociedades cazadoras recolectoras por la recolección (tarea femenina) favoreció a la igualdad de género.

La mitología wichí sostiene que las técnicas de caza fueron introducidas por *Takhuah* tanto en las referidas a pie como en las que se requiere el empleo del caballo. Este personaje mitológico también fue el responsable de introducir al perro como un elemento auxiliar de la caza, las armas (arco y flecha, que además se emplearon en la guerra) y el uso de trampas (Mashnshnek, 1977, 1978).

La existencia de la caza en el Chaco es cada vez mas reducida debido a la creciente disminución de suris (*Rhea americana*), ciervos, jabalíes y presas menores que no alcanzan a satisfacer la demanda de carne de la sociedad nacional. Los grupos chaquenses practicaron la caza de forma individual o colectiva y se utilizó al perro de forma auxiliar. La caza colectiva se practicaba durante el invierno con la ayuda de vallas y fuego. Una vez acorraladas las presas se les daba muerte con el arco y la flecha. Con esta técnica se cazaban pecaríes (*Pecari Tajassus tajassus*), antas (*Tapirus terrestris terrestris*), jabalíes y corzuelas (*Mazama simplicormis*), vizcachas (*Lagostomus maximus*), iguanas²¹ (*Tupinambis sp*) y cuisés (*Stenomys speciale*). Las presas se consumían asadas como el quirquincho, el tigre (*Felis onca*) o el anta (*Tapirus terrestris terrestris*) o hervidas como el suri (*Rhea americana*) o el conejo (*mara*). Los *wichí* consumían muchas aves, entre ellas la perdiz (*Crypturellus tataupa*) y varias especies de patos que generalmente se atrapaban con un arco provisto de punta roma. La caza del suri (*Rhea americana*) se realizaba de forma colectiva y para ello se cubrían con armazones cónicos hechos de hojas y ramas.

Durante el período de las grandes inundaciones, la caza se practicaba en forma individual y las presas se mataban con arco y flecha o lanzas hechas

²¹ La iguana aparece en los meses de verano y es cazada principalmente por su piel. La carne es consumida solamente por algunos grupos (por ejemplo, los *wichí* de Lote 42).

con madera dura del palo mataco (*Prosopis kuntzei*). La caza les proporcionaba carne, piel y plumas.

Es importante destacar que según los wichí las numerosas especies de animales y vegetales tienen un “Dueño o Señor” (*le-wúk*) que impone normas y/o restricciones a los cazadores, recolectores y pescadores. Estas imposiciones normalmente se refieren a la cantidad de presas que pueden ser capturadas. En el caso de excesos se deberá compensar al “Dueño o Señor” por medio de un shamán para que ofrezca al “Dueño” de la especie pieles o armas de caza en compensación por el exceso en el número de piezas capturadas. En caso contrario el cazador recolector se expondrá a graves riesgos y castigos (enfermedades, escasez de presas, etc.).

En la actualidad Renshaw (2002: 131) señala, al menos para el Chaco paraguayo, que en los últimos años declinó bastante la práctica de la caza debido a las restricciones legales para la caza comercial, al escaso valor comercial de las especies cuyos precios pueden bajar dramáticamente y al riesgo de ser confiscado por un control militar.

La diferente proporción de áreas de cobertura de las formaciones leñosas y herbáceas permiten establecer una división que distingue entre *el Chaco Oriental* con predominio de herbáceas, *el Chaco Occidental* donde dominan las leñosas y *el Chaco Central* de transición y equilibrio (Morello, J, 1968).

El Chaco Central se caracteriza por un monte bajo y espinoso en el que se encuentran ciertas especies de árboles que poseen una gran importancia en la economía nacional. Del quebracho colorado (*Schinopsis balansae*) se obtiene el tanino y los troncos se usan como postes para los alambrados. Por estas características el quebracho colorado cimienta una de las principales industrias de la región. El quebracho blanco (*Aspidosperma blanco*) se utiliza para elaborar los durmientes del ferrocarril y para fabricar carbón de leña. Las características excepcionales de estas maderas originaron gran demanda por parte del estado y de los grandes capitales para utilizarlas como durmientes para el tendido de las vías férreas, para la extracción del tanino y

las maderas duras para el alambrado y producción de carbón. La fuerte demanda por parte de las empresas capitalistas iniciará un proceso irreversible de instalación de múltiples empresas comerciales dedicadas exclusivamente a deforestar y degradar la región chaqueña. El palo santo (*Bulnesia sarmientoi*) es conocido por su valor medicinal y los aborígenes utilizan su madera para confeccionar artesanías y como postes para edificar sus viviendas. Con esta madera los *wichí* fabricaban antiguamente una maza rompecabezas que les permitía durante las guerras golpear a los enemigos y que también era arrojada desde cierta distancia para herir o dar muerte al enemigo.

Entre las especies que proporcionan madera dura se encuentran el itín o carandá (*Prosopis kuntzei*), el espinillo o ñandubay (*Prosopis algarobillo*), el vinal (*Prosopis ruscifolia*), el urunday (*Astronium balansae*) y el guayacán (*Caesalpinia paraguariensis*). La corteza del palo borracho (*Chorisia insignis*) provee a los *wichí* largas fibras para atar un paquete de ramas que se emplea en la construcción de viviendas. Sus troncos abombados y ahuecados fueron usados por los *wichí* como recipientes para fabricar bebidas fermentadas y para la construcción de canoas. El interés de los mercados capitalistas por la diversidad de maderas que ofrece la región chaqueña provocó el asentamiento de diferentes empresas y obrajes madereros que iniciaron un proceso de deforestación y desertización irreversible que lamentablemente se extiende hasta nuestros días.

Los *wichí* utilizan muchos frutos de los arbustos del monte que les sirven de alimento. La época de recolección de vegetales silvestres se inicia cuando los frutos comienzan a madurar en el mes de noviembre y continúa hasta el mes de enero o febrero. Los vegetales recolectados son generalmente plantas xerófilas, cucurbitáceas, tubérculos y bromelias. Los tubérculos se pueden cosechar generalmente todo el año y los más utilizados por los *wichí* son la mandioca del monte y una variedad de batata silvestre. Algunos de los muchos frutos del monte que los *wichí* utilizan son el chañar (*Geoffroea decorticans*) y el mistol (*Zizyphos mistol*) que se los puede comer crudos. El chañar posee cinco variedades que maduran al comienzo de noviembre.

También se suele aprovechar la tusca (*Acacia aroma*), el molle (*Bumelia obtusifolia*), frutos de cactáceas, tasi (*Morrenia odorata*), poroto de monte (*Capparia retusa*). El fruto de la tusca madura sobre el final de la época estival y se utiliza para la fabricación de aloja. También se suele elaborar aloja a partir de las vainas del algarrobo (*Prosopis sp*), de los frutos del chañar (*Geoffroea decorticans*) y del mistol (*Zizyphos mistol*).

Especial importancia adquiere el algarrobo entre los *wichí*. Sus vainas se mastican y luego se desechan. Durante la estación de verano las vainas del algarrobo posibilitan la fabricación de harina para hacer pan. La algarroba fue un componente esencial en la elaboración de la aloja y se consumía en las reuniones festivas que se realizaban antiguamente. Reconocen siete variedades que maduran desde noviembre a enero. El fruto seco puede almacenarse por más de tres meses después de finalizar la estación, se conservan en trojas que pueden consumirse adicionadas al pescado y constituyen un alimento importante en la dieta. En una visita que Metraux hizo en 1939 a los matacos del río Bermejo comprobó que comían algarroba siete meses después de la estación (Alvarsson, 1988: 171). Actualmente el algarrobo es diezmado debido a la gran aceptación en la economía nacional que tiene esta madera para la confección de diversos muebles. Los intereses capitalistas centrados en la apropiación de recursos fundamentales en la subsistencia de los pueblos indígenas inició un proceso de devastación de estas especies con lo cual generó una mayor presión a los grupos que usufructuaban y dependían de dichos recursos, marginándoles hacia lugares cada vez más apartados.

La planta más utilizada por los *wichí* en el monte es el chaguar (*Bromelia hieronymi*). Crece en grupos a la sombra de arbustos y árboles y su multiplicación es principalmente por gajos. Sus frutos sirven de alimento y las mujeres con sus hojas obtienen fibras para hacer cuerdas con las que fabrican redes o mallas, hondas, arcos y bolsas (yicas). Estas últimas constituyen un rasgo distintivo de la cultura material de los *wichí*.

Los *wichí* reconocen y recolectan una gran variedad de miel del monte²². La importancia que le atribuyen a la miel se refleja en una clasificación detallada que hacen de las abejas y avispas productoras de miel. La miel se halla disponible durante todo el año pero se limita en la época de sequía (mayo y julio). Generalmente la época de recolección de miel coincide con el florecimiento de los árboles (agosto y septiembre) y se reduce en el mes de mayo cuando se inician heladas. Los panales se hallan colgando de los árboles, en los huecos de los troncos o en cavidades hechas en la tierra. Los hombres se encargan de la recolección de la miel y cuando encuentran la colmena en un árbol espantan a las abejas con humo y derriban el árbol. Los *wichí* consideran a la miel como un elemento esencial en su dieta y la consumen en el desayuno diluida con agua caliente o con pan. En el pasado la utilizaron para hacer bebidas fermentadas (hidromiel o aloja).

La mayor dificultad para la provisión de alimentos ocurre en marzo cuando los frutos del monte comienzan a desaparecer y los peces aún no llegan. Las inundaciones no solo cubren el lecho del río sino que también llenan viejos lechos (cañadas) cubriendo extensas regiones de tierra. Este período crítico se supera en parte gracias a los aportes de la agricultura. Si bien la agricultura no es la principal actividad entre los *wichí*, sin embargo dependen de ella para sobrevivir durante esta época. La siembra se efectúa en el comienzo del período de las lluvias (en el mes de noviembre o diciembre) y la época de la cosecha es durante los meses de enero y febrero.

Se cultiva sobre los sedimentos de la orilla de los ríos y en pequeñas extensiones de tierra. Los *wichí* realizan sus cultivos generalmente a una distancia relativamente corta de la aldea, rara vez se halla a más de una hora de camino, en suelos bien drenados y sueltos. A veces siembran en sectores del lecho del río que no es cubierto por el agua por largos períodos, pero la mayoría de los cultivos se realizan en regiones internas, por ejemplo cerca de cursos de agua internos o en pendientes de la tierra que llegan hasta los desagües del agua de lluvia. Un sitio ideal para el cultivo es un lugar bajo

²² No existe consenso al respecto. La variedad de mieles que reconocen los *wichí* varía de acuerdo a los autores. Metraux informa de 16 clases de mieles, Fock reporta 12, Braunstein 6 y finalmente Alvarsson 20 (Alvarsson,

pero que se encuentre libre del riesgo de inundación. La preparación del terreno consiste en la roza y limpieza de malezas cuyas tareas son desarrolladas por el hombre.

Utilizan palas de madera dura para hacer hoyos pocos profundos en los que se arrojan las semillas. Estas palas tienen dimensiones variables que oscilan entre un metro a un metro y medio, con forma de remo de hoja lanceolada. Una técnica propia fue la diseminación de semillas entre las cenizas del pasto para el comienzo de las lluvias. Fundamentalmente cultivan maíz (*Zee mays*), calabazas (*Cucurbita sp*) y tabaco (*Nicotiana tabacum*).

En el pasado los sitios de cultivo *wichí* eran abiertos, sin cercos y sin defensas. El venado y el pecarí causaban un daño parcial a las cosechas pero nunca de forma generalizada o extensiva ya que la conducta alimenticia de estos animales se caracteriza por la ingesta de alimentos que encuentran a su paso pero no tienden a permanecer mucho tiempo en un mismo sitio. En la actualidad la agricultura de los *wichí* se complica por la presencia de vacunos, cabras y chivos. Para proteger sus plantaciones construyen cercos de ramas espinosas. La mujer colabora en esta actividad. El resultado del pastoreo del ganado, de las ovejas, las cabras y los chivos dañan a las enredaderas, cactus y tuscas (*Acacia moniliformis*). Es común escuchar la queja entre los *wichí* del serio deterioro que tienen los campos de cultivo. El ganado de los pobladores compiten por el fruto del algarrobo y por el agua durante la estación seca (Fock, 1982).

La agricultura nunca tuvo mucha importancia para las sociedades indígenas del Chaco. Esto probablemente se deba a la ecología del Chaco (suelos pobres, clima desfavorable e impredecible, pájaros, insectos y pestes que pueden destruir completamente la cosecha, etc.) y, en el contexto moderno, a la pérdida del acceso legal a las tierras, escasa disponibilidad de capital, insuficiencia o ausencia de créditos, dificultad de acceso al mercado así como al énfasis que los indígenas dan a la explotación de los recursos inmediatamente disponibles (Renshaw, 2002: 89 y 125).

1988: 271).

Históricamente los pueblos *wichí* se corresponden con una tipología cazadora recolectora, en el que la agricultura fue una actividad marginal pero nunca fundamental. Con la conquista española primero y luego con la formación del estado nación se intentó persuadir a estos grupos que pasasen de la vida nómada a la sedentaria²³. La sedentarización entre otras cosas permitía ejercer un mayor control sobre la población y mantenerles como mano de obra estacional. La sedentarización de estos pueblos se intentó mediante reducciones y reservas donde se les enseñaban artes, oficios y la práctica de la agricultura. Siguiendo a Lévi Strauss (1996: 116) sostenemos que la agricultura y el sedentarismo condujo a la expansión de enfermedades infecciosas. Estas enfermedades tienden claramente a mermar o desaparecer cuando la población es mucho más reducida. Los pueblos cazadores recolectores estuvieron más protegidos porque su tipo de vida impidió la propagación de las enfermedades infecciosas. Hoy, esa misma agricultura rudimentaria introducida en la sociedad *wichí* es la que permanece constantemente amenazada por la presión de los colonos y de los intereses procedentes de la sociedad nacional.

Las bandas cazadoras recolectoras *wichí* antes del proceso de sedentarización

Antes de abordar el proceso de sedentarización, que comenzó a desarrollarse en la región con el afianzamiento y presencia cada vez mayor del Estado argentino y con la instalación de las empresas capitalistas en la región, es preciso señalar ciertos aspectos de las bandas cazadoras recolectoras *wichí* anteriores a la sedentarización. El contraste entre formas de vida tan diversas y opuestas nos permitirá comprender el profundo cambio por el que debieron atravesar las sociedades *wichí* en particular y las sociedades indígenas del Chaco en general.

En épocas previas al proceso de sedentarización, las sociedades *wichí* estaban organizados en bandas nómadas de cazadores recolectores. Como la gran mayoría de las sociedades cazadoras recolectoras, los *wichí* adquirieron

un conocimiento notable de su ambiente, especialmente de las diferentes especies de vegetales y del comportamiento animal. La tecnología no fue sofisticada pero fue necesaria y suficiente para extraer los recursos que les permitan subsistir sin mayores inconvenientes. La división del trabajo fue simple predominando una división de labores por sexos que definió la posición de la mujer ligada a los alrededores mas cercanos de la aldea, al cuidado de sus hijos y en la preparación de alimentos, en búsqueda y transporte del agua y leña. Para el hombre se destinaron las actividades de caza, pesca y recolección de miel silvestre. En efecto, como la mayoría de las actividades de los indígenas del Chaco, los matakos también dividieron las actividades en dos esferas: la femenina encargada de la búsqueda de leña, agua, recolección de frutos, raíces y tubérculos y la masculina responsable de aportar a la economía del hogar insectos, reptiles, pájaros, huevos y miel. La alfarería *wichí* no alcanzó un gran desarrollo debido a la dificultad para transportar las vasijas. Estos grupos establecieron una serie de circuitos cíclicos cuyo recorrido implicaba una alta movilización que se pautaba entre los distintos grupos. Como bien apunta Braunstein (1992-3: 14), se supone que las bandas describían un círculo sobre un territorio marcado por dos polos: el invierno, donde el grupo social permanecía cerca del río, y el verano, que era cuando las bandas se mantenían en el interior del monte. El camino se seguía anualmente en un solo sentido de tal forma que coincidía el ciclo de nomadización con la estación y el lugar propicio para aprovechar y optimizar de forma racional los recursos disponibles. Las estaciones intermedias seguramente comportaban encuentros sociales con otras bandas similares cuyos circuitos de nomadización coincidían.

Citaremos algunos rasgos de las sociedades *wichí* que se encuentran presentes en la gran mayoría de las sociedades cazadoras recolectoras, no sin antes advertir que cada sociedad es un mundo en sí mismo y que de ningún modo intentamos brindar una imagen de uniformidad acerca de sus rasgos sociales y culturales que conlleven a una reificación de la cultura y de la

²³ La sedentarización se asimilaba a las nociones de civilización y progreso en tanto el nomadismo representaba el salvajismo y la barbarie.

sociedad *wichí*. A grandes rasgos las sociedades cazadoras recolectoras del Chaco se caracterizaron por:

- Constituir grupos que viven perfectamente sin una disciplina impuesta por el estado.
- Presentar una tecnología simple no acumulativa que les permite aprovechar los recursos naturales sin agotarlos, es decir, se trata de un aprovechamiento óptimo y racional de los recursos.
- Comportar una alta movilidad en exigencia a sus actividades. La abundante movilidad les permitió una mayor resistencia durante el período de la explotación colonial europea. Se debe tener presente que la movilidad fue, y sigue siendo aún, una forma efectiva de resolver conflictos. A pesar de que la sedentarización obstaculizó los procesos de fisión y movilidad es frecuente observar en el caso de los *wichí* la resolución de disputas mediante este mecanismo. El constante desplazamiento de los grupos *wichí* se contrapone a la propiedad individual, a la posesión y a la acumulación de bienes propios de la sociedad nacional.
- Presentar pautas de concentración y dispersión en relación a la disponibilidad de los recursos naturales. Por tanto, los ritmos sociales interactúan con los ritmos naturales. Como ya señalé, las poblaciones *wichí* recorrían cíclicamente los territorios previamente planificados en busca de mejores condiciones y recursos. Las marcadas diferencias entre las estaciones del año tenían consecuencias en la vida social de los *wichí* que se reflejó en la periodicidad de las celebraciones que hacían con aloja (bebida fermentada hecha con frutos del algarrobo). Al comenzar las primeras lluvias de septiembre y durante toda la estación de verano las bandas permanecían en un lugar relativamente fijo, era el tiempo de los frutos y en especial del fruto del algarrobo (*Prosopis sp.*) con el que preparaban, a través de la fermentación, una bebida alcohólica (aloja), al que solían agregar miel. De esta forma las bandas *wichí* permanecían concentradas en aldeas semi sedentarias hasta el mes de febrero. El invierno era una época de carencia alimenticia que se extendía hasta julio. La escasez de vegetales se suplía con una mayor actividad en la caza y en

la pesca. Las aldeas iniciaban el proceso de nomadización con el objetivo de procurar alimentos. En suma, los ritmos estacionales eran también los ritmos sociales (concentración / dispersión) en la que la bebida y los frutos se constituían en los dos recursos periódicos por excelencia y emblemas de dos polos, de abundancia natural y de concentración social (Sterpin, 1993; Cordeu y de los Ríos, 1982).

- La organización social *wichí* se corresponde con el tipo de bandas formadas entre 15 a 50 individuos unidos por lazos de parentesco. Las sociedades *wichí* se caracterizan por un énfasis en los mecanismos de la reciprocidad generalizada y por la ausencia de propiedad individual de la tierra.²⁴
- En las sociedades *wichí* se encuentra extendida la práctica del shamanismo. El shamanismo se puede entender como un complejo destinado a tratar toda clase de infortunios (enfermedades, problemas climáticos, políticos, sociales, desastres naturales, conflictos guerreros, etc.). El shamán explica las desgracias y debe prevenirlas o remediarlas (Perrin, 1995, 2002). Además se muestra como el mediador entre el mundo humano y el sobrenatural (“mundo otro”²⁵ en términos de Perrin).
- Las sociedades *wichí* presentan niveles altos de conflictividad y violencia. En tiempos pasados solían entrar en guerras frecuentemente con los grupos vecinos. Respecto a los grupos cazadores recolectores en general se planteó el debate en relación al contexto colonial: si los altos niveles de guerra representan una condición primordial o fueron exacerbados por la presión de la conquista colonial.²⁶
- Las sociedades *wichí* se caracterizan por una marcada ausencia de connotaciones jerárquicas en el sistema de roles que se corresponde a una concepción igualitaria de los individuos. El jefe de la banda *wichí*

²⁴ De acuerdo con Sahlins (1972) se puede diferenciar tres tipos básicos de reciprocidad: la *generalizada* que implica una forma de intercambio basada en la presunción de que la devolución ocurrirá a largo plazo de cosas no equivalentes. Se basa en el presupuesto de que las partes implicadas estarán en relación durante mucho tiempo. La *reciprocidad compensada o equilibrada* que comporta un intercambio directo y explícito satisfactorio para ambas partes. La *reciprocidad negativa* consiste o bien en la falta de reciprocidad o bien el robo y apropiación violenta de bienes. La reciprocidad que predomina en las sociedades *wichí* es la generalizada mientras que en las sociedades industriales es la compensada o negativa.

²⁵ La expresión “*mundo otro*” acuñada por Perrin designa no solo el mundo de la muerte y sus espíritus sino que supone además que los fenómenos que suceden en la tierra (eventos cósmicos, climáticos, geológicos, biológicos) están regidos por el mundo sobrenatural.

²⁶ Para una información más detallada ver Lee y Daly (1999)

(*kanyat*) normalmente es un hombre (en raros casos una mujer) que tiene autoridad pero sin ejercer autoritarismo y se encuentra siempre al servicio de toda la sociedad. Su autoridad reside en la palabra y en el convencimiento para adoptar decisiones de forma unánime. Debe ser una persona sabia, hábil, elocuente y generosa. Antiguamente lideraba a los guerreros y en tiempos más recientes (1900-1950) condujo movimientos sociorreligiosos contra las autoridades nacionales o contra los ganaderos. El hecho de que para las sociedades maticas el jefe (*kanyat*) deba estar a su servicio y que no deba recibir ningún tipo de pago por su función y que no deba disfrutar de ninguna forma de privilegio material llevó a los wichí a expresar cierta reticencia en lo relativo a la integración en organizaciones jerárquico- funcionales que se proponen desde la sociedad nacional, especialmente cuando las organizaciones están constituidas por personas de la misma etnia (Cordeu y de los Ríos, 1982: 156).

De acuerdo a los datos presentados consideramos pertinente realizar algunas reflexiones sobre el sistema capitalista a partir del estudio de las sociedades wichí. Estimo que las investigaciones sobre las sociedades *wichí* abre el debate sobre los postulados que desde el mercado capitalista moderno se sostienen. En este sentido observo que las hipótesis que afirman la universalidad de la conducta humana en relación a la competencia y a la estratificación social son puestas en duda por las sociedades *wichí* cuyos postulados no puede ser aplicados a ellas. Esta supuesta universalidad de la conducta humana fue seriamente cuestionada cuando se observó que los trabajadores que se iniciaban en un contexto novedoso de trabajo asalariado respondían con total indiferencia a los incentivos salariales. En efecto, en la medida que se les aumentaba el salario para incentivarles a que trabajen y se esfuercen más, ocurría justamente lo inverso, trabajan menos porque con menos trabajo seguían ganando la misma cantidad que antes. Estas actitudes, a su vez, cuestionan la lógica del excedente y la acumulación de bienes en el capitalismo. La mayoría de las sociedades precapitalistas apuntan a la satisfacción de un conjunto definido de necesidades mientras que el sistema capitalista tiene como objetivo la acumulación ilimitada del capital. Se trata de sociedades que producen en la medida de lo que necesitan, pero no más.

La lógica de las sociedades *wichí* se oponen a la acumulación, al exceso y al individualismo.

En este contexto también se cuestionan los conceptos de escasez emanados del ámbito de la economía de mercado. Para los economistas la escasez surge de la relación entre los deseos ilimitados del ser humano y la limitación para satisfacer dichos deseos. Una persona no puede tener todo lo que desea y por lo tanto deberá decidir qué deseos cumplir. Las sociedades *wichí* en tiempos previos a la colonización tuvieron todo lo que necesitaron y desearon pocas cosas. Vivieron adecuadamente sin industria, con una agricultura mínima y con pocas posesiones materiales. En suma, el propio sistema industrial moderno fue el que generó escasez basado en la creación ilimitada de deseos. (Gowdy, 1999). La noción de escasez combinada con la de reciprocidad fue la imagen que aparentemente Foster adjudicó a las comunidades campesinas de América Latina en tanto se correspondía con una visión del mundo de que las cosas buenas eran pocas y finitas y si una persona adquiría más cosas buenas de las necesarias se las quitaba a otros. Estos postulados fueron criticados por Chandra Jayawardena en el sentido de que no constituían más que la reafirmación de los principios de escasos recursos incorporados como axioma a la teoría económica moderna que desde el sistema capitalista Foster la proyectó a los campesinos. Según Taussig (1993: 33-34), los campesinos tienen plena conciencia del crecimiento económico y que no es el bien lo que está limitado, sino que objetan a la forma en que se expande.

Un aspecto importante en el análisis comparativo entre las sociedades *wichí* y el sistema capitalista son los diferentes modos de producción. Mientras que las sociedades capitalistas dependen de los avances del equipamiento tecnológico y del personal remunerado por salarios individuales, en las sociedades *wichí* la producción depende del conocimiento adquirido sobre las especies de plantas y animales de su entorno y el producto final es distribuido y compartido socialmente mediante mecanismos de reciprocidad generalizada. El conocimiento en estas sociedades es accesible a toda la población. Service (1973) postula que el trabajo cooperativo en las sociedades cazadoras recolectoras es consecuencia directa de una tecnología

simple y poco elaborada. Sin embargo, consideramos que el hecho de que este tipo de sociedades, al menos las poblaciones *wichí*, recurran al trabajo colectivo trasciende la tecnología y se relaciona fundamentalmente con una forma particular de situarse en el mundo, en el que aspectos tales como la reciprocidad y la generosidad (a diferencia de la competencia y egoísmo) se constituyen en condicionantes de la humanidad (*wichí*). Actualmente Salamanca y Tola (2002: 107) reportan tensiones entre la ética igualitaria y el individualismo en las sociedades tobas donde los ancianos del grupo se refieren a que la gente en épocas pasadas era mucho más solidaria entre sí, cooperaba por la búsqueda de alimentos y se ayudaba en momentos de escasez, a diferencia de los tiempos actuales que entre los mismos familiares se generan conflictos ocasionados por el trabajo y el acceso a los bienes de consumo. Conflictos similares fueron reportados por Taussig (1979: 139) en el Valle del Cauca donde los “trabajadores asalariados que venden *libremente* su mano de obra en el mercado nacional, han sido arrastrados a un sistema que enfatiza el individualismo, el interés egoísta y el consumo ostentoso, en contraposición con la ayuda mutua y la redistribución, asociadas con la actividad lucrativa o las ocupaciones para la subsistencia en la costa”. Según el autor, el conflicto es el producto de una gran tensión por regularizar los mecanismos de equidad y reciprocidad en las sociedades costeñas del Valle del Cauca ante el hecho de que numerosos pobladores se incorporaron al mercado nacional colombiano como mano de obra de bajo coste para trabajar en las plantaciones de azúcar. Esta situación introdujo relaciones sociales y formas de obtener dinero muy diferentes a las anteriores (venta de productos recolectados).

Otra especulación que se efectuó con relación a la tecnología fue considerar la presencia de una tecnología simple por la falta de tiempo libre. Sin embargo, las sociedades cazadoras recolectoras del Chaco dispusieron de una gran cantidad de tiempo para el ocio que favoreció el desarrollo de una amplia y rica vida social. En el caso de los *wichí* el tiempo libre se tradujo en reuniones festivas que solían hacer en la época en que madura el algarrobo porque podían fabricar grandes cantidades de aloja. Una gran diferencia entre las sociedades no occidentales y el capitalismo es que en las

primeras existe un mayor control del trabajador sobre los materiales, las herramientas y el tiempo. En el capitalismo el trabajador pierde completamente el control sobre los medios de producción, los materiales, las herramientas, el tiempo y los recursos. Como bien señala Taussig (1993: 46, 49) la comunalidad y la mutualidad desaparecen a favor del individualismo y del interés personal. Los artículos de consumo, y no las personas, dominan el ser social. En consecuencia, las relaciones sociales entre las personas se tornan relaciones sociales entre cosas y los individuos se ven sujetos a las variaciones del mercado. La mercancía asume una autonomía separada de las actividades sociales y paradójicamente sus relaciones subyugan a las personas ya que las mercancías fueron creadas por el hombre. En las sociedades no occidentales es una creencia extendida que los objetos producidos e intercambiados contienen la fuerza vital de la persona o que al menos permanece estrechamente asociada a la persona y a los artículos personales. En el caso de la brujería por contacto este principio se pone de relieve en que es necesaria alguna vestimenta u objeto personal de la persona que se desea dañar. Un claro ejemplo en sociedades wichí de que los objetos están al servicio del individuo se pone de relieve cuando muere una persona de la propia banda y se quema inmediatamente su vivienda con sus objetos personales. Los objetos de la naturaleza también contienen su fuerza, así las sociedades nivaklé utilizaban huesos de diferentes animales para cortarse con la finalidad de adquirir las propiedades del animal en cuestión.

Leacock y Lee (1982) señalan que un modo de subsistencia *per se* no es un modo de producción. Se debe considerar las formas de propiedad, cómo se organiza la producción, quién controla el producto, cómo se redistribuye y quien consume cada parte de ello. Como vimos, en las sociedades *wichí* adquiere gran importancia la cooperación y la reciprocidad generalizada, la propiedad colectiva de las tierras y de los recursos, el interés no está puesto en la acumulación de bienes sino en la movilidad y adaptabilidad, el acceso de todos los miembros a las fuerzas de producción, mientras que se reserva la propiedad individual al ámbito de las herramientas las cuales son prestadas con facilidad.

Las decisiones en las sociedades *wichí* son tomadas previo consenso colectivo en el que prima la mejor elección para todo el grupo, a diferencia de la economía de mercado que se caracteriza por decisiones que se toman a nivel individual y que pueden generar una gran contradicción entre el beneficio individual y el social (Godwy, 1999).

El proceso colonial y el período de formación del Estado nacional argentino confinó a las sociedades *wichí* a zonas marginadas y de difícil acceso. La adaptación a las difíciles condiciones impuestas por el medio ambiente fue posible, entre otras cosas, por la baja densidad poblacional que mantienen estas bandas y por sus múltiples habilidades para aprovechar al máximo los recursos disponibles del medio sin llegar a agotarlos. La gran eficacia adaptativa de las sociedades *wichí* concuerda con los grupos cazadores recolectores en general cuya distribución mundial abarca zonas ampliamente diversas, inhóspitas y remotas cuyo rango varía desde los cálidos desiertos hasta el frío polar. Estos datos indican la presencia en las sociedades cazadoras recolectoras de una alta eficacia en todas sus adaptaciones. Probablemente la mayor encrucijada que debieron sufrir las bandas cazadoras recolectoras del Chaco permanezca asociada al proceso de colonización y al ingreso del capitalismo en la región iniciando un proceso que llevó a la degradación de los recursos naturales vitales para la subsistencia de estas sociedades. Así es, el colonialismo y el sistema capitalista impusieron una lógica de dominación y sometimiento que se desarrolló, fundamentalmente, sobre intereses económicos basados en la acumulación y concentración de los recursos naturales en manos de unos pocos individuos e inauguró un proceso irreversible de deforestación y degradación ambiental que colocó en una situación extremadamente incómoda a las sociedades indígenas del Chaco.

En el siguiente capítulo me centraré en los procesos etnohistóricos coloniales que se fueron sucediendo en la región chaqueña y cómo, a pesar del imaginario colonial que presentaba a las poblaciones indígenas como el paradigma de la barbarie y el salvajismo, se llevaron a cabo algunas expediciones motivadas por la codicia y ambición puesto que muchos

españoles ya habían escuchado leyendas que afirmaban la existencia de innumerables riquezas en el Chaco (perlas, metales preciosos, etc.). Durante la etapa colonial el Chaco fue concebida como una región fronteriza que quedaba al margen de la civilización occidental. Esta situación perdurará durante siglos hasta que, durante la etapa de la formación del Estado argentino, se inicien varias campañas militares con el fin de “civilizar” y anexar esta región al territorio nacional.

II. PROCESOS ETNOHISTÓRICOS EN LA FORMACIÓN DE LA REGIÓN CHAQUEÑA (Siglos XVIII, XIX y comienzos del XX)

“Fueron introducidos los indios como si fueran embajadores, y después de las formalidades de estilo, se les preguntó *si tenían entendido que las tierras del Gran Chaco pertenecían al Rey?* A lo que contestaron los caciques, con una especie de ironía, *que ya habían oído decir que sus tierras eran del Rey*”. (Discurso preliminar al Diario de Arias, Pedro de Angelis, 1837 c).

Los procesos etnohistóricos se tornan indispensables para comprender la construcción y transformación de la región chaqueña. Entre los aspectos más sobresalientes en la etnohistoria de la región considero que más allá de los aspectos físicos y geográficos de los ríos Pilcomayo y Bermejo que obstaculizaron la navegación y constituyeron una fuente inagotable de disputa entre los expedicionarios sobre la posibilidad de que se utilizaran o no como vías de comunicación con el fin de evitar el aislamiento de la región chaqueña, es fundamental detenerse en el análisis del papel que desempeñaron las misiones y reducciones, que, además de asociarse a propósitos espirituales permanecieron constantemente relacionadas a intereses económicos del momento. Su presencia condujo a profundos cambios sociales y culturales en las sociedades indígenas del Chaco. Una constante que aparece en la conformación de la región chaqueña obedece a la construcción de un imaginario que sostuvo la presencia de valiosas riquezas (tesoros y minerales de oro y plata) y la presencia de innumerables indígenas salvajes y sanguinarios con el fin de justificar subsidios, llevar a cabo las expediciones y mantener un sólido ejército. Entre las riquezas se decía que en la región del Chaco existía una *laguna de las perlas* donde los indígenas comían las ostras perleras lanzando las joyas al agua o que en el cerro Potosí se hallaba inmensas riquezas de plata que se disolvía en las aguas del río Pilcomayo que la arrastraba hasta la desembocadura del río Paraguay. Sin embargo la capacidad tecnológica de los colonizadores españoles no fue suficiente para destruir los recursos naturales del Chaco. Habrá que esperar a la formación de los estados bajo los postulados que entendían a la civilización alejada de la naturaleza, sumado al inicio de las empresas capitalistas que buscaban la navegabilidad de los ríos con propósitos

comerciales, para dar comienzo a una profunda transformación en la región donde el imaginario de las riquezas se convertirá en una lamentable realidad: la sobreexplotación de los recursos naturales y la degradación ambiental que a la postre determinará la desestructuración de las bandas indígenas del Chaco.

Los ríos de la región (Pilcomayo, Bermejo y Salado) tienen escasa profundidad, acumulan muchos sedimentos y presentan numerosos troncos y demás vegetales que obstaculizan la navegación. La longitud, estrechez y disposición tortuosa (al igual que la gran mayoría de los ríos interiores que integran el sistema del Plata cuya profundidad y características generales se corresponden con obstrucciones extremadamente numerosas) confinan el lecho a un angosto suelo arcilloso en la que permanecen árboles caídos de duras maderas indestructibles que son arrastrados hacia el lecho por las crecidas, al tiempo que erosionan sus orillas (Page, 1889:131-132). Otros problemas indicados por los exploradores para la navegación de los ríos Pilcomayo y Bermejo son los rápidos o saltos y la poca profundidad. Con estas características la navegación depende únicamente de las lluvias (Storm, 1896).

El sistema colonialista frente a la “barbarie” chaqueña

Por mucho tiempo los *wichí* (al igual que otros grupos chaqueños) fueron vistos como “*salvajes*” e ignorantes en contraposición con la civilización y el progreso de occidente. Este estereotipo negativo se erigió en función de justificar la invasión, dominación y apropiación de las tierras pertenecientes a los indígenas. El interés del sistema colonialista por apropiarse de las nuevas tierras y demás recursos naturales contribuyó a consolidar una visión de los grupos chaqueños como los máximos exponentes del salvajismo, de un *ethos* guerrero inigualable y portadores de una miseria extrema. La conformación de este imaginario obedecía a la necesidad de legitimar la colonización, conquista y evangelización en dos ámbitos fundamentales: el militar y el religioso. La imagen de la barbarie se fundaba en una serie de características: politeísmo, ausencia de una figura central o de un poder político centralizado, falta de códigos civiles, sin ciudades, sin clases

sociales, presencia constante de guerras, conductas alimentarias prohibidas (carne cruda, sangre, antropofagia, especies animales consideradas incomedibles), desnudez, suciedad, etc. El imaginario del indígena como máximo representante de la barbarie fue de tal magnitud que sigue vigente en la actualidad en los frecuentes y fuertes prejuicios contra los indígenas. Una gran parte de la historia de estos pueblos es la de la marginación, la exclusión, el confinamiento a lugares remotos y la apropiación compulsiva de sus tierras. Los intereses económicos ya se encontraban presentes desde la época colonial mediante el avance pastoril y la instalación progresiva de las haciendas que producían la inevitable confrontación con los grupos indígenas. Los espacios agrícolas ganaderos representaban un espacio productivo de gran importancia en la economía colonial del Tucumán y su expansión constituyó un factor decisivo para conducir la represión hacia los indígenas (Vitar, 1995a: 109). No obstante, las sociedades indígenas nómadas ofrecieron mucha más resistencia y dificultades para ser sometidos políticamente por los colonizadores que aquellas sociedades indígenas sedentarias y centralizadas. La historia nos presenta aquí otra paradoja: las poblaciones chaqueñas nómadas que fueron consideradas por los conquistadores como el paradigma de la barbarie ofrecieron mucha mayor resistencia y obstáculos para ser sometidos por el enemigo que aquellas sociedades que fueron consideradas superiores (presencia de estado, reyes, clase política y religiosa, etc.) que cayeron rápidamente bajo el dominio español. Así es, los colonizadores no lograron integrar o someter totalmente a las sociedades indígenas del Chaco. Muchas de ellas ofrecieron una gran resistencia, fundamentalmente cuando incorporaron el caballo. La adopción del caballo junto al armamento de fuego les permitió pasar de una economía de apropiación de recursos naturales hacia otra de expropiación violenta del ganado, favoreció los contactos interétnicos, incrementó las actividades de caza, de guerra, unificó numerosos contingentes de hombres y evitó la expansión de la frontera colonizadora. Todos estos factores hicieron que los colonizadores no pudieran someter totalmente a las bandas chaqueñas. Estas circunstancias hicieron que el Chaco fuese conocida como “*infierno verde*” o “*el impenetrable*”. Los conflictos planteados a los colonizadores se trasladarán en el tiempo hasta la formación del estado nación donde los

intereses capitalistas internacionales ejercieron las presiones necesarias para iniciar la ocupación efectiva de una región que aún seguía bajo dominio indígena.

Las reducciones y misiones

Hacia el siglo XVIII se encontraban en la región dos grandes contextos de poder: el militar y el espiritual (de las misiones), cuyos discursos en ocasiones se complementaban y en otras entraban en conflictos por diferencias en los objetivos, métodos e intereses. Ambos se configuraron sobre la base de legitimar la empresa de conquista y colonización. El contacto más estrecho y prolongado de los misioneros con los indígenas provocó una descripción más benévola por parte de los misioneros de estas sociedades quienes hicieron de los grupos “*salvajes*” uno de los principales objetivos de su empresa. Los discursos de la época remiten a un territorio habitado por grupos indígenas portadores de un “*salvajismo*” que se convertía en un factor de legitimación para iniciar las actividades misioneras y conquistar espiritualmente a toda la región.

Un factor de importancia fue la adopción del caballo por parte de determinadas sociedades indígenas que favoreció las actitudes hostiles y guerreras de los indígenas (al menos entre los grupos guaycurú) y se transformó en una clave utilizada por los colonizadores para diferenciar los “indios aliados” de los “indios enemigos”. La adopción del caballo conformó una división de las sociedades indígenas basada en dos grandes categorías antagónicas: los indios de a pie (*dóciles*) y los indios a caballo (*bárbaros e infieles*). Las tribus australes y del este (mocovíes, abipones, tobas, pilagás, mbayá-guaycurúes y payaguás) adoptaron rápidamente el caballo y les permitió unificar contingentes de hombres relativamente numerosos para la época, mantener la frontera con el blanco, y a la vez incorporar elementos que ahora les resultaban imprescindibles como las herramientas fabricadas con hierro y animales para la ganadería (Braunstein, 1983a). Los grupos guaycurú (tobas, pilagás y mocovíes) disponían de grandes cantidades de caballos que proporcionaban una gran movilidad y ventajas a la hora de iniciar los ataques a los frentes pioneros. Estos hechos fueron reconocidos

por los propios españoles que en Tucumán veían cómo los guaycurú asediaban a los núcleos urbanos. Estos ataques sumados a otros en las provincias de Jujuy, Salta, Santiago y Córdoba alteraban el tráfico por el camino real o camino del Perú por el que transitaban las mercaderías desde Tucumán a Potosí (Vitar, 1995b: 39).

La combinación del caballo con el armamento de fuego posibilitó el desarrollo de una mayor estratificación social en las sociedades indígenas, permitió el paso de una economía de apropiación de recursos naturales hacia otra de expropiación violenta de ganado²⁷ (Cordeu y de los Ríos, 1982) y favoreció los contactos interétnicos entre las distintas bandas aborígenes. Así, los grupos que adoptaron el caballo vieron favorecidos las actividades de caza y guerra y les permitió tener en jaque a las demás tribus chaqueñas no montadas y a las mismas poblaciones fronterizas españolas (Tomasini, 1978). Los grupos ecuestres se tornaron más violentos y difíciles de reducir. A pesar de la gran resistencia que opusieron lograron la admiración de los españoles cuando establecían la comparación con las sociedades pedestres. La apropiación del caballo no sólo dio más movilidad y rapidez a los grupos indígenas sino que también conllevó a un profundo y rápido cambio social al tiempo que permitió llevar a cabo una amenaza permanente y constante para las colonias, poblados y ciudades.

Esta situación planteaba serios debates acerca de ejecutar un exterminio indígena o implementar una cristianización a través de las reducciones y misiones. Los jesuitas se volcaron de lleno a esta última solución creyendo firmemente en la posibilidad de que los indígenas podían convertirse al cristianismo. En este sentido se enmarca el afán de los jesuitas de demonizar las creencias de los indígenas con el objetivo de justificar su evangelización a la vez que constituía un verdadero mecanismo de reafirmación de sus propias creencias. Los mecanismos de demonización jesuítica no deben aislarse del contexto peninsular de la época que construía descripciones,

²⁷ La introducción del ganado vacuno generó cambios radicales en la dieta de las bandas cazadoras recolectoras del Chaco. En sus inicios las bandas cazaban las vacas cimarronas y terneras, pero a mediados del siglo XVIII el ganado cimarrón comienza a declinar (ya que era presa fácil no solo de los indígenas sino también de los tigres) y los grupos indígenas dirigieron sus ataques sobre la hacienda privada.

ilustraciones y modelos sobre el comportamiento del demonio (Vitar, 2001: 203-205). La obstinada persistencia de los misioneros en ver demonios por todo el Chaco hizo que los indígenas terminaran por apropiarse de este concepto y finalmente integrar el demonio y el infierno en sus cosmologías preexistentes. Esta reapropiación de la figura demoníaca puede analizarse como el establecimiento de una suerte de alianza o pacto con seres poderosos que emergían como los peores enemigos de los misioneros y colonizadores.

La percepción de los militares y conquistadores fue la de implantar una política ofensiva y agresiva que se sostenía en un proceder drástico y compulsivo, que incluía el traslado de poblaciones enteras hacia regiones más remotas e inhóspitas (Vitar, 1995a). En este contexto, se produjeron varias migraciones forzadas de poblaciones indígenas hacia tierras inasequibles y estériles con el fin de hacerles más dóciles. Uno de los proyectos fue desarrollado por el Coronel Arias, previo a su expedición de 1780 para fundar reducciones, y consistió en el traslado de poblaciones indígenas del Chaco argentino a unos terrenos que poseía en la provincia de Salta:

“Su primera idea [de Arias] no fue la de fundar reducciones, sino de atraer a los indígenas a uno de los terrenos que él poseía en la inmediaciones de Salta. Los caciques, a quienes hizo este ofrecimiento, tuvieron el buen sentido de rehusarlo, aunque desearan alejarse del Bermejo. Este proyecto nada tenía de extraño en aquel tiempo, que eran frecuentes estas migraciones, y formaban el principal objeto de las empresas reduccionales. A esta manía se debe la traslación de los Kilmes a Buenos Aires, de los Calchaquís a Santa Fe, de los Abipones a Corrientes. Se transplantaba a los indios con la esperanza de hacerlos más dóciles, y lo único que se conseguía era diezmarlos. Aunque sin apego a sus guaridas, no podían olvidar sus costumbres, ni aclimatarse bajo otro cielo”. (Pedro de Angelis, 1837 c).

La política del traslado masivo de poblaciones indígenas hacia regiones remotas, será puesta nuevamente en marcha en la “Conquista del Desierto” de la Pampa y Patagonia (1879). Finalmente, el rotundo fracaso de esta política y la protesta generalizada de la sociedad imposibilitó su ejecución unos pocos años más tarde en la región del Chaco (1884).

Los esfuerzos de los Jesuitas en el Chaco fueron constantes y persistentes. En palabras de Pedro de Angelis (1837b):

“Los padres de la Compañía de Jesús, que habían obtenido tan felices resultados en sus misiones del Paraguay, se lisonjearon poder acometer solo la conquista espiritual del Chaco, y consumieron, cerca de un siglo sin reportar más ventaja que la de aumentar el número de sus mártires”.

Sin embargo, considero que las fuentes jesuíticas que dejaron constituyen un aporte invaluable que nos permite recabar abundante información sobre los indígenas chaqueños. Estos testimonios fueron escritos durante el siglo XVIII cuando se desarrollaron las misiones o durante el exilio jesuítico (a partir de 1767). Las obras de los misioneros jesuitas están dotadas de un carácter etnográfico de gran valor testimonial. La vasta producción literaria de los jesuitas conforman verdaderas obras del pensamiento antropológico actual. Entre los hechos significativos Sáinz Ollero (1995) encuentra:

1. Los jesuitas del Chaco experimentaron un choque cultural, en ocasiones brutal, que se encuentra en el origen de las mejores obras antropológicas.
2. Los jesuitas poseían una formación teórica considerable, con un modelo de interpretación que les permitía plantear problemas de diversidad cultural a través de teorías y modelos propios.
3. Se encontraron entre dos mundos sin pertenecer a ninguno. El desamparo de encontrar un clima hostil en Europa, cuya máxima expresión se produjo en 1773 cuando el Papa decretó la disolución de la Compañía de Jesús.
4. Se refieren a lo vivido profundamente y no son productos de estancias breves.

Los expulsión de los jesuitas en el año 1767 interrumpió todo el proceso iniciado por ellos. Las misiones que fundaron trabajaban con grupos de Matacos (en el río Bermejo), Lule Vilela (en el río Salado), Abipón y Mocoví (en el río Paraná), Enimagá y Enxet (Paraguay) y Zamuco (Chiquitaña). En la jurisdicción de Jujuy estaba la misión Toba de *San Ignacio* (1756), en Salta se encontraban las reducciones de *Lules de Miraflores* (1711), *Valbuena* (1751), *Petacas* (1735), *Macapillo* (1762) y *Ortega* (1763), y en la jurisdicción de Santiago la reducción de Abipones de *Concepción* (1749). En el año de la expulsión de los jesuitas (1767) la población fronteriza alcanzaba 3.946 almas (Vitar, 1995b: 62). Los jesuitas fueron expulsados de Sudamérica en un contexto de intrigas, corrupción, envidia y ambición de poder entre sus competidores que condujo a una masiva campaña en contra de ellos. Finalmente, el Rey de España, Carlos III, les forzó a retirarse del continente en el año 1767.

En 1755 el monasterio de San Francisco en Tarija fue transformado en el Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Tarija. Una década más tarde los padres franciscanos se vieron forzados a salir e intentar llenar el vacío dejado por la expulsión de los jesuitas. Los franciscanos se mantuvieron leales a la Corona española y cuando se produjo el conflicto independentista la gran mayoría de los misioneros abandonó sus misiones y regresaron a España. Hacia la mitad del siglo XIX regresaron (generalmente procedentes de Italia) para prestar servicios en la colonización de la región fronteriza chaqueña en el marco de los intereses del nuevo Estado por controlar los territorios e integrar los indígenas a la sociedad nacional de forma productiva (Navarro i Barba, 1998: 197-198). Es en estos momentos cuando la presencia de la orden franciscana establece una serie de misiones que se ubicaron en la margen derecha del río Bermejo. A partir de 1850 los frailes franciscanos de Propaganda Fide iniciaron lo que se dio en conocer como la “*Segunda Evangelización del Chaco*” (Giordano, 2003: 11). En general, los establecimientos fueron organizados por curas italianos y los *wichí* habitaron en sus misiones. Las misiones franciscanas que podemos citar son, entre otras, *Esquina Grande* (1856) situada en la margen derecha del río Bermejo

(al sudeste de la localidad de Orán, Pcia. de Salta) compuesta por unas sesenta o setenta familias de wichí, *Inmaculada Concepción del Bermejo* (1859) situada en el río Bermejo se componía al comienzo de unos 800 wichí y finalizó con la inundación de 1863, y *San Francisco de las Conchas* (1862) sobre la margen izquierda del río Bermejo con más de 600 matacos alcanzó su fin con el alzamiento de los indios a la Colonia Rivadavia en 1863. Esta invasión con más de tres mil indígenas provocó la muerte de familias enteras y el robo de la mayor parte de los ganados. El masivo ataque a la ciudad de Colonia Rivadavia y la masacre de numerosos colonos se constituyó en un pretexto para justificar y ejecutar la represión y exterminación contra los indígenas del área. Todos los indígenas, aún los más pacíficos fueron reprimidos y a los milicianos se les concedió como botín de guerra las mujeres, los niños y los pocos animales que tenían. La violencia se incrementó al igual que el número de ganaderos que se asociaron a los intereses que el gobierno argentino mantenía en la región (Alvarsson, 1988: 25). El gobierno de la provincia de Salta reforzó las guardias nacionales e invadió a los indios respondiendo con una guerra más cruel de la que ellos habían declarado (Fontana, 1881: 114). Remedi (citado por Gobelli, 1916: 135) relata cómo los indígenas de la misión “*á pesar de haber acompañado á los cristianos en dos expediciones contra los sublevados, fueron acusados como cómplices y partidarios de éstos, por los que codiciaban sus tierras; y el Misionero creyó más prudente enviarlos á trabajar en los establecimientos de caña sin que quedase uno solo y él se retiró á la otra misión*”.

Otras misiones franciscanas fueron *San Antonio* (1868)²⁸, *San Martín Norte* (1870), *San Miguel Arcángel de Miraflores* (1880), *Purísima Concepción de Reconquista* (1872), *San Antonio de Obligado* (1884) y finalmente *Misión Nueva Pompeya* (1900) sobre el antiguo cauce del Bermejo a las que se sumaron *Laishí* y *Tacaaglé* (1901). Aunque los frailes franciscanos compartían las metas de sus predecesores sus métodos fueron diferentes y se caracterizaron por una menor tolerancia a la cultura indígena y a las desviaciones de la doctrina occidental.

²⁸ Compuesta por 40 familias que pertenecieron a la *Misión Concepción*, 25 de la *Misión Las Conchas* y 15 que habitaban en las inmediaciones, en total 80 familias (468 individuos).



Foto 10. Restos de la Misión franciscana Nueva Pompeya (Foto sacada en 1997).

La era dorada de las misiones franciscanas se debilitó con la llegada de la “*South American Missionary Society*”, una misión anglicana que comenzó a trabajar entre los lengua del Paraguay en 1887 y que fundó una misión entre los maticos en el año 1914 y otra entre los tobas en 1930. También aparecieron en escena misioneros italianos (Salesianos) que fundaron una misión en el noreste de Paraguay y una misión alemana que se estableció entre los chulupíes en 1923.

Fue un período de grandes cambios para las sociedades aborígenes chaqueñas. Las misiones perseguían la ingestión de la bebida tradicional (*aloja*) que rápidamente la sustituyeron por el empleo de diversas bebidas alcohólicas que procedían de fuera. Los misioneros atacaron obstinadamente a los shamanes que les veían como sus rivales y competidores directos y se constituían en un verdadero impedimento para la evangelización. Las constantes agresiones a los shamanes se remontan a la época de los jesuitas cuyos textos resaltan una marcada contraposición entre los misioneros y los shamanes: unos portadores de la verdad y la fe, otros del engaño y la mentira. El shamán mantenía contactos con el demonio, se eregía como un

profeta, podía desencadenar o conjurar diferentes hechos y competía con los misioneros en el terreno de las curaciones. Sin embargo, la principal causa que esgrimían los misioneros para eliminar definitivamente a los shamanes residía en que constituían un verdadero foco de poder que competía y amenazaba seriamente el liderazgo misionero (Vitar, 2001:213-214). Otro cambio notable, siguiendo a Arenas (2000) se generó en la alimentación. Los indígenas comenzaron a consumir yerba mate (*Ilex paraguariensis*), azúcar, harina, grasa, harina de maíz, arroz, fideos²⁹, panificados, entre otros. Un entrevistado *toba* asoció la alimentación con la enfermedad estableciendo una contraposición entre los actuales chicos que se veían afectados por una epidemia de gripe y sus ancestros que gozaban de buena salud:

“... la gente está muy débil ahora. Los antiguos comían mucha proteína, miel ... Ahora la gente come solamente carbohidratos ... Ahora nosotros no tenemos idea de cómo pelear. Los antiguos cortaban la cabeza de los Chulupies y bebían aloja en él como si fuera un plato. Yo no tengo el valor suficiente para hacer eso” (Gordillo, 2002b: 183).

El entrevistado relaciona la vitalidad y la fortaleza con el modo de alimentación y con la práctica de la guerra. Considero que el entrevistado alude de modo implícito al canibalismo ritual ya que su práctica era frecuente en el contexto de las ceremonias y rituales festivos donde se bebía la aloja en los cráneos de los enemigos. El canibalismo ritual permitía apropiarse de los poderes, del coraje y del valor enemigo.

El contacto con los blancos les posibilitó el acceso a diferentes bienes occidentales tales como camisas, pantalones, sombreros, cuchillos, valijas, platos de metal, tijeras, escopetas, etc. Una vez creada la necesidad de estos objetos se generó una dependencia que fue utilizada muy hábilmente por los españoles:

²⁹ En Misión Nueva Pompeya me comentaron que antiguamente llamaban al arroz *siwanhas lechet* (larvas de hormiga) y a los fideos *mawu itley* (huesos de zorro) y que en sus orígenes muchos wichí se resistían a comerlo.

“... muy inclinados al trabajo y de fácil reducción, siempre que ésta se intente por los suaves medios del cariño y afabilidad, halagándoles de paso con algunas dádivas de carne, yerba mate y tabaco para su alimento y vicios...”
(García de Solalinde, 1836)

Mientras los españoles intentaban seducir a los indígenas para consolidar las misiones por medio de la entrega de bienes occidentales, los cuales eran muy apreciados entre los nativos, éstos frecuentemente solían pedir reducción a los españoles con intenciones de obtener víveres y diversos bienes.

“Este día también llegaron los Ataláes como a las 4 de la tarde, pidiendo a Su Señoría los reuniese a su antigua reducción de Macapillo, ofreciéndose para trabajar en la fábrica de las capillas, con tal que se les diese carne, y de vestir”. (Francisco Arias, 1837).

Se puede apreciar en las afirmaciones de Arias que los indígenas no sólo piden reducción, sino que se ofrecen para trabajar a cambio de carne y ropa. Desde épocas tempranas se nota cómo las misiones y las reducciones además de asociarse a propósitos espirituales permanecieron relacionadas con los intereses económicos propios del contexto en que se hallaban inmersas.

“Sin duda las ideas religiosas contribuyen a amansarlos; pero no deben absorber todos sus instantes, ni distraerlos del trabajo, que es el motor principal de la perfectibilidad de los hombres. Las platicas, las salmodias, los rezos, de que tanto se ocupan los misioneros, forman una transición brusca entre los hábitos agrestes y la vida contemplativa; y sin embargo en estos actos de piedad se entretenían los conquistadores del Chaco, de donde se retiraban satisfechos por haber bautizado a unos cuantos párvulos. Las dos colonias fundadas por Arias, que debían haber sido otros tantos focos de actividad y de industria, fueron entregadas al arcediano Cantillana, hombre virtuoso, pero sin talento, y

más ocupado de la conversión que de los intereses materiales de sus neófitos". (Pedro de Angelis, 1837 c)

Una queja frecuente de los misioneros fue el hecho de que los españoles ingresaran en las misiones con el fin de aprovecharse y comerciar con ellos a pesar de las ordenanzas que prohibían este accionar:

"Y si la fe no ha hecho mayores progresos en estos Neophytos, es por los malos exemplos que sorben por los ojos de los españoles libertinos, que tratan y comercian con ellos, cada dia, contra las ordenanzas, sin que puedan impedirlo los Misioneros por mas que lo han intentado. Ha havido ocasión en que los Padres han sido insultados con los modos mas indignos, y aun amenazados de muerte por estos (...) españoles que entran a todas horas en las Misiones... [...] Seria mui conveniente para que se adelantara la reduccion de estos gentiles a nuestra santa fe, un Decreto Rea, que prohibiese a todo español el comercio y la entrada en estos Pueblos ..." (Guillén, 1782).

Curiosamente, un siglo más tarde las mismas quejas de los misioneros se producirán en una situación similar: cuando los mayordomos de los ingenios azucareros entraban en las misiones para llevarse a trabajar a los indígenas del Chaco:

En referencia a Misión Nueva Pompeya Gobelli (1916: 107) escribe: *"Pude observar con satisfacción que algunos indios, que en años pasados habíanse ausentado, vivían de nuevo en la Misión, pero no pude menos que deplorar que, á pesar de la prohibición que existe por parte del Ministerio del Interior, los mayordomos de los ingenios de Ledesma y La Esperanza seguían con la pésima costumbre de llevar con engaño algunos indios misioneros para ocuparlos durante ocho ó nueve meses. Este es un grave perjuicio para la Misión y para los mismos indios, pues, bien se sabe que*

regresan desmoralizados y más pobres de los que eran cuando se fueron”.

Remedi en referencia a la reducción de las Conchas refiere que *“Desde luego se ocupó el Misionero en aprender el idioma de los indios; y en instruir a éstos en los principios de la religión y educación cristiana; pero por un tiempo muy corto; pues á los dos meses fueron llevados casi todos á trabajar en los establecimientos de caña, distantes a más de 60 leguas, y el afligido Misionero siguió á trabajar con los pocos que le quedaron; preparando los materiales para una casa y capilla, y cultivando la tierra. Los que habían salido volvieron á los siete meses diezmados por la viruela, y el Misionero comenzó de nuevo su tarea apostólica”* (citado por Gobelli, 1916: 134-135).

La confrontación entre los misioneros, el Estado, los militares y los sectores ganaderos fue una constante, tanto en la etapa de la Compañía de Jesús como en la *“segunda evangelización”* a cargo de la orden franciscana. Los conflictos derivaban principalmente por motivos económicos asociados a la mano de obra indígena y a la apropiación de tierras. El frente pionero y la presión de los ganaderos por apoderarse de los indígenas para sus explotaciones desencadenó una fuerte oposición al proyecto reduccional jesuítico (Vitar, 2001: 207). Los sectores económicos de la sociedad colonial se vieron frenados por la acción jesuítica que explotaba con éxito diversas actividades económicas. Haciendas, fuertes y misiones se interfirieron en sus intereses creando numerosas tensiones (Vitar, 1995b: 41). En la etapa de evangelización franciscana los enfrentamientos se sucedieron en tanto el avance colonizador blanco adquiría solares y desplazaba a los indígenas que se quedaban sin tierras (Giordano 2003: 13 y 16). Los nuevos grupos económicos se opusieron firmemente a la acción de los misioneros que no contaban con el apoyo estatal. Los informes de Joaquin Remedi revelan serios conflictos entre los misioneros, indígenas, colonos y empresarios. Así es, Remedi en una carta dirigida al Exmo. Sr. Ministro de Estado en el

Departamento de Justicia, Nicolás Avellaneda, en 1873 manifiesta los intereses encontrados entre los misioneros y los empresarios:

“Podrían los Misioneros impedir estas salidas, y por parte de los indios no habría que vencer mayores dificultades, pero se tocarían sérios inconvenientes de parte de los interesados como otras veces ha sucedido, porque necesitan de estos brazos para sus trabajos; y los Misioneros tienen que permitir que salgan los que quieren y consiguen los mayores, quienes de ordinario se valen de todos los medios buenos y malos para llevar el mayor número posible”. (Carta reproducida en Gobelli, 1916: 157-166).

Los colonos verán en los indígenas poblaciones a las que poder explotar con impunidad. En este sentido, la acción misionera emergía como un estorbo frente a los intereses de los colonos quienes buscarán reforzarse mediante alianzas establecidas con las fuerzas militares y con el poder civil para resolver los conflictos que mantenían contra los misioneros franciscanos (Navarro i Barba, 1998). Sin embargo, siempre existió un punto esencial en donde todas las partes involucradas coincidían plenamente y en la que se necesitaba un esfuerzo descomunal por parte de todos: la imperiosa necesidad de transformar sus prácticas subsistenciales de cazadores recolectores nómadas a formas de vida sedentarias sujetas a prácticas como la agricultura y el trabajo asalariado. Este objetivo primordial era compartido por los misioneros (el permanente estado de nomadismo o semi nomadismo dificultaba la evangelización y el establecimiento de las misiones), por el Estado y por los diversos grupos económicos (los modos de producción eran totalmente incompatibles con los hábitos cazadores recolectores y se hacía necesario imponer el sedentarismo para tener acceso de forma rápida y fácil a la mano de obra indígena). En este contexto el objetivo de los franciscanos ya no era solamente la de predicar el mensaje cristiano. También comportaba la imposición de un cambio forzoso en el sistema de subsistencia a través del trabajo asalariado.

La atracción de las sociedades indígenas por los bienes materiales fue aprovechado también como un medio para generar una profunda transformación social en el seno de los grupos indígenas. Nos referimos a la consolidación de un mecanismo hispano criollo que permitió la creación de jefaturas artificiales mediante la entrega de regalos simbólicos (Lázaro Ávila, 1999). Esta práctica se implantó conjugando intereses de las partes involucradas: por un lado, los deseos de los europeos por necesitar un referente válido, por otro, las necesidades indígenas de obtener una organización más sólida y efectiva para hacer frente a las amenazas españolas.

La siguiente cita muestra cómo las autoridades españolas mandaron a los indígenas a elegir sus propias autoridades: caciques, alcalde primero, alcalde segundo y teniente de cacique.

“El 28 mandó Su Señoría congregar a todos los Mocobíes para que eligieran cacique y alcaldes, [...] y congregados eligieron vitalicio al famoso Lachiriquin. De alcalde primero a Santiago Queyaberí, y de segundo a Esaé; nombrando Su Señoría de teniente de cacique a Francisco Nachinquin, a quien eligió para que se sacara el estandarte el 29, que se ha dispuesto se haga la colocación de la capilla, y de Fiscal a Juan Castiquí”. (Francisco Arias, 1837).

Es un período de innumerables cambios donde el avance del frente colonizador blanco, los ganaderos, los misioneros franciscanos y el ejército nacional fueron circunscribiendo y reduciendo sucesivamente los territorios indígenas. Si bien es cierto que las características del Chaco (ausencia de metales preciosos, suelo empobrecido que dificulta la agricultura, ríos no navegables, etc.) no son atractivas para la explotación económica, a lo largo de los últimos siglos se fue construyendo un imaginario que postuló la existencia de riquezas en la región. Habrá que esperar hasta el siglo XIX hasta que se descubra las posibilidades comerciales de las maderas, especialmente del quebracho (madera excelente para construir los durmientes

del ferrocarril y de donde se extrae un tanino de excelente calidad) para dar inicio a una etapa de sobreexplotación de la región chaqueña.

Imágenes exóticas de la región: posibles riquezas del Chaco

El exotismo del Gran Chaco se fue construyendo paulatinamente por las travesías de diferentes exploradores, viajeros e investigadores. Es factible que las primeras expediciones realizadas a la región chaqueña hayan sido motivadas por mitos como “*el dorado*” o “*el país de las Amazonas*”, sumado a los rumores que circulaban sobre la presencia de grandes riquezas en la zona andina (Tomasini, 1978). Grubb (1919:160) constata que los indios guaraníes le comentaron a Juan de Ayolas de la existencia de una nación hacia el oeste que poseía grandes reservas de plata. El imaginario que postulaba la existencia de tesoros en el Chaco se extenderá por lo menos hasta el año 1799. Así es, un escrito de García de Solalinde fechado el 18 de septiembre de 1799 (1836) relata que ha escuchado una versión que afirma que en el Gran Chaco existen grandes tesoros o minerales de oro y plata. Al tiempo que la considera infundada señala el origen de estos comentarios: las ambiciones personales y los títulos expedidos por la Corona. En esta misma línea se encuentra Félix de Azara cuando en el año 1799 se refirió al proyecto propuesto por D. Manuel Victoriano de León y aconsejó al Virrey Marqués de Avilés que “*no crea V. E. la patraña de las perlas y otras ventajas que se alegan [...] tampoco hay que esperar minas, porque no las hay*”. En este sentido señaló cómo las ambiciones personales con el afán de obtener títulos y ascensos conducía a proyectos de colonización en el que siempre estaban presentes las grandes riquezas económicas de la región y las dificultades planteadas por la presencia de amplios contingentes de “*feroces*” indígenas:

“Toda otra idea o pensamiento, en las circunstancias actuales, no producirá sino pérdidas de tiempo y dinero, con muchos embarazos y ocupaciones en el mando, ni será en su origen sino fines particulares. Por ejemplo, los proyectos de Matorras no tuvieron otra mira real que pillar el grado de coronel con el gobierno de Tucumán, y enriquecer: los del

Sr. Obispo conseguir la mitra, y luego, con su primera presentación, el gobierno del Paraguay para su pariente D. José Antonio Arias Hidalgo, y con la segunda, el que S. M. le sacase y regalase las bulas. D. Francisco Gavino de Arias tampoco pensó sino en su grado de coronel, perpetuarse en el gobierno, y lograr algunos grados para sus satélites, proponiéndolos como héroes de una expedición a que a lo menos algunos no asistieron; y la de León es un negocio particular, de aquello que suelen hacer con el Rey, propuesto por uno que ignoro tenga caudal, oficio ni beneficio". (Félix de Azara, 1836).

Las advertencias de Félix de Azara sobre las ambiciones personales no solo afectaban a los civiles, sino que también alcanzaban a los políticos y a los eclesiásticos de la época:

"... S. M. y sus Virreyes deben precaverse infinito de todo gobernador y eclesiástico que trate de propaganda fide, para no admitir jamás sus propuestas por más ventajosas y cristianas que las pinten: porque, sobre que seguramente todo esto es inútil, y no ha tenido ni tendrá jamás un buen éxito, es vergonzoso, dejarse engañar después de siglo y medio de experiencia por gente tonta. O tal vez ambiciosa, que por este camino no busca tanto lo que aparenta, como sus adelantamientos". (Félix de Azara, 1836).

La Corona española que permanecía absolutamente distante e ignorante sobre la región chaqueña recibía por parte de civiles, políticos, clérigos y militares miles de proyectos y propuestas que, guiados por ambiciones de poder, proponían grandes réditos económicos. La imagen de los tesoros y las riquezas en la región perduró como forma de tentar a las autoridades españolas para financiar los proyectos propuestos, poniendo a su vez en evidencia el interés primario de obtener beneficios económicos de dicha región.

A pesar de las advertencias que hicieron algunos expedicionarios a la autoridades españolas sobre la ausencia de grandes riquezas en la región, existía una gran expectativa por parte de la monarquía española que se sustentaba, paradójicamente, en el desconocimiento que poseía sobre el área. El interés económico era fundamental para la Corona que además mostraba gran interés en otros aspectos, por ejemplo, en conocer ciertas “rarezas” de los aborígenes. Así, De Angelis (1837 b) escribía:

“[Matorras] Del Río Bermejo habló poco, y con acierto [...] pero no fue esto lo que más halagó a la Corte de España, sino el anuncio de hallarse en el Chaco ostras de perlas, aunque de corto oriente, lavaderos de oro en los varios ríos que bajan de las serranías de Centa, y más que todo la promesa que hicieron los caciques a Matorras, de traerle al siguiente año dos varones y dos hembras de cada una de las dos naciones establecidas al norte del Bermejo, una de ellas enteramente pelada, y la otra, cuya estatura no pasaba de tres cuartas”.

La misma necesidad de mantener y propagar el imaginario que sostenía la presencia de perlas, oro, plata y demás minerales preciosos en el Chaco con el fin de despertar el interés en la Corona, lograr subvenciones para las expediciones proyectadas (las cuales a su vez posiblemente les asegurarían la obtención de títulos y prestigio social) y justificar el uso de los medios económicos, hizo sobredimensionar el número de aborígenes y su imagen de feroces asesinos y temibles guerreros. A un mayor número de indígenas “*infiel*es” se debería corresponder con un ejército más numeroso y con mayor poder armamentístico. Es cierto que este imaginario social fue desmentido por algunos autores como García Solalinde quien se refirió a la docilidad de los indígenas:

“Dos cosas he oído decantar incesantemente en esta ciudad, las cuales no sólo me han llenado de admiración, sino también de estupor, al ver que hay sujeto o sujetos que las apoyen y aun afirman. Una es acerca del genio feroz de los

precipitados naturales.[...]. Yo puedo asegurar a Vuestra Excelencia que los indios tan indómitos y feroces, no tienen valor (aun unidos en número de cien y armados con la lanza y flecha, que sabe manejar con mucha destreza) para acometer a ocho españoles que se les presenten armados” (García de Solalinde, 1836).

Otros, como Felix de Azara a la vez que destacaba las virtudes de los indígenas atacaba la imagen del español contemporáneo en relación a sus predecesores:

“... cuando somos ignorantes y flojos contra unos indios soberbios, altaneros, astutos, y que nadie puede perseguir, por estar mejor montados que nosotros, y que se trasplantan poder inmensos países con una ligereza que nadie puede disputar, sin necesitar nuestras provisiones y equipajes. [...] ... se fundó el 15 de abril de 1585 la ciudad de Concepción de Buena esperanza, con 135 españoles conquistadores, de aquellos que valían infinito más que nosotros...” (Félix de Azara, 1836).

A pesar de las versiones que sostenían la presencia de innumerables riquezas en el Chaco, las reservas de la región no pasaban por el oro y las perlas sino por sus riquezas naturales, especialmente por las maderas de las abundantes especies arbóreas. Muchos fueron los observadores que dieron cuenta de ello. Las riquezas forestales presentes en el Chaco fueron resaltadas por D. Juan Adrián Fernández Cornejo (1837) en su expedición de 1780. En sus notas, además de destacar la gran fertilidad de las tierras chaqueñas, comenta las muchas variedades de especies arbóreas que observó así como su aplicación en la construcción (edificios, fuertes, canoas) y en la extracción de tintes para tejidos. Fernández Cornejo menciona los cedros blancos y colorados (*Cedrella sp*), los nogales (*Junglans sp*) usados para diversos teñidos, los lapachos (*Tabebuia sp*) que son magníficos para la construcción de carretas, coches, edificios y barcos, la quina quina (*Myroxylon peruiferum*) cuya resina se aprovecha para fabricar perfumes, los urundeyes (*Astronium*

balansae) para la construcción de fuertes, el palo blanco (*Calycophyllum multiflorum*) para los edificios, los quebrachos colorados (*Schinopsis balansae*) y blancos (*Aspidosperma blanco*), algarrobos blancos y negros (*Prosopis sp*), cebil blanco y colorado (*Piptadenia sp*) cuya corteza sirve para curtir, el yuchán o palo borracho (*Chorisia insignis*), etc. Cornejo (1837) reflejó la importancia que podrían llegar a tener todas estas maderas para la Corona en sus palabras finales:

“... con abundancia de pesca y maderas, desde el Río de Ledesma hasta el Tarija o Bermejo adelante, de cuantas produce el Paraguay y esta provincia del Tucumán, y muchas no conocidas, y en tanta abundancia que se pudiera hacer astilleros para muchos reinos”. (Fernández Cornejo, 1837)

Otras notables menciones son las de García de Solalinde en el año 1799 (1836) en las que afirma que las riquezas del Chaco se centran en la madera y en la producción de ganado. Su precursora visión de las riquezas se verá plasmada ochenta años después con la presencia efectiva en la región del Estado nación y los capitales que devastaron la región chaquense con la tala indiscriminada de árboles y con la expansión agrícola desmedida por parte de ganaderos y colonos.

“En cuanto a los tesoros o minerales, de que se suponen tan abundante el Gran Chaco, también diré que esta suposición es realmente fabulosa e inventada por algunos pretensores de la empresa de su conquista, pacificación y población, con objeto de adquirir por este medio los honores que el Soberano no les dispensaría por sus méritos, e incitar su real ánimo a que, adherido a sus proyectos, determine la conquista con erogación de miles, y les nombre o elija caudillo para el mando de la expedición pudiera ser que estos tales hayan descubierto los mismo tesoros, sin necesidad de pisar el Chaco y reconocer su territorio, y sepan el lugar determinado donde se custodian; pero yo lo

ignoro, y no me inclino a creer que en todo aquel país haya más minas ni tesoros que los de las buenas y abundantes maderas que se crían en sus frondosos bosques, y los que pudieran producir en ganados sus hermosas y fértiles campiñas si se poblaran de estancias, por sus buenos pastos y aguadas permanentes. Estos sí son los tesoros que encierra el Chaco, y no otro alguno; a más de la laguna de sal, situada 50 leguas de la embocadura del río Colorado, cuya calidad es igual o algo mejor que la de las salinas de esta frontera”. (García de Solalinde, 1836)

La sal aparece en esta época como un recurso posible de ser explotado que podría proporcionar ciertos réditos económicos. Sin embargo, Félix De Azara con una perspectiva escéptica consideraba que las utilidades que se podrían obtener de la región chaqueña serían muy escasas.

“... las utilidades que se conseguirían, serían únicamente extraer alguna sal de unas lagunas junto al Bermejo; poder conducir la yerba del Paraguay en derechura a Tucumán y Potosí; y la facilidad de criar innumerables ganados para cueros. Todo lo demás es soñar, porque del Chaco no hay que esperar otra cosa que merezca la pena”. (Félix De Azara, 1836).

Es asombroso ver las convergencias existentes entre el proyecto de colonización del Chaco propuesto por García de Solalinde al Virrey Marqués de Avilés en 1799 y el proyecto ejecutado por el Estado argentino ochenta años más tarde. En ambos proyectos se contempla la creación de fortines como forma de avanzadas militares, el reparto de tierras para estimular la colonización y finalmente ambos se vincularon directamente a los intereses comerciales y del capital: la utilización de los aborígenes como mano de obra de bajo coste y la navegación del río Bermejo con el fin de unir mercados distantes.

“Concluida, pues, la fábrica de las fortalezas del modo indicado, ya se veían los indios del Chaco, o al menos los que poseen territorios de esta banda del sur del río Bermejo, precisados a pedir que se les admita en reducción; y aun, según comprendo, no esperarían tanto tiempo, sino que, desde el momento que viesan se daba principio a su construcción, lo solicitarían, y aun servirían de peones que ayudasen a la obra, a costa de muy bajo precio. Consiguientemente, haciéndose repartimiento de los terrenos para estancias, chacras y solares de casa, a los pobladores que voluntariamente pasasen a ellos, en término de cinco o seis años quedaría todo el Chaco tan poblado que no quedaría una vara de terreno baldío...” (García de Solalinde, 1836).

El eterno debate: Los ríos como posibles vías de navegación

Desde el inicio de la expedición de Sebastián Gaboto en 1527 (que comenzó en el fuerte *Sancti Spiritus*, remontó la cuenca del Plata y alcanzó la desembocadura del Pilcomayo) se construyó una obsesión que se repetirá en forma permanente a lo largo de la historia de esta región: la de establecer una vía de comunicación a través de la llanura chaqueña entre los Andes con la República del Paraguay y de la Argentina mediante la navegación del río Pilcomayo o Bermejo. Tras esta empresa se sucedieron numerosas expediciones: Don Juan de Ayolas (1537)³⁰, Don Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1542), Nufrio de Chaves (1546), Olabariaga (1578), misioneros de la provincia de Salta (Rep. Argentina) que penetraron en el Bermejo (1590) y sus misiones fueron destruidas por los indígenas, Armenta y Zárate (1673), Patiño (1721)³¹, Castañares (1740), Félix de Azara (1785), Gral. Manuel Rodríguez Margariños (1843/4)³², Dr. Jules Crevaux (1882)³³, Storm (1890), la expedición Leach (1899)³⁴, se pueden contabilizar entre otras.

³⁰ Partió desde el río Paraguay, río arriba, y al retornar fue atacado por los *Payaguas*, que le mataron junto a todos sus hombres (aproximadamente unos 250).

³¹ Según Grubb (1919:160) fue atacado por los tobas. Sin embargo Page (1889:134) dice que fue muerto en manos de los salvajes *mataguayos*. La misma situación se repite con Castañares.

³² Descendió el Pilcomayo, y para ello construyó tres embarcaciones, pero fue forzado a regresar debido a las actitudes hostiles de los indígenas.

³³ El trágico final de la expedición tuvo mucha repercusión, tanto en Sudamérica como en Francia. Partió de Bolivia, acompañado por 14 hombres embarcados en canoas, con la intención de descender el Pilcomayo. Al

De acuerdo a Page (1889:134), la idea de que los ríos Pilcomayo o Bermejo se conviertan en una vía de comunicación que permitiese escapar del aislamiento a la región chaqueña se remonta por lo menos a tres siglos antes, cuando la Real Audiencia Española de Charcas (actualmente Bolivia), escribió al Rey que los ríos Bermejo y Pilcomayo eran factibles de constituirse en rutas de comunicación con España. De acuerdo a Vitar (1995b: 61) incluso el proyecto jesuítico planeaba además de la reducción de los indígenas en sus propias tierras, la apertura de la navegación del río Bermejo con el fin de consolidar las misiones de Santa Cruz de la Sierra, Paraguay y Tucumán posibilitando un comercio más directo entre Perú y Paraguay. Los jesuitas buscaban con esto aumentar los beneficios de la Compañía de Jesús en relación con los excedentes agrícolas ganaderos de sus reducciones.

El ejemplo de D. Juan Adrián Fernández Cornejo deja en evidencia las polémicas que suscitó el tema de la navegabilidad del río Bermejo. Fernández Cornejo estaba dispuesto a costear de su propio bolsillo una expedición para determinar las posibilidades de navegación del Bermejo. El proyecto encontró una obstinada oposición en la Junta Reduccional de Salta, y dos de sus miembros (D. José Molina y D. Pedro Araoz) se dirigieron al Rey con el fin de obstaculizar este proyecto. A pesar de los impedimentos, Fernández Cornejo zarpó el 5 de agosto de 1780 con 15 hombres de tripulación. Las ambiciones personales se constituían en una constante en la época. Así, el motivo que le impulsó a Fernández Cornejo a llevar a cabo la empresa fue la obtención del título de *Marqués del Bermejo*, “libre de lanzas”, para sí y sus descendientes. A pesar de haber sido corregidor de varios pueblos de reducciones, desempeñar varios cargos municipales, ser regidor de la Provincia de Salta y comisionado para la expatriación de los

inicio, los indios que encontraba se manifestaban de forma amigable, aunque mantenían en secreto la decisión de matarles. Al arribar a una aldea, *Cabayú-repoti*, el Dr. Crevaux y sus acompañantes fueron rápidamente atacados por los indígenas, y él y todos sus compañeros, excepto un chico, fueron asesinados (Storm, 1896:83).

³⁴ La expedición salió con dos barcos (*Ledesma* y *Esperanza*), uno construido en el ingenio La Esperanza y el otro en San Lorenzo, ambos realizados con madera de algarrobo y cedro. Se sumaron tres chalanas especialmente construidas en Buenos Aires para la expedición. Mr. Walter Leach tomó el comando de la

Jesuitas de la ciudad de Tucumán, luchaba por la posesión del título de *Marqués del Bermejo*. Más allá de las ambiciones personales, la intención era sacar a la provincia de Salta del aislamiento en la que se encontraba (Pedro de Angelis, 1837a).

En 1837 De Angelis señaló que el Bermejo se presentaba como el río más adecuado para sacar del aislamiento a las provincias del interior del Río de La Plata y del Perú “*cuyos ricos productos reclaman imperiosamente comunicaciones más fáciles con los demás estados*”. Ya en el año 1799 se contemplaba la navegabilidad del río Bermejo en relación directa con los intereses económicos regionales y como una posible vía para la circulación de bienes.

[con el proyecto de colonización] “*...quedará facilitada la navegación del río Bermejo, e igualmente la comunicación y libre tránsito para la exportación o internación de los efectos que se remitan a Perú, de que resultará una grande utilidad al comercio en general con el ahorro de fletes; y últimamente, el público y el estado reportarán las crecidas ventajas que a primera vista se manifiestan a la menos ilustrada penetración*”. (García de Solalinde, 1836).

El debate sobre la navegabilidad de los ríos chaqueños con fines comerciales permaneció totalmente abierta en la época en que se sucedían las expediciones. Estas controversias se extendieron durante la fase militar de la “Conquista del Desierto”. Así, el propio Ministro de Guerra, Dr. Benjamín Victorica a su regreso del Chaco solicitó al capitán Page que examinara la cuestión de la navegabilidad del río Bermejo y le informara sobre la posibilidad de establecer una comunicación permanente (Page, 1889:138-9). Las enormes controversias generadas sobre la navegabilidad de los ríos, especialmente los debates generados en torno a la navegación del Pilcomayo que según Storm, por su propia experiencia, concluyó que no era navegable para propósitos comerciales. Sin embargo, para algunos exploradores

Esperanza, y Mr. Stephen Leach el *Ledesma*. La expedición estaba inspirada en el deseo de facilitar el

franceses como Thouar (que había cruzado por tierra el Gran Chaco desde Bolivia a Paraguay con una expedición boliviana) estaba claramente a favor de la ventajas del Pilcomayo como una vía de comunicación hacia Bolivia y con el objeto de dilucidar definitivamente esta cuestión recurrió al Instituto de Geografía de Buenos Aires. Sin embargo el Instituto no pudo llegar a una conclusión definitiva (Storm, 1896:83).

El comienzo de las empresas comerciales expedicionarias

Una notable expedición por los esfuerzos desplegados fue la de Natalio Roldán con la fundación de la *Compañía de Navegación a Vapor del Río Bermejo*, cuya finalidad fue convertir el inmenso estero que ofrecía el Bermejo en una vía de agua utilizable uniendo Bolivia y la provincia de Salta en Argentina, con el río Paraná y Buenos Aires. Su esfuerzo fue el propósito comercial más importante llevado a cabo en esos tiempos, que comenzó en 1871 y finalizó con el naufragio de su último vapor el año 1884; con él se hundió el sueño de favorecer a Bolivia y a la provincia argentina de Salta con una salida al mar. Un examen preliminar del río fue realizado por el padre de John Page para esta compañía, basado en la recomendaciones del Gobierno de Argentina, aunque posteriormente se emplearon a otros agentes y se utilizaron embarcaciones inadecuadas, con lo cual todas (excepto una) naufragaron en el río y se constituyeron en serios obstáculos para las futuras navegaciones. Ocho vapores construidos expresamente para navegar por el río Bermejo se sumaron a los naufragios previos antes de 1885 (Page, 1889:138).

No menos importante fue la empresa llevada a cabo por el Capitán Page para explorar las condiciones de navegabilidad de los ríos del Chaco. Page partió el 25 de junio de 1885, desde Buenos Aires, con el vapor *Teuco*, acompañado por 18 hombres, dos oficiales navales y su hijo. Cabe señalar que el mismo Page advirtió de la posibilidad de fracasar porque consideraba que el vapor no reunía las condiciones necesarias en relación a las características que presentaban los ríos de la región. Describió su vapor como una embarcación de primera clase, con 110 pies de longitud, por 18 de ancho y 5 de

transporte de productos desde el norte por medio del río Bermejo. (Leach, 1900: 599-600).

profundidad, totalmente construido por *Messrs Rennie* de Londres, al tiempo que alertaba de que era inapropiado para el trabajo que iba a llevar a cabo. Había advertido al Ministro que no se sorprendiera de escuchar que se perdiera, ya que en el río se encontraban muchos obstáculos como ramas, árboles caídos y otros inconvenientes, que hacían extremadamente arriesgado el intento de navegabilidad con el Vapor *Teuco*. El primer obstáculo de importancia que encontró en su recorrido fue precisamente los restos del vapor *Leguizamón*, que ocupaba una posición central en el canal, y que emergía parcialmente parte de su plataforma. Otros obstáculos fueron los saltos, que una vez superados, volvieron a toparse con los restos de los vapores *Lavarello* y *Yankee*. Page relata que a menudo su velero tocaba el lecho del río y que un incidente similar fue la causa del naufragio de uno de los vapores de la *Compañía de Navegación a Vapor del Río Bermejo*, y agrega que el capitán de la embarcación era un civil que no tenía el conocimiento ni la experiencia suficiente sobre estos problemas (Page, 1889: 139-41). Page realizó otra expedición en el año 1890, pero quedó detenida cerca de Las Juntas y no pudo regresar hasta el año 1891 luego de catorce meses de ausencia y con la pérdida de su comandante, del doctor y de varios de sus hombres. Durante todo ese tiempo el río no creció nunca en importancia o duración para hacerle navegable (Storm, 1896:90).

El Chaco y el Amazonas: semejanzas históricas y socio culturales

Se puede trazar un cierto paralelismo entre las regiones del Chaco y del Amazonas. Por un lado, las sociedades de estas regiones comparten muchos rasgos distintivos que nos permiten agruparlas y referirnos de forma genérica a las sociedades de tierras bajas sudamericanas. Pero también existe otra notable semejanza entre estas regiones: los grupos originarios compartieron historias similares en relación al colonialismo y a la penetración del sistema capitalista que fueron progresivamente mermando y devastando los recursos naturales que les permitía subsistir. Analicemos detenidamente estas semejanzas para comprender los procesos a un nivel macro regional.

Las circunstancias históricas hicieron que las sociedades indígenas del Chaco y del Amazonas pasaran por procesos similares. Se trata de áreas que durante

el proceso colonial se consideraron regiones fronterizas y en donde todos los intentos de avance colonialista estuvieron motivados por fuertes intereses económicos. Desde los inicios el interés principal del viaje de Amerigo Vespucci (a quien se le atribuye el avistamiento por primera vez de la desembocadura y quien probablemente la atravesó hasta el río Pará en 1499) fue el hallazgo de perlas. Las crónicas de los viajes de Vicente Yañez Pinzón, Diego de Lepe y Francisco Vélez de Moguer prestan atención a la poca cantidad de adornos de oro que portaban los indígenas (Viéitez Cerdeño, 1992:15). Siguiendo a Díaz Maderuelo (2002: 11) el mito impulsor que condujo a los conquistadores a penetrar el Amazonas comienza a forjarse en Quito donde empieza a circular una serie de noticias sobre tierras ricas en oro, lugares paradisíacos, leyendas relativas al País de la Canela³⁵ y la leyenda del Dorado³⁶ al que se sumaba la conquista de la civilización Inca y Azteca con copiosas riquezas. Motivado por las leyendas del País de la Canela y fundamentalmente del Dorado, en 1539 el gobernador de Quito (D. Gonzalo Pizarro) preparaba una expedición al Amazonas que se concretará al próximo año con la participación de doscientos veinte soldados y cuatro mil indios.

La ocupación del Amazonas por los portugueses se inició en el siglo XVI pero se realizó de forma efectiva durante los siglos XVII y XVIII motivado por el interés en los productos naturales y en la mano de obra indígena. Al igual que en la región chaqueña, la presencia de los colonizadores en el Amazonas desestructuró el modo de producción indígena y degradó el entorno. En el Chaco la economía de los pueblos indígenas (a excepción de los grupos tupí- guaraní de origen amazónico) se caracterizó por ser extractiva con lo cual la subsistencia se basó fundamentalmente en la caza, la pesca y la recolección (incluyendo la miel). En contraste, muchos de los grupos amazónicos practicaron una agricultura itinerante que consistía en dejar recuperar la tierra pasados dos años consecutivos de cultivo. Se

³⁵ La leyenda postula que los indígenas cuentan de la existencia de estos árboles que crecían en abundancia en los bosques tropicales de la otra ladera de la cordillera (Viéitez Cerdeño, 1992: 15).

³⁶ La leyenda del Dorado sostiene que existía un lugar con tanto oro que el rey cubría todo su cuerpo con un unguento de polvo dorado y que se bañaba en un lago cada noche para eliminar su adorno corporal (Viéitez Cerdeño, 1992: 18).

cultivaba mandioca, boniato, maíz, algodón, arroz, etc. Las especies que requerían menos exigencias se cultivaban al segundo año. Esta técnica de cultivo representó una adaptación a las necesidades del suelo y del clima. La agricultura se complementó con la caza y la pesca.

Al igual que en el Chaco, la alta movilidad de los grupos entró en conflicto con los intereses de los colonizadores que deseaban tener mano de obra indígena disponible y concentrada para la explotación agrícola y para los productos de exportación que demandaba el mercado mundial. Los indígenas fueron perdiendo la capacidad de satisfacer sus necesidades con los recursos de la floresta y se debieron arreglar con los salarios que se establecían en relación con los intereses del exportador. En esto las misiones tuvieron un papel destacado porque constantemente enseñaban a los indígenas las técnicas y los usos de diversos artículos occidentales que luego condicionaban la participación en las actividades productivas relacionadas con el sistema mercantilista. El ingreso de las numerosas empresas capitalistas no sólo devastaron súbitamente los recursos naturales (imprescindibles para la subsistencia de las sociedades originarias) sino que poblaciones enteras fueron incorporadas, muchas veces de forma forzosa, como mano de obra de bajo coste. La apropiación compulsiva de sus tierras, los conflictos, las agresiones padecidas y las reivindicaciones por sus derechos constituyen mucho de los elementos comunes a ambas regiones (El Chaco y el Amazonas).

Finalmente, el proceso colonial y pos-colonial transformó y redujo a los indígenas a la extrema miseria. Los grandes desmantelamientos causados por el descontrolado avance de la agricultura para la exportación debió haber sido sustituida por proyectos sostenidos que preservaran los recursos ambientales (p. ej. criaderos de peces o de tortugas). Lamentablemente esto nunca ocurrió. En síntesis, la lógica de la colonización fue la lógica mercantilista que se basó en la depredación de la naturaleza y en la explotación del hombre por el hombre. Los colonizadores ignoraron las formas propias de la organización indígena y como resultado se produjo una violencia desmedida hacia el hábitat y las poblaciones nativas. En suma, se

produjo un rotundo fracaso de los grandes emprendimientos coloniales en el Amazonas (Santos, 1998).

Entre los años 1880 y 1920 los grupos indígenas de las tierras bajas sudamericanas sufrieron numerosos cambios ejercidos fundamentalmente por presiones externas. Nos situamos en una época dominada por la conformación de los estados nación, las fuertes demandas del mercado internacional que hicieron que las empresas capitalistas ocupen regiones hasta entonces consideradas áreas fronterizas con el objeto de extraer la mayor cantidad posible de materias primas. Simultáneamente se plantearon numerosos proyectos de colonización con el fin de llevar el progreso a las regiones “*atrasadas*”, se ejecutaron “*cruzadas civilizatorias*” mediante campañas militares, misiones y reducciones. En el Amazonas un lamentable ejemplo de adaptación a los cambios externos por parte de las sociedades indígenas fue el auge del caucho: el mercado mundial necesitaba de un gran volumen de caucho y esta demanda masiva originó la indiscriminada explotación de los indígenas amazónicos en manos de ambiciosos capitalistas que en la región del Putumayo aplicaron un régimen basado en el terror.

Uno de los grandes fracasos económicos fue la extracción del caucho en el Putumayo donde se obtuvieron entre los años 1900 a 1912 unas 4.000 toneladas de caucho a costa de la vida de cientos de indígenas. Taussig (1984, 1986) se dedicó a analizar minuciosamente el informe de Casement remitido a sir Edward Grey, jefe del Servicio Exterior Británico, en julio de 1913. Este informe habla de la docilidad de los indígenas que trabajaban con bajas remuneraciones y del trato inhumano que recibían por parte de los empresarios (azotes, castraciones, mutilaciones de orejas, dedos, brazos y piernas, torturas, etc.). Según Casement la docilidad de los indígenas explica la facilidad con que fueron forzados a recolectar el caucho. La escasez del caucho constituyó la causa básica del uso del terror. El caucho del Putumayo era de baja calidad, el transporte caro en relación a otras zonas y los salarios muy altos. Estas fueron las razones, según Casement, para que la compañía forzara a los indígenas a trabajar bajo un sistema de endeudamiento y aplicara el uso de la tortura para mantener la disciplina en el trabajo. La

cultura del terror fue funcional a las necesidades del sistema laboral (Taussig, 1984). El temor a una rebelión indígena y al canibalismo se mantuvo en la imaginación de los colonizadores durante la era de la explotación del caucho. La percepción de ataques indígenas, conspiraciones y venganzas fue generando una cultura del terror entre blancos e indígenas. Según Taussig (1984, 1986) la tortura y el terror en el Putumayo fueron motivados por la necesidad de mano de obra barata. El terror y la tortura llegaron a ser la forma de vida por quince años, organizando la cultura con sus reglas sistematizadas, la imaginación y los significados.

El auge del caucho también afectó a otras etnias amazónicas como los ticuna que habitan en las riberas del río Amazonas, entre los estados de Brasil, Colombia y Perú. Estos grupos permanecieron libres del dominio colonial, con sus estructuras socio políticas y culturales intactas hasta finales del siglo XIX. Sin embargo, el apogeo del caucho a principios del siglo XX, estimulado por la industria automovilística y facilitado por el desarrollo de la navegación fluvial a vapor conducirá a la dominación colonial de los ticuna mediante la puesta en marcha por parte de los caucheros de un régimen neofeudal. Entre los patrones y los ticuna se estableció un acuerdo verbal: los ticuna no tenían, a diferencia de otros lugares, una cuota fija de producción pero sí la obligación de consignárselo todo al patrón. La relación se consolidó mediante un mecanismo muy conocido, la del débito perpetuo, por el cual los indígenas estaban obligados a saldar la deuda con el patrón que les había adelantado herramientas y otros bienes (Ullán de Rosa, 2004).

En relación a los grupos chaqueños, la época comprendida entre 1880 a 1920 es un período crucial que significó un reto sin precedentes a lo largo de la dilatada historia de las etnias chaqueñas, quizás el más importante en la medida que las políticas estatales asociadas a los intereses capitalistas condujeron a un proceso violento y terrorífico de apropiación compulsiva de las tierras y los recursos naturales que llevó a las sociedades indígenas a la marginalización y la pobreza extrema.. Desde la lógica global del reciente capitalismo industrial se exigió que las naciones organizaran sus mercados, su moneda y las empresas comerciales para competir con otras por el control

territorial (Bodley, 1999). En el caso del Chaco, el control de la frontera precipitó la planificación y ejecución de múltiples campañas militares oficiales en el que se destacó la desigualdad en la logística: las campañas militares involucraron a soldados profesionales dotados de una alta tecnología (armas de fuego, municiones, equipamiento militar, apoyo logístico, etc.). Las poblaciones nómadas chaqueñas estaban más ocupadas por la subsistencia pero en este contexto de violencia extrema se vieron obligadas a confrontar ante las grandes presiones externas. No hay que olvidar la diferente conceptualización de la guerra entre las partes comprometidas. Desde el Estado argentino se intentó vencer y derrotar a las sociedades indígenas causando la mayor cantidad de bajas posibles, desde las bandas chaqueñas la guerra se producía en relación a venganzas familiares y finalizaba con la muerte o captura de un solo individuo. La derrota del enemigo a través de la mayor cantidad de muertes posible era un elemento novedoso para las sociedades chaqueñas. Finalmente, los sucesivos gobiernos intentaron dominar y someter a las poblaciones nómadas a través de forzar un cambio hacia la vida sedentaria que permitiera el control del número de individuos, de impuestos, escolarización, empleo, etc. intentando una asimilación compulsiva de las bandas nomadas a la sociedad nacional. Los mismos problemas que ofrecía la nomadización a los colonizadores continuaba vigente frente al Estado nacional argentino. De allí la necesidad inmediata de sedentarizar a las poblaciones indígenas. Este proceso se trató de inducir mediante el asentamiento de reducciones y misiones donde se les enseñaba a los indígenas diversas artes, oficios y la práctica de la agricultura a la vez que se les prohibía el empleo de su propio lenguaje, ceremonias, rituales, prácticas shmánicas, consumo de bebidas alcohólicas, etc.

Las significativas semejanzas sociales entre los grupos indígenas de la región chaqueña y amazónica, a grandes rasgos, nos permite englobarlas en el marco de las sociedades sudamericanas de tierras bajas. Esta unidad macro regional favorece el intercambio entre las hipótesis y teorías aplicadas por los especialistas en las diversas áreas de estudio.

Las sociedades de tierras bajas sudamericanas se caracterizan por constituir grupos con una baja densidad de población, con alta movilidad, con un jefe que se encuentra al servicio de toda la sociedad, sin poderes centralizados, que cultivan o extraen los recursos naturales en la medida de sus necesidades, con un gran poder de adaptación y un notable conocimiento del medio que les permite adecuarse a los diferentes ritmos estacionales, con una tecnología simple pero sumamente eficaz que se ajusta adecuadamente a los requerimientos de la alta movilidad. Notables semejanzas se encuentran presentes en el plano cosmológico. Un postulado fundamental y común a todas ellas consiste en explicar los eventos mediante la intención portadora de seres que habitan otros niveles cósmicos. Normalmente los sucesos, especialmente fatídicos, no son explicados por el azar o la casualidad. Detrás de todo hecho existe una clara intención de otra persona o ser que se propuso que tal suceso ocurra. En este contexto, la función del shamán es fundamental debido a su capacidad para dialogar, pactar o negociar con otras entidades.

Otro eje central en las sociedades de tierras bajas es la noción de transformación ya que en general no existe la idea de una creación a partir de la nada, sino que todo es un devenir de personas, objetos o espíritus que se transforman (p. ej. el shamán se puede transformar en animales, sus palabras se pueden transformar en objetos, los espíritus adoptan diferentes morfologías, etc.). El concepto de transformación se relaciona con la alteridad y se refleja en una obsesiva preocupación por saber quién es el otro porque las apariencias engañan y bajo el aspecto de una persona puede permanecer oculto un espíritu peligroso. En la sociedad wichí un ejemplo de esto es el personaje llamado *Wilán*, sumamente peligroso, que se manifiesta con apariencia humana (Este personaje será analizado en el capítulo VI). Estas relaciones nos conducen a un sistema relacional depredador/ presa, que frecuentemente emerge en la institución shamánica de tierras bajas.

En estas sociedades es común la creencia que afirma que los objetos y seres naturales están dotados de una energía vital, de intencionalidad, de

emociones humanas, de habla³⁷, y de atributos sociales (jerarquías, normas de conducta, etc.). La proyección de estas características sobre los seres naturales genera la posibilidad de que los humanos establezcan con estas entidades relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza, de intercambio y de servicios.

En las sociedades de tierras bajas sudamericanas normalmente todo debe ser construido. Las cosas se renuevan y una vez pasado su objeto de actuación se destruyen. Es común observar que cuando fallece una persona se destruyan sus pertenencias, su hogar y se produzca una mudanza. Este accionar lo pude presenciar mientras efectuaba mis investigaciones en la aldea wichí de Lote 42. Con los nacimientos se crean cosas nuevas y el mismo cuerpo humano se encuentra en un estado de permanentemente construcción.

La noción de enfermedad responde generalmente a dos grandes categorías nosológicas: la “*enfermedad por penetración*” y el “*rapto de almas*”. La muerte se percibe como el final de un proceso que implica el abandono de la categoría “*nosotros*” para pasar a conformar la alteridad máxima, es decir, ser parte de “*ellos*”. El hecho de que toda muerte responda a una agresión intencional hace que estos grupos vivan en un mundo plagado por la incertidumbre y la hostilidad. Viveiros de Castro (1996b: 134) plantea que la distinción fundamental entre los vivos y los muertos pasa por el cuerpo y no por el espíritu. Los muertos no son humanos porque están definitivamente separados de su cuerpo.³⁸ Chaumeil (1992) discute el planteamiento que afirma la existencia de un corte radical entre vivos y muertos en las sociedades de tierras bajas sudamericanas donde los muertos son percibidos como la alteridad máxima. Chaumeil, en contraposición con las tesis que

³⁷ Es común escuchar que el shamán dialogue con los animales o las entidades de otros niveles cósmicos porque tiene la capacidad de poder hablar otros idiomas.

³⁸ Es interesante analizar como el autor plantea la relación inversa con los postulados de las religiones, fundadas en un culto de ancestros, en el que la identidad espiritual atraviesa la barrera corporal después de la muerte, y los vivos y los muertos son semejantes en la medida en que manifiestan el mismo espíritu.

sostienen la inexistencia de la ancestralidad en las sociedades amazónicas, propone que entre los Yagua existe un proceso de ancestralización.³⁹

Las sociedades de tierras bajas sudamericanas poseen numerosos rasgos sociales y culturales (fuerte expresión del shamanismo, la noción de transformación y sus múltiples apariencias, la relación entre los dueños de los animales y/o vegetales y sus ayudantes, la facultad del habla que tenían los animales en los tiempos primordiales, la covada y la construcción del cuerpo, el hecho de que las enfermedades y la muerte nunca son causados por accidentes sino que tienen un origen intencional, la oposición entre vivos y muertos, entre otros) ampliamente compartidos que nos permite caracterizar a las sociedades wichí dentro de un ámbito geográfico más extenso. Ahora bien, estas sociedades no solo comparten ciertos rasgos sociales y culturales. También atravesaron una historia colonial y pos-colonial similar que generó profundas modificaciones en el seno de sus sociedades y que configuró el panorama regional. La historia de estos pueblos también es similar, es la historia de la violencia, la exclusión, la marginalización y la expropiación compulsiva de sus tierras.

Retomando con la región del Gran Chaco su exotismo construido durante el período colonial se fue reconfigurando y plasmando en la época de la formación de los estados nacionales mediante las políticas manejadas por los tres países involucrados en la región del Gran Chaco (Argentina, Bolivia y Paraguay). Sobresale la frecuente utilización por parte de militares y misioneros de términos tales como “*infierno verde*”, “*el impenetrable*” o “*desierto*” para referirse a esta área. El imaginario que sostuvo la presencia de una gran riqueza en la zona se cambió por la imagen del desierto en referencia a tierras áridas e inhóspitas que permanecían alejadas del progreso y la civilización. Así fueron emergiendo diversas denominaciones que cristalizaron y se perpetuaron con las campañas militares implementadas por el Estado argentino cuyas operaciones se designaron con la frase “*Conquista del Desierto*”. Más allá de esta lamentable metáfora etnocéntrica, lo cierto es

³⁹ Sin embargo, en las sociedades maticas, encuentro una clara distinción entre vivos y muertos, en el que los muertos se transforman en la alteridad máxima. En este sentido, las sociedades que investigo responden a la

que la frase se transformó de una simple metáfora ilusoria a una triste y cruel realidad. Si bien es cierto que en el inicio de la campaña nada hacía presumir la caracterización de desierto (ni en términos geográficos ni demográficos), la ejecución de las campañas militares en el Chaco marcó el inicio de un notable y progresivo proceso de desertización regional en detrimento de las comunidades aborígenes asentadas en el área que continúa extendiéndose hasta nuestros días. Estos temas los abordaremos en el siguiente capítulo.

tesis de una firme oposición entre vivos y muertos.

III. LOS WICHÍ Y LA ARTICULACIÓN CON LA SOCIEDAD NACIONAL

La construcción del Estado Nación y sus implicaciones con el sistema capitalista

“El individuo queda dislocado de la comunidad. La riqueza existe paralelamente a una pobreza aplastante. Las leyes económicas triunfan sobre las de orden ético. El objetivo de la economía es la producción, no el hombre, y los artículos de consumo gobiernan a sus creadores”.
(Taussig, 1993)

Hasta aquí hemos visto los procesos etnohistóricos que fueron conformando la región chaqueña. Ahora haré una revisión del período de construcción del Estado nación de Argentina, sus implicaciones con el sistema capitalista y la consecuente ocupación efectiva de la zona chaqueña por parte de los militares argentinos. También atenderé al establecimiento de las distintas misiones, los cambios generados, así como la incorporación de los grupos aborígenes a la sociedad nacional y al mercado capitalista como mano de obra de bajo coste, principalmente en los ingenios azucareros del noroeste de la Argentina que generó una desestructuración de la economía cazadora recolectora de las bandas indígenas de la región.

El establecimiento de los límites internacionales

Del período colonial quedaron jurisdicciones y regiones superpuestas entre tres países: Bolivia, Argentina y Paraguay. Los países independizados no tuvieron límites internacionales precisos y la existencia de zonas no delimitadas fueron objeto de numerosas fuentes de conflictos. La competencia entre los tres estados por dichos territorios era inminente y el incremento de los territorios de un país implicaba una merma territorial directa en los países vecinos. Un objetivo prioritario para las naciones emergentes fue la delimitación precisa de áreas geográficas sobre las que ejercer su soberanía. Sin embargo, existía otro problema no menos importante: extensas regiones permanecían ocupadas por indígenas que se asentaban en áreas que eran pretendidas por los nuevos estados emergentes

para establecer su soberanía nacional. La disolución de estas fronteras interiores pasaba por la ocupación y presencia efectiva del Estado nacional en dichos territorios. Esta situación también fue producto de la herencia del período colonial ya que amplias regiones estuvieron fuera de control por parte de los europeos y no existieron intenciones firmes de ocupar el área. La preocupación se centró fundamentalmente en mantener y reafirmar el dominio en ciertas zonas estratégicas.

La región del Chaco Boreal fue la que motivó principalmente el conflicto entre las naciones de Bolivia y Paraguay. Paraguay se consolidó como el principal oponente de Argentina debido a la convergencia de intereses territoriales. Argentina inició una fuerte demanda sobre la región chaqueña luego de declarar la guerra al Paraguay en el marco de la denominada “*Triple Alianza*” (Argentina, Brasil y Uruguay) el 1 de mayo de 1865. La demanda por parte de Argentina debía resolverse considerando dos posibilidades excluyentes: el Chaco Boreal, o bien pertenecería a Paraguay, o bien a Argentina. La negativa paraguaya de ceder a Argentina el área en disputa estuvo respaldada por la fuerte presión diplomática brasileña. Finalmente, se logró firmar el tratado de límites entre Argentina y Paraguay con fecha 3 de febrero de 1876, por medio del cual se adjudicó la fracción norte del Gran Chaco a Paraguay, la fracción central se sometió al arbitraje del presidente norteamericano cuyo fallo se inclinó a favor de Paraguay en 1878, y la fracción sur del Chaco (la región comprendida entre los ríos Pilcomayo y Bermejo) se otorgó a la Argentina.

La “*Guerra de la Triple Alianza*” causó un debilitamiento tan importante en el Estado paraguayo que debió recurrir a la venta de las tierras fiscales. Los capitales que se radicaron fueron principalmente argentinos, estadounidenses e ingleses y se dedicaron fundamentalmente a la actividad agrícola- ganadera y a la extracción del tanino sobre la margen izquierda y derecha del río Paraguay. En las primeras décadas del siglo XX se consolidaron pequeños núcleos urbanos como Villa Hayes, Olimpo y Bahía Negra y algunos en los alrededores de los establecimientos industriales (Puerto Galileo, Puerto Casado, Puerto Sastre, Puerto María, Puerto Pinasco, entre otros). El hecho

de que se asentaran capitales argentinos en el Chaco paraguayo fortaleció las relaciones amistosas entre Argentina y Paraguay. El gobierno paraguayo mantenía un gran interés por lograr el apoyo de Argentina frente al conflicto fronterizo que mantenía con Bolivia. Se produjo un marcado contraste entre las políticas seguidas por el estado paraguayo (que dejó libre las tierras a los intereses capitalistas extranjeros y a partir de 1920 se volcó a una experiencia aislacionista con las colonias menonitas) y el estado argentino (militarización, favorecimiento de misiones religiosas, reducciones y colonización). En el caso de Bolivia, el descubrimiento de petróleo en las estribaciones de los Andes y las prospecciones en 1920 de la empresa “*Standard Oil*” de New Jersey impulsaron las pretensiones y mejoramiento de caminos por parte del Estado boliviano (Figallo, 2003: 191).

El Estado paraguayo en su intento por colonizar la región radicó a los menonitas desde el año 1921 y les otorgó facilidades para que se establecieran respetando sus principios religiosos (Porcelli, 1991). El hecho de que en el territorio argentino la mayor parte de las tierras permanecieron en propiedad fiscal, con mínima inversión del Estado y de capitales privados, permitió que sean usufructuadas por grupos aborígenes que, en condiciones de precariedad, aplicaron sus propias formas productivas de caza, recolección y pesca y por pobladores criollos. En el Chaco Boreal la venta masiva de tierras del Estado paraguayo a grandes inversores privados permitió que la estancia ganadera fuera la unidad económica preponderante. Esto generó que algunos grupos de *chorote*, *tapiete* y *nivaklé* se asentaran en las márgenes argentinas del río Pilcomayo (Provincia de Salta) lo que explica la existencia de una cantidad menor de comunidades indígenas en la margen paraguaya que en Argentina (Gordillo y Leguizamón, 2002) y aunque el río Pilcomayo constituye la frontera entre el Chaco paraguayo y argentino y coincide con una división étnica de la población indígena (*Nivaklé*, *Maká* y *Manjuy* sobre el lado paraguayo y *Mataco*, *Chorote*, *Toba* y *Pilagá* sobre el lado argentino) las poblaciones indígenas conciben al río no como una frontera sino como un área de confluencia, congregación, encuentro y traspaso (Renshaw, 2002: 13).

Una consecuencia directa del tratado entre Argentina y Paraguay en 1876 y del fallo del presidente estadounidense en 1878 fue que la región del Chaco Boreal quedó bajo la reclamación de dos países: Bolivia y Paraguay. Esta situación desencadenó el 15 de junio de 1932 la denominada “*Guerra del Chaco*”. Las pretensiones de Bolivia se fundamentaron en lograr la salida al Atlántico a través del río Paraguay, al que se agregaron intereses económicos cuando se descubrió el petróleo en el oriente boliviano. Paraguay justificó su expansión sobre la base de ceder concesiones a empresarios extranjeros. A partir de 1906 Bolivia construyó una serie de fortines en la región disputada. Por su parte Paraguay emitió un decreto en 1924 que favoreció el arraigo de las colonias menonitas. Los menonitas vieron al Chaco como un lugar donde podrían practicar su religión sin ser molestados por interferencias externas. Estos colonos protestantes accedieron en tres oleadas migratorias desde Estados Unidos y Europa Central motivados por el ofrecimiento del Estado paraguayo de respetar la libertad religiosa, la exoneración permanente del servicio militar (que rechazaban por sus creencias religiosas) las generosas concesiones en materia de impuestos y el derecho a educar a sus hijos en su propio dialecto alemán (Spadafora, 1994; Renshaw, 2002: 41). Los menonitas originariamente se dedicaron a la agricultura de subsistencia, pero en la década de 1950 comenzaron a mecanizar la agricultura y a producir cultivos comerciales (principalmente algodón y maní –cacahuete-) que les permitió expandir ampliamente su economía. Actualmente realizan un cultivo comercial de tipo extensivo y se dedican a la industria lechera basada en el uso intensivo de pasturas artificiales, así como a emprender diversas empresas industriales que incluyen la manufactura de aceites comestibles, la producción de tanino y la fabricación de esencia del palo santo (*Bulnesia sp.*) (Renshaw, 1988 y 2002).

El conflicto entre Paraguay y Bolivia se hizo insostenible y desembocó en la “*Guerra del Chaco*” (1932-35) donde muchos *nivaklé* permanecieron en la línea de fuego con escaso margen de maniobra. Estos grupos indígenas alternaron lealtades hacia uno y otro bando (Siffredi, 2001) lo que les condujo a una mayor movilidad territorial con el objetivo de huir de los ejércitos en conflicto. El Estado boliviano en su ofensiva contra Paraguay

utilizó a los indígenas quechuas y aymarás que fueron reclutados para luchar en el frente de batalla porque tenían firmes sospechas de que los indígenas de las tierras bajas permanecían aliados con el Estado de Paraguay (Figallo, 2003: 196). La guerra se extendió por tres años y el desenlace por las armas fue insuficiente para dirimir el conflicto. La guerra no dejó a ninguno de los dos países en mejor situación frente al resto del mundo. El 12 de junio de 1935 se suscribió en Buenos Aires el protocolo que ponía fin a las hostilidades y sentaba las bases de la Conferencia de Paz para terminar con el conflicto. Se definieron seis países neutrales (Argentina, Brasil, Chile, EE.UU., Perú y Uruguay). A pesar de la tregua el problema de fondo (límites y territorios) quedaba sin resolver (Porcelli, 1991: 83). Finalizada la guerra, en Paraguay se inició un proceso de relocalización de los indígenas en las misiones religiosas y en las colonias menonitas.

Las fronteras interiores: Las campañas del Desierto del Sur y del Norte

El gobierno argentino bajo la presidencia de Domingo F. Sarmiento (1868-1874) creó mediante una ley la Gobernación del Chaco en 1872 y fundó dos importantes poblaciones sobre la base de puestos militares: Resistencia y Formosa. Estas ciudades evidenciaban la presencia efectiva del Estado y las intenciones de colonizar la región. De este modo, desde fines del siglo XIX se puso en marcha una política de ocupación y producción de la región chaqueña. En este contexto el Estado argentino decidió implementar y ejecutar una fuerte presión militar sobre toda la región. El proceso de formación del nuevo Estado nacional exigía una política expansionista agresiva sobre los territorios fronterizos. Cabe recordar que hacia mediados del siglo XIX, las denominadas “fronteras interiores”, es decir, los territorios ocupados por los grupos indígenas que lograban mantener su autonomía representaban aproximadamente la mitad de la geografía argentina. Estas fronteras interiores estaban conformadas por dos grandes regiones: la primera, se ubicaba al sur de la Argentina y estaba representada por la Patagonia y parte de la Pampa; la segunda, se situaba al noreste de la Argentina y zonas circundantes del Chaco (Quijada, 2000).

El general Julio A. Roca, presidente de la República Argentina entre los años 1880 y 1886, fue el promotor y jefe supremo de las avanzadas militares. La ofensiva militar quedó a cargo del Ministro de Guerra General Benjamín Victorica en el marco de un plan que se denominó “*Campaña o Conquista del Desierto*”. La utilización de los términos “*conquista*” y “*desierto*” no fue casual ni irrelevante. La noción de “*desierto*” fue una metáfora etnocéntrica utilizada para designar un espacio que no estaba bajo el control reglado por las leyes y el progreso (Braunstein y Miller, 1999) a la vez que impregnó numerosos discursos de la época con la finalidad de legitimar las acciones gubernamentales destinadas a la apropiación territorial. El desierto designaba un espacio vacío que debía ser llenado con la civilización occidental y se asociaba fundamentalmente al desconocimiento de la región ya que, por aquella época, la región aún no estaba cartografiada y, por tanto, no se sabía con exactitud los recursos naturales presentes en el área (Lois, 1999). El término “*desierto*” sintetizó la dialéctica de civilización y barbarie que movilizó la emergencia del Estado nación. Resulta evidente que la aplicación del término no hacía referencia al aspecto físico o a la ausencia de población, sino a la falta del control estatal, del capitalismo y de la civilización.

Los objetivos de esta campaña fueron la eliminación de las últimas fronteras interiores con el fin de consolidar la unificación del territorio nacional y la construcción de una nación moderna, civilizada y homogénea. Una nación civilizada debía resolver el tema de los indios “*bárbaros y salvajes*” que representaban un obstáculo para el progreso y se consideraban pertenecientes a los estadios más primitivos de la evolución humana.

Dos razones justificaron el avance y ocupación de las regiones en las cuales las sociedades indígenas aún mantenían su autonomía. En primer lugar, existió una razón de índole económica que propiciaba la incorporación a un sistema económico mundial y postulaba la urgencia de transformar estos territorios en regiones productivas. Estos temas implicaban la eliminación de las organizaciones económicas indígenas para ser reemplazadas por otras formas capitalistas. Por tanto el debate se centró en los nuevos proyectos

económicos y en cómo se deberían llevar a cabo (Lois y Troncoso, 1998). En concordancia con Iñigo Carrera (1983) estimo que las campañas militares al Chaco y Patagonia se relacionaron con un proceso de creación de condiciones para la instalación del capital industrial recibiendo las tierras y sus habitantes diferentes destinos de acuerdo a los requerimientos del mercado nacional e internacional y que activaron la destrucción de las formas productivas preexistentes. Estas intenciones quedarán reflejadas en las propias palabras del Ministro de Guerra y Marina, Gral. Benjamín Victorica, en 1885:

“Pienso que será provechoso para la civilización de estas tribus favorecer su contacto con las colonias de la costa, donde no tardarán en encontrar trabajo beneficiando las industrias que en ellas se desarrollan. No dudo que estas tribus proporcionarán brazos baratos a la industria azucarera y a los obreros de madera como lo hacen algunas de ellas en las haciendas de Salta y Jujuy, si bien considero adecuado para situarlos permanentemente en los puntos convenientes, limitándoles los terrenos que deben ocupar con sus familias a efectos de ir poco a poco modificando sus costumbres y civilizarlos” (Victorica, 1885).

En segundo lugar, la construcción del estado nación de Argentina demandaba un proyecto político que implicaba una homogeneización percibida como una necesidad surgida de un proceso de modernización y progreso. Tal homogeneización afectaba a la educación, a la lengua, a la identificación con un territorio único y a la construcción de una memoria nacional que incluyera símbolos, fiestas patrias y próceres compartidos por todos los ciudadanos argentinos. Ambas campañas produjeron una amplia bibliografía sobre la cuestión y se incluyó a numerosos equipos de científicos que exploraban el territorio a la vez que observaban si sus características eran propicias para la instalación de múltiples industrias, para el establecimiento de colonias y para el desarrollo de actividades comerciales e industriales. En el caso de la región chaqueña podemos citar a numerosos científicos que se

anexaron a estas expediciones como Juan Ambrosetti, Eduardo Holmberg, y Carlos y Florentino Ameghino. La literatura generada sobre la región chaqueña fue abundante, algunos escritores que sobresalieron fueron Emilio Castro Boedo, Gregorio Aráoz, Juan y Manuel Solá, Giovanni Pelleschi, Juan de Cominges, Luis Jorge Fontana y hasta el propio ministro Victorica. Asimismo, el río Bermejo fue explorado exhaustivamente. Es en esa época que también se divulgaron ampliamente los hechos mediante dos importantes publicaciones: el Boletín del Instituto Geográfico Argentino y la Revista de la Sociedad Geográfica Argentina.⁴⁰

La campaña militar del sur

La primer campaña militar tuvo lugar en la región sur de la Argentina debido a las pretensiones expansionistas chilenas sobre la Patagonia, sumado a la invención del frigorífico que abría las puertas a la exportación de carne.⁴¹ Las transformaciones económicas y la inserción de la Argentina en el mercado mundial como exportadora de carne inició la competencia de la clase terrateniente por las tierras que aún permanecían bajo dominio indígena y eran vitales para la consolidación del modelo económico.⁴² El alambrado en los campos fue fundamental, no solo para delimitar la propiedad privada de la tierra, sino también en la limitación del desplazamiento de los animales minimizando las pérdidas de cabezas, facilitando el seguimiento de la hacienda y permitiendo la separación de las unidades de explotación en forma de cuadros (Radovich y Balazote, 1995).

La competencia geopolítica con Chile (que por su parte y paralelamente organizaba la “*Pacificación de la Araucanía*” como un proceso de afirmación del Estado chileno y su consecuente avance sobre la nación *mapuche*) generó un contexto en el que la expansión territorial hacia el sur adquirió un

⁴⁰ La fundación del *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* (1879-1911) coincide con el proceso de formación territorial de la Campaña de Roca, mientras que la fecha de fundación de la *Sociedad Geográfica Argentina* (1881-1890) coincide con la época de apropiación del Chaco.

⁴¹ La instalación de frigoríficos resultó en un cambio importante ya que durante la década del ochenta la venta de ovinos congelados a Inglaterra alcanzó casi a 4 millones de animales. Será a principios de la siguiente década cuando adquiera gran importancia el embarque de ganado a pie (Radovich y Balazote, 1995).

⁴² Según Viñas y Gastiazoro (1968), una estrategia de la clase terrateniente para adquirir estas tierras fue participar en la campaña a través de “empréstitos patrióticos” que le serían devueltos con tierras una vez finalizada la campaña (citado por Radovich y Balazote, 1995)

carácter urgente para el Estado argentino. Cabe señalar que los conflictos limítrofes internacionales entre Argentina y Paraguay por el Gran Chaco habían sido solucionados entre 1876 y 1878, mientras que en el sur perduraba el conflicto con Chile. En este contexto el Gral. Roca dispuso en 1878 una modernización de sus tropas y ejecutó una ofensiva preliminar que resultó exitosa y produjo un gran debilitamiento de las comunidades aborígenes de La Pampa y Patagonia. El éxito preliminar dio lugar a que en 1879 bajo la presidencia de Nicolás Avellaneda se iniciara la “*Campaña del Desierto*” con el Gral. Roca al mando (quien era por ese entonces Ministro de Guerra) finalizando en 1885 (Rodríguez Mir, 2003). Esta campaña militar se dirigió hacia la Patagonia y tenía como objetivo el cierre de los pasos andinos que comportaba aspectos económicos y geopolíticos, además de las pretensiones de desalojar a los indígenas de las áreas de las cuencas de los ríos Negro y Neuquén (Radovich y Balazote, 1995). Esta expedición se encontró con la resistencia de grupos *ranqueles* y *mapuches* en la Pampa y Neuquén. En este periodo se implementó un modelo de dispersión indígena que consistió en el traslado masivo de indígenas a otras provincias argentinas (Buenos Aires, Misiones, Tucumán y Entre Ríos). Siguiendo al Censo Indígena Nacional:

“Terminada la campaña del Desierto, el general Roca presentó a las cámaras el siguiente resultado de su expedición: 1.271 indios de lanza, prisioneros; 1.313 indios de lanza, muertos; 10.593 indios de chusma, prisioneros, 1049 indios reducidos (...) seiscientos indios fueron enviados a Tucumán, con destino a la zafra. Los prisioneros de guerra fueron incorporados al ejército y a la marina por seis años y muchas mujeres y pequeños distribuidos en el seno de familias que los solicitaban, con intervención de la Sociedad de Beneficiencia y el Defensor de Menores”. (Censo Indígena Nacional, Tomo III, pág. 64, Ministerio del Interior, 1968; citado por Ubertalli, 1987: 43)

Esta política en su momento recibió fuertes críticas generalizadas por parte de la sociedad nacional y la iglesia. Respecto a las misiones religiosas en la Pampa y la Patagonia se puede decir que estuvieron fundamentalmente a

cargo de los Salesianos pero fueron minoritarias y no adquirieron demasiado poder como para gravitar en los acontecimientos sucedidos ya que la excesiva militarización de la campaña quebró la línea de acción de la Iglesia y redujo a los misioneros a su mínima expresión, es decir, a realizar asistencia a los enfermos.

En partes de la Pampa y norte de Patagonia las tierras expropiadas fueron destinados a la cría masiva de ganado y oveja. Algunos *mapuches* se convirtieron en criadores de ovejas, granjeros y trabajadores de estancias. Una situación similar ocurrió con grupos *tehuelches* situados en las provincias de Chubut y Santa Cruz. En el norte y oeste de la Pampa los *ranqueles* estaban presionados en labores granjeras, pastoriles y salariales mediante la formación de colonias agrarias (Gordillo y Hirsch, 2003).

Al finalizar la “*Conquista del Desierto*” en el sur de la Argentina se inició un creciente proceso social que incluyó políticas asimilacionistas respecto a las poblaciones indígenas sobrevivientes, especialmente con la escolarización y con la inclusión al mercado laboral. Estas políticas generon una “*invisibilización*” del indígena en la sociedad nacional ya que pasaban a ser ciudadanos argentinos por el solo hecho de haber nacido en el territorio nacional. A pesar de las políticas aplicadas con la intención de “*asimilar*” al indígena a la sociedad nacional en el imaginario colectivo se construyó la idea de que las campañas militares en el sur habían exterminado totalmente a los indígenas (Quijada, 2000).

La “Conquista del Chaco”

Desde 1810 hasta aproximadamente 1860 la situación de las fronteras interiores permanecieron bajo el control indígena. Habrá que esperar hasta el período comprendido entre 1870 y 1884 para que, una vez afianzada la estabilidad institucional, se genere un programa político en el que se incluya procesos inmigratorios, oferta de tierras públicas, colonización y comunicaciones que posibiliten el firme abordaje de las fronteras interiores.

Es evidente que el avance territorial y la experiencia lograda en la campaña militar del sur favoreció la expansión geográfica hacia el norte del país. La región chaqueña, que aún permanecía bajo dominio indígena, fue un objetivo primordial del Estado argentino desde el punto de vista político, económico, militar y cultural. La coyuntura histórica de la época mostraba cómo los grandes capitales pugnaban por la apropiación de diversos ámbitos económicos estimulados por la necesidad de adquirir materias primas para sus industrias, alimentos para las poblaciones y mercados para sus productos e inversiones. En este contexto la Argentina se ubicaba en el mercado mundial como una gran productora de alimentos y materias primas (Iñigo Carrera, 1982). El desarrollo del capital europeo necesitaba además de materias primas para sus industrias y alimentos para el crecimiento poblacional ampliar los mercados para colocar sus producciones. Estos hechos condujeron al desarrollo en la Argentina de los medios de comunicación y de las técnicas productivas con el fin de facilitar el transporte de los productos (primero lana, y finalmente carne y granos). El incremento de la producción implicaba el desarrollo de fuerzas productivas y por ende el aumento en la población por lo que se debió promover la inmigración mediante los sucesivos gobiernos a partir la década de 1860 (Iñigo Carrera y Westwell, 1983). Estas circunstancias indicaban que no era suficiente con resolver el tema de las fronteras interiores y que se tornaba indispensable la incorporación de una gran masa de asalariados al mercado laboral. Con este objetivo las campañas militares del norte se enmarcaron en un proceso de asentar las condiciones para el dominio del capital industrial. Sin embargo, a diferencia de las campañas del sur donde la principal explotación económica (la cría de ganado lanar) no necesitaba de mucha mano de obra, en el norte los cultivos y la zafra requerían en distintas épocas del año grandes cantidades de mano de obra (Romero, 2000).

Existieron campañas militares anteriores a la expedición comandada por Victorica en el año 1884. Éstas se centraron en dos frentes: la frontera norte de la Provincia de Santa Fe y la frontera situada en la Provincia de Salta. La frontera de Santa Fe estuvo a cargo del coronel Manuel Obligado y la de Salta al mando del coronel Napoleón Uriburu. En 1884 se inició la campaña

de Victorica con las intenciones de “*pacificar*” a los indígenas. Esta “*pacificación*” implicaba la reducción y disciplinamiento de la mano de obra debido a la necesidad imperiosa que exigía el contexto del mercado capitalista internacional por obtener mano de obra barata. En este marco, al que se sumaron las fuertes críticas sobre el exterminio indígena de la campaña llevada a cabo por Roca en el sur, fue tomando cuerpo la idea de incorporar a los indígenas como mano de obra barata a los circuitos productivos de la región argumentando las ventajas adaptativas que tenían los indígenas a su medio ambiente. Cabe destacar que entre los años 1872 y 1873 se producen los primeros intentos sistemáticos de organizar la mano de obra aborígen por parte del jefe de la frontera Norte de Salta, Napoleón Uriburu, con el fin de facilitar a los propietarios de fincas el número adecuado de indígenas para sus cosechas. Por su interés y como antecedente a las intenciones de incorporar mano de obra indígena a través de la “*Campaña del Desierto*” en el Chaco, reproducimos parte de la memoria elevada al Ministerio de Guerra por N. Uriburu:

“Estos indios [wichí] viven en la costa del Río Bermejo, en ambas márgenes, en los terrenos poblados con establecimientos de campo y en el interior de la línea de fronteras; están sometidos y se emplean algunos como peones de campo en las estancias y otros en sembrados; el resto se ocupa, durante siete meses del año, en los establecimientos de agricultura, en las provincias de Salta y Jujuy, y algunos de ellos en el servicio de la frontera como auxiliares.”

“Mi objeto será entrar en más íntimo contacto con los indios que encuentre en Setiembre y Octubre en las márgenes de los ríos Bermejo, Teuco, Yegua Quemada y otros más que atraeré. Para ponerme en condición de dar cumplimiento á esa tan delicada comisión, me he dirigido por una circular á todos los propietarios que, en sus faenas rurales, ocupan indios, solicitando de ellos me hagan conocer el número de brazos que precisan en sus labores para el tiempo de las

cosechas, desde Mayo á Setiembre inclusive, y que también remitan á la Comandancia, en oportunidad, los encargados que deban conducir á los indios hasta los establecimientos del interior, que algunos se hallan situados á distancia de ciento sesenta leguas de las tolderías. Allí se fijará el salario, raciones, condición y todos los detalles necesarios para que el indio quede satisfecho y el agricultor también, teniendo esos brazos seguros á módico precio.”

“Son ya 1868 indios los solicitados por los agricultores de las Provincias de Salta y Juzy, á mérito de la circular que les he pasado, y espero confiadamente llenar ese número en los meses próximos de Marzo y Abril; y en Mayo, reunir mayor número, que talvez los mismos agricultores ocupen mérito de la prevención que les tengo hecha, y si no, convendría entónces mandarlos á los grandes trabajos del ferrocarril de Córdoba á Tucuman”. (Napoleón Uriburu, 1872-3, citado en Fontana, 1881: 112-119).

La “Campaña del Chaco” estableció una línea de fortines que se extendió hasta el río Bermejo. El avance y la presión militar generó múltiples enfrentamientos y fricciones entre criollos, blancos e indígenas. Una consecuencia inmediata de la campaña militar fue la apropiación de tierras que se entregaron en concesiones a diversas compañías colonizadoras con la obligación de formar colonias de acuerdo a lo estipulado por la Ley Nro. 817 de Inmigración y Colonización dictada en 1876. La distorsión de esta ley favoreció a los terratenientes y especuladores dando lugar a la Ley Nro. 2.875 del año 1891 conocida como Ley de Liquidación que eximía de la obligación de establecer colonias a los beneficiarios de las concesiones.

“Las pocas tierras enajenadas hasta hoy se encuentran en manos de los que han logrado acaparar grandes extensiones, la mayor parte de ellos mediante la ley de colonización, a la que se han amparado, para olvidar sus preceptos después de obtenidos los títulos de propiedad.

Esas extensiones enajenadas no se han subdividido para la venta y la mayor parte de ellas se encuentran despobladas, como el resto del desierto, sustraídas a toda labor productiva, porque los propietarios se limitan a esperar que aumente la valorización de las tierras para especular con ellas” Goitia y Artaza. (Goitia, 1907)

En algunos casos se establecieron colonias, aunque en parte fueron emergiendo grandes propiedades destinadas a la ganadería, al obraje o a la producción de azúcar. A su vez, la apropiación de tierras por parte del Estado argentino provocó una drástica disminución de los campos que eran aprovechados por los indígenas para la caza, la pesca y la recolección. Las poblaciones aborígenes quedaron obligadas a escoger entre dos alternativas: o bien se reclusión hacia las zonas más alejadas en el interior del Chaco, o bien pasaban a conformar parte de los obreros asalariados en los obrajes madereros y en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy. La presión militar desplazó a los indígenas hacia el oeste chaqueño, mientras la región este y sur se incorporó al sistema capitalista (Iñigo Carrera, 1982). Las diferentes condiciones biogeográficas de la región condujeron a un hecho diferencial histórico que generó un grado de desestructuración heterogénea entre las distintas bandas cazadoras recolectoras chaqueñas. De este modo, en el Chaco oriental argentino (norte de Santa Fe y centro y este de las provincias de Chaco y Formosa) los indígenas soportaron una gran presión por parte del capital agropecuario debido a la fertilidad de sus suelos. En cambio, la semi aridez del chaco centro occidental (oeste de Formosa y nordeste de Salta) hizo que la mayoría de grupos indígenas (*wichí, toba, pilagá, nivaklé y chorote*) mantuvieran un relativo control sobre parte de sus tierras y continuaran pescando, cazando y recolectando aunque siempre en un contexto de tensión con los ganaderos. En las regiones fértiles del Chaco el capital se centró en el reclutamiento de mano de obra barata para los ingenios azucareros y las colonias algodoneras y muchos grupos comenzaron a participar en las migraciones para trabajar en las plantaciones de azúcar de las provincias de Salta y Jujuy (La Esperanza, Ledesma y San Martín del Tabacal) (Gordillo, 1995, 2003). Estos procesos fueron minando y

desestructurando la economía aborígen basada en la caza, recolección y pesca, de carácter fundamentalmente comunitario.

Los obrajes y la explotación maderera

La Ley de Liquidación favoreció el establecimiento en el Chaco de grandes empresas, fundamentalmente obrajeras como *La Forestal*⁴³, convirtiendo la extracción de madera en la principal actividad económica hasta la primera década del siglo XX. Estos hechos quedaron reflejados claramente en las memorias escritas por el primer gobernador civil del Chaco, Manuel Goitia:

“La mayor parte de las tierras del Chaco que son de propiedad particular se encuentran acaparadas entre pocos dueños, los que son poseedores de extensas zonas que se mantienen en su mayor parte despobladas, explotándose únicamente las maderas de sus bosques” (Goitia, 1907).

Fue el propio gobernador quien advirtió de la degradación que sufría la región, de la explotación abusiva de los bosques y de los daños que ocasionaba a la propiedad fiscal, reclamando la adopción de serias medidas para frenar el deterioro ambiental:

“La fuente principal de la riqueza de este territorio, consiste por ahora, en su producción forestal [...]. La explotación forestal aumenta cada día, estimulada por la valorización del quebracho, y el incentivo de las grandes ganancias empuja al propietario de los bosques a la explotación arrasadora de ellos, al extremo de representar una amenaza en el porvenir para la riqueza forestal de esta región, destinada a desaparecer por la extinción de algunas de sus especies arbóreas que, como el quebracho, es de crecimiento lentísimo, secular, si no se establece una limitación previsor a esa explotación” (Goitia, 1907)

⁴³ *The Forestal Land Timber and Railway Company Ltd.* disponía de dos millones de hectáreas en el norte de Santa Fe y sur de la actual provincia del Chaco, trescientos kilómetros de vía férreas propias, cuatro puertos sobre el río Paraná y de policía y gendarmería particulares (Ubertalli, 1987: 38).

El corte de maderas duras fue utilizado principalmente en la construcción de las vías férreas debido a la gran expansión del ferrocarril y en la construcción en general. Simultáneamente al avance del ferrocarril (que generaba el asentamiento de una serie de pueblos en la vera de las estaciones) se desarrolló una intensa explotación forestal en los alrededores, basado principalmente en las especies de palo santo (*Bulnesia sp.*), algarrobo (*Prosopis sp.*) y quebracho (*Schinopsis sp.*). La explotación forestal recibió un mayor impulso cuando se supo de las cualidades curtiembres del tanino, sustancia que se extrae del quebracho. Las excelentes cualidades del quebracho colorado (*Schinopsis quebracho colorado*) para el uso industrial del tanino superaban al de otras maderas como el castaño y la encina y provocó un gran aumento en el valor de las tierras. La empresa *La Forestal* monopolizó esta nueva industria creando numerosas fábricas de extracción del tanino mediante el usufructo de las tierras del norte de Santa Fe y del sudeste del Chaco. En Paraguay, cuatro grandes factorías de tanino se establecieron a lo largo del río Paraguay (en Puerto Pinasco, Puerto Casado, Puerto Sastre y Puerto Guaraní) que funcionaron por medio de un ferrocarril de trocha angosta para transportar el quebracho de los campos de tala a sus factorías. Las compañías de tanino, de yerba mate y otras empresas madereras, funcionaron sobre la base de contratar trabajadores mediante la entrega de créditos, de dinero y bienes de forma adelantada creando un círculo de deuda. La compañía Casado normalmente pagaba a sus trabajadores con notas o vales de crédito para ser usados solo en los almacenes de su compañía con precios usualmente más altos que en cualquier otro sitio y con una menor variedad de mercancías. Hacia 1960 la industria del tanino declinó por la merma del quebracho, por sus plantas industriales obsoletas, por la escasa habilidad directiva y por la competición del tanino sintético. En este contexto, las factorías de Pinasco, Sastre y Guaraní se declararon en quiebra. Las últimas factorías de tanino continuaron operando hasta mediados de 1990 (Renshaw, 2002: 43 y 138).

La llegada del ferrocarril y los ingenios azucareros de Salta y Jujuy

El ferrocarril desarrolló un papel fundamental en esta época porque no solo favoreció el desarrollo de la producción maderera sino que también posibilitó

la ocupación del centro oeste chaqueño, la llegada de nuevos colonos y el reclutamiento de mano de obra asalariada. En 1909 se comenzó con la construcción de las vías férreas que unirían el Puerto de Barranqueras sobre el Paraná con la provincia de Salta, atravesando toda la provincia del Chaco en dirección este-oeste. Hacia 1914 el ferrocarril llegaba hasta la localidad de presidente Roque Sáenz Peña. Para esa misma época también se proyectó y ejecutó otro ramal que uniría el puerto de Formosa sobre el río Paraguay con la provincia de Salta. Me refiero al ferrocarril Gral. Belgrano que corre paralelo al curso de los ríos del Gran Chaco, de NO a SE, enlazando la ciudad de Formosa con Las Lomitas y finalmente con Embarcación (Provincia de Salta). La ley No 5559 de Fomento de los Territorios Nacionales y Decreto de 11 de abril de 1907, incorporado a la ley de acuerdo con lo dispuesto por el artículo 18 de la misma autorizaba al Poder Ejecutivo a estudiar, construir y explotar la línea de ferrocarril que vinculase las ciudades de Formosa y Embarcación. Los estudios comenzaron entre 1905 y 1907 y la ejecución del proyecto se inició al llegar los primeros materiales a la ciudad de Formosa en el año 1908. La empresa no resultó nada fácil debido a que el terreno se encontraba cubierto de esteros y riachos que dificultaban la ejecución de la obra. El principal obstáculo fue el Estero Pirané, aunque también la tala de los montes demandó un considerable esfuerzo. Los primeros cien kilómetros de vía se habilitaron al público en 1910. El ferrocarril llegó a Las Lomitas el año 1915. La línea férrea se terminó de construir en el año 1930, aunque oficialmente se inauguró en 1931, uniendo definitivamente las ciudades de Formosa y Embarcación.

El proyecto pretendía activar la colonización de la región ya que preveía que a la vera de la vía habrían de constituirse numerosas colonias y poblados. Sin embargo, la finalidad económica del emprendimiento se asoció a dos factores: proporcionar ingresos en las arcas de la nación mediante el transporte del petróleo y acelerar la movilidad de la mano de obra aborigen que desde principios de siglo migraban hacia los ingenios azucareros del pedemonte salteño. Según Figallo (2003:193) hacia 1930 se proyectaba la prolongación del ferrocarril hasta Yacuiba en dirección hacia el oriente boliviano así como la prospección de pozos petrolíferos y la construcción de

oleoductos. Sin embargo el proyecto se paralizó porque el altiplano boliviano no estaba en condiciones de competir con el costo y la calidad de los productos argentinos.

En el oriente salteño el cultivo de cañas se venía desarrollando desde las misiones franciscanas a mediados del siglo XVIII produciendo miel de caña, azúcar y aguardiente. Hacia 1850 se contabilizaban 13 ingenios que nueve años más tarde ascendieron a 24. Hacia el año 1872, en las provincias de Salta, Jujuy y Tucumán se sembró casi el doble de caña que en los años anteriores. A fines del siglo XIX ya existía un mercado de trabajo en el que el problema sobresaliente fue la falta de mano de obra (Isla, 2002: 56-57). Por tanto se requería abundante mano de obra aborígen para continuar con el funcionamiento de los ingenios azucareros emplazados en las provincias de Salta y Jujuy. El ingenio San Martín del Tabacal necesitaba mano de obra para limpiar la tierra, cultivar, cortar cañas y, por ese entonces, la Primera Guerra Mundial frenaba la inmigración europea por lo que se debió recurrir a mano de obra aborígen. Existió una amplia heterogeneidad de estrategias aplicadas por los patrones de los ingenios para captar la escasa mano de obra disponible. En los grupos indígenas del Chaco se aplicó una coacción física directa y brutal. Con una subsistencia basada en la recolección, la pesca y la caza, las bandas indígenas del Chaco no deseaban trabajar en los obrajes, haciendas e ingenios azucareros. Las presiones externas y la urgente necesidad de mano de obra de bajo coste condujo a un proceso compulsivo de apropiación de la mano de obra indígena. Las condiciones de vida que soportaron los indígenas del Chaco es descripta por Shapiro (1960) y señala que el sistema se había convertido prácticamente en un régimen de esclavitud. A diferencia de la región chaqueña, en la provincia de Tucumán se ejecutaron otras formas menos brutales para controlar la mano de obra: se actualizaron las antiguas normativas contra la “*vagancia*”⁴⁴, se aplicó el peonaje por deudas y la obligación del “*conchabo*” que significaba la matriculación de los individuos forzándoles mediante contratistas a regresar

⁴⁴ La ley contra la vagancia también se aplicó en Colombia (planicies del Cauca) en el año 1858 donde la policía recibió amplios poderes para arrestar a los “*vagabundos*” y obligarles a trabajar en las haciendas. En este caso, las medidas implicaban inanición y azotes, incluso a los jornaleros supuestamente borrachos o perezosos (Taussig, 1993: 87-88).

el próximo año (Isla, 2000). Los ingenios azucareros reclutaron indígenas de Bolivia, Paraguay y Argentina (*tobas, chiriguanos, chorotes, chulupíes y wichí*). Además se produjeron migraciones de *chiriguanos* desde Bolivia hacia las plantaciones azucareras de Jujuy, que si bien al comienzo tenían carácter de estacional y estaban aparentemente permitidas por las misiones y el gobierno oficial boliviano, luego terminaron por ser definitivas y permanecieron en Argentina donde fueron bien tratados y recibieron mejores salarios que en Bolivia. Las misiones bolivianas fueron regímenes voluntarios y quienes rechazaban las reglas de la misión simplemente se iban a las haciendas argentinas vecinas (Langer y Jackson, 1988).

Muchas de las sociedades indígenas se situaban en zonas muy alejadas por lo que se hizo necesario el envío de contratistas con el fin de reclutar mano de obra. Éstos alistaban grupos de aproximadamente doscientas personas y les guiaban, o bien hacia las cosechas de yerba mate o algodón (en las provincias de Corrientes y Misiones), o bien les conducían hacia los ingenios azucareros (en las provincias de Salta y Jujuy). Las estimaciones de Gordillo (2002: 36) consideran que las migraciones comprendían entre la mitad y tres cuartos del total de la población del grupo, incluyendo hombres, mujeres y niños que permanecían en las zafras entre ocho a diez meses del año (de mazo- abril a noviembre o diciembre).

De acuerdo a las investigaciones llevadas a cabo por Taussig (1979: 16-17, 69) en el Valle de Cauca (Colombia) el sistema de contratista laboral por medio del cual los contratistas independientes reciben el pago por reclutar trabajadores para realizar tareas específicas, lejos de ser una sistema “*atrasado*” parece ir en aumento con el desarrollo de la agricultura capitalista. Los trabajadores temporales, empleados por los contratistas, se someten a unas condiciones de trabajo que se caracterizan, entre otras cosas, por recibir menores jornales y carecer del derecho a la seguridad social, a beneficios sociales y a la afiliación o creación de sindicatos. El sistema atomiza y debilita la mano de obra, facilita el control de los trabajadores, baja el costo de la paga y socava la fuerza política de los empleados. En suma, el sistema de contratistas se revela de forma muy eficaz para los

inversores capitalistas. Shapiro (1960) realiza una buena descripción de las condiciones laborales que soportaron los aborígenes en los ingenios azucareros. Nos relata la forma de pago: al final de la cosecha, mitad en efectivo y mitad en bienes de prenda⁴⁵; y describe la forma en que los indígenas se convirtieron en víctimas de libaneses, porteños y vendedores locales. También señala claramente cómo los ingenios azucareros se constituyeron en un gran fracaso a la hora de proporcionar condiciones de vida decente para los indígenas al no proveer agua potable para beber y por las condiciones para el aseo personal (generando la multiplicación de enfermedades intestinales y endémicas), con la presencia de una mortalidad muy alta (especialmente la infantil), con muchos accidentes industriales y con una escasa cantidad de médicos en relación con la población trabajadora. Su descripción es coincidente con la reportada por Taussig (1979: 64-65) para los ingenios azucareros del Valle del Cauca (Colombia) entre los años 1970 y 1974. El autor apunta a los magros ingresos de los trabajadores, a la desnutrición como el mayor problema, a las fuentes de agua potable altamente contaminadas con excrementos, abundante infección con anquilostomos (50%), ent. histolítica (25%), estróngilos (20%) y áscaris (70%), ausencia de alcantarillas adecuadas, gente descalza, etc.

A pesar de las duras condiciones de trabajo, de la propagación de enfermedades que causaban una elevada tasa de mortalidad, de las experiencias cercanas de muerte y terror y de las políticas de represión empleadas⁴⁶, la necesidad de subsistencia sumada a la fascinación por obtener objetos occidentales (armas de fuego, ropas, elementos de acero, utensilios, grandes provisiones de arroz, azúcar, harina, etc.) les hacía retornar todos los años a estos lugares. A estas pésimas condiciones de vida se sumaba que en los ingenios los grupos cazadores recolectores del Chaco (toba, wichí,

⁴⁵ Es importante la referencia que hace Renshaw (1988:346) sobre la concepción del dinero en las sociedades chaqueñas del Paraguay, que lo perciben como una forma inapropiada para compartir e intercambiar, puesto que uno de los principios básicos de cualquier sistema de reciprocidad es que uno nunca puede dar un objeto idéntico al que recibió. Asimismo, afirma que las provisiones que entregaba el empleador podían ser fácilmente integrados dentro del sistema de intercambio, sobre el que se basaba la economía de las sociedades chaqueñas. Estas provisiones, aunque limitadas y no tan abundantes como los productos de una buena caza o pesca, se integraban al sistema de intercambio sin mayores inconvenientes (1988: 347).

chorote, pilagá, tapiete y nivaklé) conformaban una categoría social única (la de “*Aborígenes o Indios*”) que se ubicaba en los estratos más bajos de la escala social seguidos por trabajadores permanentes (criollos y chiriguano) y cortadores de caña (criollos, bolivianos y collas) (Gordillo, 2002a:36, 2002b: 179). A los maticos se le pagaba menos de la mitad que el ingreso de los grupos de chiriguano y collas ya que eran vistos por los administradores como menos primitivos por el hecho de que practicaban la agricultura. A esto se puede agregar la alta ausencia laboral de los grupos maticos que en promedio trabajaban solamente 12 ½ días los hombres y 11 ½ días las mujeres al mes (Alvarsson, 1988: 203). En concordancia con este argumento las estancias del Chaco paraguayo, por ejemplo la administración de Casado, pagaban la mitad del salario aduciendo que los empleados indígenas trabajaban solo la mitad del día mientras que el resto se dedicaban a cazar. De hecho, los indígenas trabajaban las mismas horas que cualquier otro empleado pero necesitaban cazar para sobrevivir porque el salario que percibían era insuficiente para las cubrir todas sus necesidades. Las compañías permitían a los indígenas la permanencia en sus propiedades porque les brindaba la posibilidad de disponer de una reserva de mano de obra barata a la que recurrir cuando se necesario. Sin embargo esta situación cambió cuando se modificaron las leyes paraguayas que contemplaron la expropiación de las tierras a favor de quienes vivieron o trabajaron en ellas por 30 años o más (*prescripción treintenaria y leyes 904/81, 1372/88 y 43/89*). En este contexto legal, se produjo la expulsión de las familias indígenas motivados en el temor a las leyes de reforma agraria (Renshaw, 2002: 136).

La incorporación a los ingenios activó una transformación de cazadores recolectores a trabajadores migrantes estacionales que continuó hasta la década de 1960 con la llegada de la mecanización de la cosecha, que obligó a los grupos indígenas a permanecer en sus tierras acentuando la competición con los ganaderos por el uso de los montes.

⁴⁶ Según Gordillo (2002: 51) al menos entre los tobas, el imaginario y la memoria construida sobre demonios, gente que practica el canibalismo y seres demoníacos que matan a los trabajadores expresa y recuerda a la gente la terrorífica naturaleza del sistema de trabajo en las plantaciones de las cañas de azúcar.

La experiencia de trabajar como mano de obra estacional marcó de tal forma a las sociedades indígenas chaqueñas que su recuerdo aún perdura en la memoria de algunos informantes *wichí* como es el caso de Simón García (Comunidad Colonia Muñiz) que nos comentaba:

“... la gente que trabaja del ingenio azucarero, eso es lo que llevaron. Gente primera, dice que vienen con mula, con carro, andando con mula, a veces llevan cinco mulas, llevan mercaderías para el viaje, para el camino, llevan plata también. Entonces se vienen para aquí, seguro que ellos sabían lo que hay, hay wichí. Entonces apenas un muchacho conoce un poquito, apenas sabe contestar, entonces se hacen cabeceras. Empiezan a caminar, los wichí no llevan burro, caminan de pie (...) caminan como siempre”.

Antes de la mecanización, la escasez de mano de obra fue de tal magnitud que se generó una lucha despiadada entre los propios patrones por captar mano de obra, y luego, por retenerla en el ingenio, contando con el apoyo del aparato estatal (policía, leyes jurídicas, etc.). La necesidad y demanda de la mano de obra aborigen por parte de los ingenios azucareros de Salta y Jujuy fue tan grande que uno de los objetivos económicos de la construcción del ferrocarril Gral. Belgrano se asoció a su transporte. Así, la línea del ferrocarril posibilitaría un traslado masivo, rápido y eficaz de los aborígenes hacia los establecimientos azucareros. En relación a la construcción del ferrocarril Grubb (1919:170) afirma que el Gobierno de Argentina estaba construyendo las vías del ferrocarril desde Formosa a Embarcación y que se esperaba que una vez culminada la tarea el sudeste del Chaco tuviese una mayor apertura. La expectativa era que la línea continuara desde Embarcación hacia Santa Cruz (Bolivia) para hacer más accesible toda la región chaqueña. Paralelamente comenta que algunos colonos intimidaban a los indígenas y les decían que empezaban a construir el ferrocarril con el objeto de facilitar el traslado de las tropas.

La construcción de esta línea férrea demandó el empleo de millares de indígenas, muchos de los cuales una vez finalizada la obra en el año 1930

decidieron retornar hacia los montes de donde provenían, aunque muchos otros optaron por permanecer en las cercanías de algún poblado a la espera de nuevos trabajos. También se generaron migraciones hacia los centros cercanos a las vías del ferrocarril acelerando aún más el proceso de sedentarización.

La campaña militar de 1911

El inicio de la construcción de las ramales ferroviarios coincide con la campaña militar de 1911 que terminó de cumplir los objetivos planteados en la campaña de 1884 y permitió afianzarse en todo el centro y el oeste chaqueño consolidando la ocupación efectiva de las tierras indígenas situadas al sur del Pilcomayo, a la vez que se fundaron numerosos poblados. Estos objetivos fueron planteados explícitamente por el teniente coronel que comandó la campaña, Enrique Rostagno, en 1911:

“Dos objetivos principales guían este comando [...]. El primero es ocupar nuestra frontera con el Paraguay y Bolivia, para que las colonias establecidas y a establecerse en la margen derecha del Pilcomayo puedan prosperar tranquilas, seguras de que la vigilancia y protección de las fuerzas del ejército nacional se producirá en todo momento con eficacia, para impedir cualquier asalto de las tribus alzadas y guerreras y de las agrupaciones de bandoleros que viven y merodean en las zonas limítrofes a ese río, tanto en nuestro país como en los vecinos. El segundo, entregar a las energías progresistas de nuestra población agrícola y ganadera, como al indio que desee someterse y trabajar bajo la dirección del colono o del ministerio de Agricultura, esa inmensa región de selvas [...]. La penetración pacífica, conquistadora de nuevas regiones de colonización, no debe degenerar en el exterminio por hambre del indígena que huya hacia el Paraguay o Bolivia al ver el avance del ejército al que tanto temor tienen [...] anunciando a los indios por medio de los caciques [...] que el gobierno nacional quiere ayudarlos, darles tierra para que la cultiven, que no se hostilizará a ninguno que quiera

trabajar, que no deben en consecuencia huir de las tropas, sino que, por el contrario, deben aproximarse a ellas.
(Rostagno, 1969).

A pesar de las esperanzas de Rostagno, el acercamiento indígena hacia las tropas no ocurrió de forma masiva. Por el contrario, muchos grupos *wichí* se trasladaron desde el río Bermejo hasta el Pilcomayo con el objeto de huir de las tropas argentinas y otros llegaron a cruzar al territorio boliviano en busca de una zona de refugio y protección (Gordillo y Leguizamón, 2002). No fueron sólo los indígenas quienes buscaron refugio y protección en la zona. El análisis también debe incluir, entre otros, a criminales, refugiados de la justicia argentina, paraguaya o boliviana, y a gente que pretendía escapar de sus obligaciones estatales. Del lado paraguayo el gobierno no tomó las debidas precauciones para evitar el ingreso de esta gente y es probable que se fisionaran con la población indígena local (Grubb, 1919:170). Solo unos pocos indios establecieron relaciones con los blancos y buscaron alianzas con los militares para luchar por el control territorial contra sus enemigos de siempre. Los *nivaklé* fueron expulsados de sus territorios al sur del río Pilcomayo por los *pilagá*, quienes estaban aliados con las tropas armadas en el año 1919 (Braunstein y Miller, 1999).

La campaña militar de 1911 creó las condiciones en la zona oeste y centro del Chaco para el ingreso de nuevos colonos (madereros, granjeros y ganaderos) quienes con su presencia limitaron a los indígenas aún más el acceso a sus tierras y destruyeron el modo de producción que les caracterizaba.

Las reducciones y misiones: “disciplinamiento” y “conservación” de la mano de obra estacional

En este período comienza a emerger distintas misiones y reducciones ya que se hacía necesario “*disciplinar y entrenar*” a los indígenas. Financiadas por el Estado argentino se crearon dos reducciones, una ubicada en la provincia

del Chaco fue la reducción *Napalpi*⁴⁷ (1911) con la finalidad de suministrar mano de obra barata a los obreros, aludoneros y azucareros. La otra fue la reducción *Fray Bartolomé de las Casas* (1914) situada en la actual provincia de Formosa. La *South American Mission Society* de la Iglesia Anglicana fundó cerca de Embarcación (más precisamente en un punto llamado “Algarrobal” en la provincia de Salta) la *Misión Chaqueña Algarrobal* (1914) y posteriormente *Misión San Andrés* (1927). Algunos tobas y mocovíes se congregaron en las misiones franciscanas de *Laishí* y *Tacaaglé*.

En estos asentamientos los indígenas desarrollaron tareas que les permitían subsistir durante los meses del año en que no eran empleados en la cosecha de la caña de azúcar y en los establecimientos madereros. Con las reducciones y las misiones se solucionaba el problema que planteaba el trabajo asalariado temporal ya que de esta forma se posibilitaba no sólo mantener disponible la mano de obra para cuando sea necesaria, sino que se completaba un proceso de “socialización” que implicaba el abandono de la “barbarie” y el acercamiento al “progreso”. Las reducciones se asociaron a proyectos de disciplinamiento con intenciones de garantizar la reproducción material de la fuerza de trabajo, en tanto el regreso al monte implicaba el retorno a la “barbarie”. El ámbito del monte se asimilaba a los conceptos de “barbarie y salvajismo” porque representaba el estilo de vida nómada característico de las bandas chaqueñas así como las prácticas de shamanismo y brujería. Es probable que en la actualidad las funciones que cumplían las reducciones hayan sido reemplazados en cierta medida por el regreso al monte en el sentido de que este ambiente les permite a los indígenas continuar con sus propias prácticas de subsistencia y a los empresas capitalistas “conservar” la fuerza laboral hasta que sea requerida nuevamente. Siguiendo a Wright (2003) advertimos que la estrategia económica permanecía estrechamente asociada a la moralidad conformando moralidad y trabajo un mismo campo semántico sin posibilidad de

⁴⁷ Creada por el decreto 112.790 del presidente Roque Sáenz Peña en sus inicios la reducción contaba con aproximadamente 700 indígenas (344 tobas, 312 mocoví, 38 vilelas y el resto criollos). Al comienzo se ordenó a los indígenas que se dedicaran a la actividad forestal pero con la llegada del algodón se incentivo su cultivo y recolección debido a la amplia demanda por parte de los mercados textiles nacionales e internacionales (Ubertalli, 1987: 61 y 62).

separación. El estar dentro o fuera de la reducción o la misión determinaba una frontera simbólica muy relevante. Por el contrario, en la actualidad, la actual práctica de la caza, la pesca y la recolección, lejos de ser una “*supervivencia*”, ha sido actualizada y reformulada significativamente por la relación de subordinación entablada con el capital (Gordillo, 1995). De esta forma el imaginario anterior que contraponía el monte y el modo de producción cazador-recolector al progreso de la civilización y del capitalismo, fue modificado por los intereses capitalistas y en la actualidad se entiende el regreso al monte como una forma complementaria subalterna al capitalismo que resuelve el antiguo problema de qué hacer con la mano de obra estacional cuando ésta no es necesaria.

Asimismo, para el Estado argentino el establecimiento de las misiones implicó un proyecto de educación y civilización del “*indio salvaje*”. Las misiones en el Chaco fueron fundamentales para el estado a la hora de llevar a cabo una política hacia el aborigen. Un memorial presentado por el Prefecto de Misiones Fr. Joaquín Remedi en 1870 al entonces Presidente de la República Argentina D. Domingo F. Sarmiento, deja constancia en forma explícita de los fines que perseguían:

“Hace más de doce años que los misioneros del colegio de salta comenzaron á recorrer los campos y penetrar los bosques del Chaco. El espíritu que los animaba y conducía al centro del barbarismo era el del Misionero católico; el fin que se proponían era, de reunir en pueblos á las pequeñas tribus de indígenas que se hallan esparcidos por aquel vasto territorio, excitar su indolencia, aficionarlos al trabajo, iniciarlos en la industria y artes mecánicas, suavizar su rudeza, disipar su ignorancia, y enseñarles la doctrina y moral evangélica, en pocas palabras, ciudadanos útiles y buenos cristianos”.

“La conservación y aumento de las Misiones en el Chaco [...] es una obra de utilidad manifiesta para el país, por cuanto se ahorran gastos á la Nación, perjuicios á los

cristianos limítrofes, y se conservan y utilizan esos brazos á la industria y al trabajo: en pocas palabras es una obra que bajo todo respecto merece fijar la atención y excitar el empeño del ilustrado y humanitario Gobierno de la nación”.

Remedi, 1870. (Reproducido en Gobelli, 1916)

Este hecho contrasta notablemente con lo ocurrido durante la “*Campaña del Desierto*” en la Pampa y Patagonia en donde se aplicó la política de dispersión (traslado masivo de parcialidades indígenas hacia tierras lejanas). Frente al fracaso y las críticas masivas a este tipo de políticas, el Estado debió adoptar en el Chaco políticas misionales de educación (Rodríguez Mir, 2003). Una de los objetivos de las reducciones y misiones fue llevar a cabo la transformación de poblaciones nómadas o semisedentarias a campesinos agricultores sedentarios, es decir convertir a los individuos en seres “*civilizados*” y útiles para la sociedad. Las reducciones contaron además con la ventaja de no tener que imponer la disciplina militar. El aspecto religioso subordinado a intereses políticos y territoriales también ocurrió con el Estado paraguayo donde se puso en evidencia en el contexto jurídico y político de instalación de las primeras misiones en el Paraguay (Siffredi, 2001).

Un hecho que probablemente repercutió en la buena aceptación de las misiones por parte de los indígenas debió ser que hacia 1930 se estableció un acuerdo de cooperación entre los Argentina, Paraguay y Bolivia con el fin de evitar el cruce de fronteras. Así, la estrategia de cruzar la frontera para escapar de las tropas militares perdió eficacia rápidamente y en el contexto de una violencia inusitada por los Estados hacia las poblaciones indígenas los grupos misioneros de la región fueron gratamente recibidos por los indígenas que los percibieron como una verdadera “*salvación*” (Gordillo y Leguizamón, 2002). En definitiva, la política de establecer reducciones permitió consolidar y controlar de forma más eficaz extensas regiones del territorio, conservar en grandes proporciones la fuerza laboral indígena

cuando no era empleada en los sectores productivos⁴⁸ y contribuir a una integración parcial de las poblaciones aborígenes en la economía de mercado.

Instalación del sistema productivo algodonero

A mediados de la década de 1920 se generó un cambio en las condiciones del mercado mundial y el capitalismo en la Argentina se centró en la expansión del cultivo de algodón, principalmente en la zona centro oeste del Chaco. El capital europeo se encontró con un gran problema: el algodón estaba manejado y concentrado por Estados Unidos. El capital europeo tenía la necesidad de quebrar este monopolio internacional. La aparición en Estados Unidos de una plaga (“*boll weevil*”) produjo la caída de la producción y permitió la participación en el mercado mundial de Brasil, Perú y Argentina (Iñigo Carrera, 1983; Iñigo Carrera y Podestá, 1991). En este contexto, Le Breton (entonces Ministro de Agricultura) decidió implementar una campaña fomentando el cultivo de algodón. Esta campaña incluía medidas de divulgación con cartillas explicativas a la vez que se instalaron desmontadoras en los vagones del ferrocarril que recorrían los pueblos y se contrataron técnicos de Estados Unidos para el estudio de la producción y comercialización del algodón. El crecimiento de la superficie cultivada con algodón se multiplicó 25 veces entre 1922 y 1937 y exigió una cantidad cada vez mayor de mano de obra. En la reducción Napalpí hacia 1922 ya se entregaban a los indígenas instrumentos de labranzas y semillas pagándoles por cantidad de algodón cosechado.

Una característica de la producción de algodón es el requerimiento de asalariados para tareas que demandan mucho trabajo en corto tiempo. Un problema a resolver fue el éxodo de los indígenas chaqueños hacia las plantaciones de azúcar de Salta y Jujuy. En 1923, la variedad de algodón sembrado tuvo una cosecha temprana que coincidió con la zafra azucarera de los ingenios azucareros de Salta y Tucumán (Ubertalli, 1987: 63). Se presentó un conflicto entre los azucareros y los algodoneros por la necesidad

⁴⁸ En Bolivia, al igual que en Argentina, las misiones desempeñaron un papel fundamental que consistía no solo en mantener la fuerza laboral, sino que se centraron también intentar retener a los indígenas dentro del territorio nacional concentrando sus esfuerzos en tratar de evitar la masiva emigración chiriguana a la Argentina (Langer y Jackson, 1988)

de contar con mano de obra indígena para asegurar sus cosechas. El gobernador del Chaco, D. Centeno, adoptó medidas tendientes a asegurar la disponibilidad de cosecheros. Estas medidas incluyeron, entre otras, la expresa prohibición de la contratación de indígenas para trabajar fuera del territorio nacional de la provincia del Chaco. Esta disposición violaba claramente la Constitución Nacional. También impuso tarifas reducidas en los ferrocarriles con destino a las zonas algodoneras (Iñigo Carrera, 1982; Iñigo Carrera y Podestá, 1991). De esta forma, el Gobernador del Chaco cedió ante la presión de los productores de algodón de su provincia y prohibió terminantemente la migración de indígenas hacia los ingenios azucareros de Salta y Jujuy justificando sus medidas en que los indígenas se necesitaban en la provincia del Chaco debido a la escasez de mano de obra que amenazaba con hacer fracasar toda la cosecha de algodón (Bartolomé, 1972: 111). En suma, la fuerza de labor indígena en el Chaco no era suficiente para la cosecha del algodón y fue necesaria la implementación por parte del gobierno provincial del Chaco de una política de coerción económica que condujo a ganaderos, campesinos y peones del Chaco a cambiar su medio de vida hacia formas asalariadas. Las medidas adoptadas impidieron la mejoras salariales y de las condiciones laborales en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy que se sumaron al desconocimiento de los indígenas de los mecanismos económicos así como de las leyes laborales existentes. Otra medida que les afectó directamente fue la supresión de un “*cazadero*” al norte de Presidencia Roque Sáenz Peña (forzando a los que vivían de la caza a vender su fuerza de trabajo). En 1924 se produjo una disminución del 15% sobre el precio de la cosecha algodonera entregada por los indígenas a la administración de las reducciones justificada por el coste de los instrumentos de labranzas, el funcionamiento de escuelas y el mantenimiento de carreteras. Este descenso del precio se sumaba al 10% que los indígenas debían abonar de lo entregado en concepto de flete de la granja a la estación generó una dramática baja en los ingresos de los aborígenes (Ubertalli, 1987; 64). Así, la explotación por parte de los algodoneros, los altos impuestos, la restricción en los trabajadores migrantes, el cierre del “*cazadero*” y los abusos por parte de la policía generaron un clima de inquietud social (Gordillo, 2003).

Los movimientos milenaristas y mesiánicos

Las condiciones propiciaron un clima de malestar social entre los indígenas. La reglamentación obligaba a vender la cosecha a la Administración a precios inferiores al 30% de los estipulados en el mercado que se sumaba al cobro de fletes e impuestos inexistentes. De acuerdo con Bartolomé (1972: 112) un factor decisivo que precipitó una oposición formal contra la Administración fue el intento de crear un impuesto de un 15 % sobre el valor de la cosecha en concepto de servicios que no se brindaban. Estos hechos desencadenaron un movimiento de protesta social que se formalizó a través de los dirigentes indígenas de la *Colonia Aborígen Napalpí* que decretaron una huelga general en la que los trabajadores asalariados rechazaron el trabajo mientras que los campesinos se negaron a trabajar en el cultivo y la cosecha del algodón. La huelga general dio origen a un movimiento de tipo milenarista bajo el liderazgo del jefe toba José Machado (*Machá*), el mocoví Pedro Maidana (*Yachazanaxuaik*) y el toba Dionisio Gómez (*Llishaxaic*) que se hacía llamar “*Dios*”. Los dirigentes abandonaron todas las tareas y se concentraron en el sitio llamado *Pampa Aguará* a unos kilómetros al norte de *Napalpí* (Bartolomé, 1972). Los poderosos shamanes comenzaron a escuchar voces de shamanes muertos que les hablaban de la bravura y el coraje toba y mocoví para resistir a los ganaderos blancos. Los shamanes José Machado y Dionisio Gómez afirmaban estar en contacto con los antepasados y con Dios. Gómez sostenía que en sus sueños se le había aparecido el alma de Sorai (un prestigioso shamán muerto por la policía) que le decía que los aborígenes asesinados por los blancos resucitarían y que los blancos derrotados abandonarían las tierras para escapar de los espíritus de los muertos. Los shamanes anunciaban (de la misma forma que se había hecho 20 años atrás en San Javier) que las balas de los blancos se convertirían en agua, lodo o se volverían en contra de quienes las disparaban. Se proclamaba la inminente destrucción del hombre blanco que sería precedido por una era plena de felicidad. Este movimiento creció rápidamente y atrajo a gente de diferentes partes del Chaco. Se dijo que los ganados y otros bienes de los blancos podían ser legítimamente apropiados en compensación por las penurias sufridas. La alarma social creció y se comenzó a publicar en los periódicos

locales supuestos asesinatos de colonos en manos de bandas indígenas. Muchos pobladores reclamaron una inmediata intervención por parte del gobierno (Bartolomé, 1972). Finalmente los conflictos se agravaron y el 19 de julio de 1924 se desencadenó una brutal represión de la policía que contó con la colaboración de algunos civiles en la localidad de *Pampa Aguará* donde los indígenas (principalmente tobas y mocovíes) permanecían concentrados y desarmados. Las fuerzas policiales conformadas por 150, a los que se unían los colonos, masacraron a 200 indígenas incluidos los principales líderes (Maidana y Gómez, Machado logró escapar). Según Ubertelli (1987: 76), el cuerpo de Maidana fue ultrajado y mutilado, sus testículos y orejas cortadas y luego exhibidas como trofeos policiales en la localidad de *Quitilipi*. Masacrados los indígenas sin mayores esfuerzos (debido no sólo a la gran disparidad de armamento sino también a la firme creencia que circulaba entre los indígenas que sostenía que los shamanes tenían el poder de desviar las balas y que no les dañarían) la policía quemó el campamento indígena, enterraron los cadáveres en fosas comunes y se hicieron de las ovejas, vacas, burros y aves de corral. La creencia de que las balas se convertirían en agua o lodo explica por qué antes de la primer descarga de balas y después de la tercera ninguno de los presentes intentó escapar, defenderse o atacar a los represores. Por el contrario, los indígenas salieron a ver quienes eran los soldados (Iñigo Carrera y Westwell, 1983; Iñigo Carrera y Podestá, 1991; Ubertelli, 1987). Así es, el hecho de que ninguno de los atacantes recibiera ninguna herida hace pensar que no existió ninguna resistencia indígena (Bartolomé, 1972). Esta actitud contrasta con los comportamientos de las generaciones previas que decidieron atacar sin contemplaciones a los colonos y policías fuertemente armados. Nos referimos al alzamiento mocoví del 21 de abril de 1905 donde más de novecientos mocovíes invocando al "*Tata Dios Golondrina*" se lanzaron al ataque del pueblo San Javier, ubicado en el nordeste de la provincia de Santa Fe. Esta región permanecía colonizada completamente por europeos y criollos dedicados a la agricultura y a los obrajes madereros. El combate duró pocas horas ya que los colonos y policías estaban armados con fusiles remington y winchester que les permitió aniquilar totalmente la sublevación. Entre los mocovíes se destacó un cacique, Salvador Gómez, quien exigía a los blancos

la devolución de las tierras y para tal fin propuso reunir a toda su gente. Se enviaron emisarios a distintas reducciones y por dos años emigraron y se juntaron en San Javier (Ubertelli, 1987: 55). En las reuniones se comenzó a hablar de los “*Tata Dioses*” que profetizaban el fin del mundo y la destrucción de los blancos. En este contexto, se ordenó que los pueblos y las granjas de los blancos debían ser atacados con lanzas, flechas y cuchillos porque las armas de fuego se volverían inservibles. La sociedad nacional estaba en pie de alerta por las noticias que llegaban a la ciudad de Santa Fe en referencia a las reuniones de los mocovíes y sus intenciones de ataque. Así fue que el Gobernador de Santa Fe despachó una nutrido ejército hacia Misión San Javier con la orden de aniquilar el movimiento (Ubertelli, 1987: 56). El combate fue una verdadera masacre y los mocovíes que pudieron escapar se dirigieron hacia el monte. La singular expectativa de que los fieles no serían dañados por las armas y que éstas se tornarían inservibles simboliza la forma en que el poder del shamanismo⁴⁹ sería capaz de neutralizar la derrota de los indígenas, es decir, contrarrestar la abrumadora maquinaria militar del Estado argentino.

Además del movimiento milenarista de *Napalpí* en 1924 existieron otros movimientos con componentes mesiánicos en el norte de Santa Fe (1905), en el río Pilcomayo medio (1915-1917), en Pampa del Indio (1933), en El Zapallar (1933), y finalmente en Lomitas (1947) (Gordillo, 2003). El movimiento milenarista en Zapallar y Pampa del Indio en 1933 tuvo su origen en una fuerte sequía que causó la disminución de la caza y la recolección en los montes e interrumpió muchas actividades agrícolas. Este

⁴⁹ Entiendo al shamanismo como una institución social cuyo actor principal, el shamán, tiene la función de reestablecer los equilibrios ecológicos, climáticos y sociales. Las investigaciones del shamanismo se encararon desde diferentes aproximaciones. Desde la psicología se enfatizó en los fenómenos de éxtasis, trance y alucinaciones. Las corrientes culturalistas se centraron en los conceptos de normalidad, marginalidad y personalidad. Los enfoques sociológicos privilegian las funciones terapéuticas, sociales, políticas y de adaptación social mientras que las sociología francesa y el estructuralismo se fijan en las representaciones, el sistema simbólico, las visiones del mundo, etc. (Perrin, 1995: 11-12). Al concebir al shamanismo como una institución social insistiré en su carácter integrador y no dogmático que le permite responder con eficacia a los cambios sociales externos que generan una profunda crisis, a nivel local y regional, en las sociedades indígenas. Resalto la importancia del shamanismo en cuanto sistema social y su función y articulación en el seno de la sociedad. Por tanto, el enfoque antropológico del shamanismo al que me adhiero se aparta intencionalmente de las aproximaciones psicológicas que ven en el shamán una patología mental. Veo en el shamanismo no sólo un conjunto de prácticas simbólicas y de creencias sino una práctica social vigente. En consonancia con Chaumeil (1998: 51) sostengo que el shamanismo funciona también en el plano sociológico como una verdadera institución y se debe, por lo tanto, estudiar en su doble dimensión: religiosa y social.

hecho se agravó por la finalización de la cosecha de algodón en el mes de septiembre. Muchas bandas sin trabajo y sin posibilidad de subsistencia comenzaron a recorrer el territorio en busca de algún tipo de aprovisionamiento. El 8 de septiembre de 1933 un grupo se instaló en las inmediaciones de El Zapallar pero fue atacado por vecinos del pueblo y por tropas enviadas desde la ciudad de Resistencia provocando nuevamente otra matanza indígena. El jefe mocoví arrestado (Miguel Durán) había sido un activo participante en el movimiento de *Napalpí* (Bartolomé, 1972; Ubertelli, 1987). Muchos indígenas que partían desde Quitilipi, La Matanza (nuevo nombre de El Aguará) y Pampa del Indio comenzaron a emigrar hacia El Zapallar atraídos por el shamán toba Evaristo Asensio (en toba *Natochí*) que convertido en profeta organizó un nuevo movimiento milenarista. *Natochí*, conocido como “*el viejo de los bastones*” porque los elegidos debían comprarle un bastón de poder, anunciaba el fin del mundo y la exterminación de los blancos. Se proclamaba una vida indígena llena de abundancia y para ello debían danzar y cortar las relaciones con la sociedad nacional. Se dijo que el ganado de los colonos y ganaderos podía ser incautado para la alimentación de los fieles. En este contexto, los pobladores asustados reclamaron la intervención policial que disuadió las concentraciones y apresaron a la mayoría de los dirigentes (Bartolomé, 1972; Iñigo Carrera y Podestá, 1991) aunque *Natochí* pudo escapar. Su huída se interpretó como la ayuda de un espíritu que le advirtió de la presencia de los atacantes (Ubertelli, 1987: 85).

Luego de los sucesos ocurridos en el Zapallar se originó en Pampa del Indio otro movimiento que se relacionó con el anterior ya que sus adeptos tenían los bastones de poder del famoso *Natochí*. En Pampa del Indio, el movimiento liderado por *Tapenaik* postulaba que varios aviones procedentes de Buenos Aires llegarían con bienes para ser entregados a los indígenas en compensación por las penurias sufridas. El líder dirigió a sus fieles a una colina para preparar la pista de aterrizaje al tiempo que les indicaba que debían desprenderse de las ropas usadas y evitar el consumo de productos que crecieran bajo la tierra. Por la noche, desnudos y hambrientos danzaban y cantaban hasta entrar en trance. Se referían a una época de bonanza y

felicidad. Finalmente, las actividades fueron interrumpidas por las fuerzas policiales y los líderes apresados (Bartolomé, 1972). *Tapenaik* y sus seguidores fueron apartados hacia el río Teuco y los devotos de *Natochi* recluidos en el Zapallar.

En 1947 emergió otro movimiento milenarista en Las Lomitas (provincia de Formosa). Un profeta pilagá llamado Luciano comenzó a oír gente, a proclamar que los bienes materiales descenderían del cielo y que Dios destruiría rápidamente el mundo. Las noticias sobre los poderes de Luciano atrajeron a pilagás y tobas del este de Formosa. A diferencia del movimiento de *Napalpi*, Luciano combinaba elementos shamánicos y bíblicos, evidenciando la influencia de los misioneros protestantes, a la vez que reformulaba el shamanismo preexistente. La influencia evangelista ya se registraba en el movimiento de Pampa del Indio (1933) donde en visiones y sueños algunos participantes anunciaban el comienzo de un nuevo poder (el Evangelio) y la aparición de la Virgen María que mostraba un nuevo camino de salvación (Bartolomé, 1972: 116). Al igual que otros muchos movimientos milenaristas, la gente creyó que el poder de Luciano les protegería de las armas de fuego. Finalmente la situación derivó en tensiones entre tobas, pilagá, criollos y gendarmes que terminaron en un enfrentamiento en el que la Gendarmería Nacional dio muerte a varios pilagá (Gordillo, 2003).

En suma, estas corrientes religiosas surgieron como respuesta a un estado de opresión y crisis (comprendida como un desajuste entre las expectativas y los medios para satisfacerlas) y se constituyeron en movimientos sociales revolucionarios en la medida en que intentaron transformar el orden establecido a través de acciones concertadas masivas y esperaron una salvación colectiva para el grupo en un futuro inmediato que implicó la transformación total del sistema que sería alcanzado en el ámbito humano. Las reivindicaciones pusieron en tela de juicio la cultura dominante e intentaron redefinir su propia identidad étnica a través de un lenguaje religioso (Spadafora, 1994). Los movimientos socioreligiosos aborígenes se asociaron a procesos de configuración y reconfiguración de la identidad social y se fundaron en la aparición y/o revelación divinas de un “*escogido*”

que recibió y transmitió mensajes de salvación terrenal. Estos procesos se pueden entender como intentos de resignificación frente a procesos críticos de ruptura de un orden significativo preexistente donde se procura transformar la traumática realidad por la que pasan a un mundo mejor. El contexto de aparición de estos movimientos se originó en situación de precariedad absoluta que se caracterizó por una concentración elevada de indígenas que conformaba una minoría étnica que subsistía de actividades dependientes de la sociedad nacional. Estos movimientos de resistencia cultural indígena generalmente compartieron en mayor o menor grado una historia, cultura e identidad propia (Barabas, 1994) y posibilitan el conocimiento y la comprensión de aspiraciones a la vez que nos brindan información sobre las condiciones socioeconómicas en la que se encontraban inmersos. Coincido con Chaumeil (1998: 333) en que es necesario el estudio del shamanismo para comprender la génesis de muchos movimientos de resistencia o de recuperación cultural en Sudamérica ya que por su carácter integrador, no dogmático, sumado a su gran dinamismo conforma una formidable institución social para establecer el equilibrio en sociedades sometidas a fuertes presiones sociales.

La política de colonización chaqueña

Desde los comienzos del siglo XX la llegada y asentamiento de nuevos colonos se asoció a una política de expansión de la producción agropecuaria mediante la entrega en propiedad de tierras (parcelas) para el desarrollo productivo con la finalidad de incorporarlas al capitalismo que estaba en expansión. Así, desde 1910 se inició la afluencia de agricultores, aunque el gran auge se produjo en la década de 1920 con el éxito del cultivo algodonero y continuó en menor medida los años posteriores a 1930.

En la década de 1920 la expansión de la producción algodonera necesitó mano de obra disponible para la cosecha. Además de las medidas de coerción económica adoptadas por el gobierno provincial del Chaco se produjeron migraciones internas provenientes de las provincias de Corrientes y Santiago del Estero. En Corrientes la principal actividad económica consistía en la cría ganadera extensiva en grandes estancias cuyos recursos eran escasos

para una población en crecimiento. Estas migraciones originariamente estacionales, se fueron consolidando y llegaron a completar un ciclo anual de ocupaciones arraigándose de forma definitiva. En Santiago del Estero, el agotamiento de los pastos favoreció el desplazamiento de los pequeños criadores de ganado hacia el Chaco (Iñigo Carrera, 1983). Desde el oeste el ganado vacuno se introdujo en el Chaco a través de criadores de las provincias de Salta y Santiago del Estero, desde el este entraron a través de los habitantes de la provincia de Corrientes y finalmente llegaron por la instalación de la empresa *La Forestal* que necesitaba el ganado para mantener a sus numerosos empleados.

Sin embargo, las tierras del Chaco fueron pobladas en gran proporción por inmigrantes europeos. La primer oleada se extendió hasta 1910 y estuvo conformada principalmente por contingentes de italianos y españoles. Estos colonos, en principio, ocuparon colonias fundadas en las inmediaciones del Paraná y, más tarde, se desplazaron hacia el centro oeste de la región. La colonización en el centro oeste se basó en el asentamiento de colonos sobre tierras públicas. La segunda oleada provino principalmente de la Europa oriental como consecuencia de la guerra (1914 a 1918) y la crisis de postguerra. Algunos llegaron directamente de sus países con algo de dinero para instalarse y otros provinieron de otras zonas de Argentina. Una vez asentados, intentaron juntarse con sus conocidos y fundaron colonias pobladas por gente de la misma nacionalidad. En los primeros tiempos la ocupación de tierras fue “*libre*” pero, en la segunda oleada, las tierras normalmente permanecían ocupadas por pequeños ganaderos por lo que los nuevos colonos debieron pagar en muchos casos por su tierra, primero al ocupante anterior y, luego, al fisco cuando procedió a la medida y otorgamiento de chacras (Iñigo Carrera, 1982).

Consideraciones finales

Como hemos visto a lo largo del capítulo, hacia fines del siglo XIX y principios del XX la inmigración progresiva de los colonos, el gradual establecimiento de las estancias, obrajes, ingenios azucareros, las diversas campañas militares, la construcción de fortines, la ejecución de un plan

económico coercitivo por parte del Estado y los intereses del capital agrario en la región terminaron por afectar a las poblaciones aborígenes chaqueñas que se debieron incorporar a las diferentes labores de mercado. Indudablemente todo este proceso desembocó en la desestructuración del sistema basado en la caza, recolección y pesca de las bandas originarias, en la incorporación al sistema capitalista como mano de obra estacional y contribuyó al proceso de sedentarización.

La presencia militar y misionera dio lugar a la penetración del mercado capitalista destinado a la explotación de la extensa llanura. Se comenzó con la explotación maderera en general que luego se centró en el quebracho colorado (*Schinopsis quebracho colorado*) para extraer tanino, se continuó con los ingenios azucareros de Salta y Jujuy y, finalmente, con la producción de algodón en la provincia del Chaco. Los aborígenes se vieron obligados a integrarse a las formas capitalistas, fundamentalmente como mano de obra de bajo coste estacional en distintos sectores productivos de la sociedad nacional: factorías de azúcar, poroto, algodón, industrias madereras, actividades agrícolas, etc., debido a la presión ejercida constantemente por militares, misioneros, colonizadores, ganaderos, agricultores, y por el mismo Estado que le quitaban sus tierras para mantener su antiguo modo de subsistencia basada en la caza, pesca y recolección. Este incremento sostenido de presión externa llevó a los indígenas a tener que sedentarizarse cada vez con mayor frecuencia (Rodríguez Mir, 2003). Un modo de producción basado en la recolección, caza y pesca que no se interesa por el incremento de excedentes ni por la propiedad privada, ni en los incentivos para generar una mayor producción y donde la acumulación de capital es virtualmente impensable se contrapone a un sistema capitalista en constante expansión. Así, desde la sociedad nacional se percibió a los modos de producción de estas bandas chaqueñas como un verdadero obstáculo hacia el camino del progreso y, por tanto, la expansión del sistema capitalista implicó la destrucción de las antiguas formas de vida existentes en el Chaco.

Siguiendo a Renshaw (1988) consideramos que si bien la situación económica general de los indios del Chaco fue determinada por factores

externos de presión, éstos por sí solos no pueden dar cuenta de una completa explicación. Considero que un análisis completo de la situación debería contemplar los sistemas propios de los valores indígenas para entender mejor las formas particulares de integración económica que se sucedieron en la región, ya que *el hecho de integrarse a la economía de mercado no implica la aceptación de los valores propios de esa economía*. Efectivamente, una comunidad puede verse afectada y controlada por el sistema capitalista pero esto no implica que dicha comunidad se constituya en una réplica en pequeño del contexto capitalista que le circunscribe. En este sentido, el sistema de valor moral aborígen basado en la autonomía personal, la igualdad y la reciprocidad contrasta radicalmente con la sociedad nacional que mediante la violencia se apropió de las tierras y con el sistema capitalista donde los grandes capitales compiten por quedarse con la mayor cantidad de tierra posible. Por un lado, se encuentra un sistema basado en los principios de reciprocidad, igualdad e intercambio generalizado; del otro, un sistema construido sobre la explotación, la esterilidad de las relaciones humanas, la violencia, la muerte y la producción ilimitada de riquezas.

Si se atiende a los bienes materiales de los grupos indígenas chaqueños se observa su extendida uniformidad. Se trata de casas similares, construidas con el mismo material, escasos muebles (apenas unas sillas y una o dos camas), tal vez alguna bicicleta, algunas herramientas (hachas, machetes, martillos), radios y utensilios de cocina. Esta uniformidad no puede ser explicada únicamente por la acción de los factores externos. Debemos centrar nuestra atención en que una característica de las bandas nómadas es tener escasos bienes materiales los cuales son generalmente pequeños y livianos para facilitar el traslado. La acumulación de posesiones en las sociedades indígenas del Chaco fue siempre limitada porque se dio prioridad a la necesidad de movilidad que es indispensable para la subsistencia de la banda. Asimismo, la acumulación de bienes materiales fue vista como una amenaza para el orden social y para el acceso a los recursos que estuvo siempre disponible para el conjunto de la sociedad. El rechazo al excedente y acumulación de bienes origina un balance equilibrado entre demografía y recursos naturales. En el caso de las sociedades *wichí* un exceso en la caza o

en la pesca seguramente provocará que el “*Dueño de la especie*” castigue severamente a la persona responsable de dicha acción. En definitiva, la posesión y acumulación de bienes personales y excedentes se conciben como una verdadera amenaza al orden social instituido, que a su vez se relaciona con la necesidad de movilidad que tienen estas sociedades nómades, lo que determina que la explotación de los recursos se realice sobre los que están inmediatamente disponibles mediante cuidadosos sistemas de reciprocidad, intercambio y redistribución de bienes y alimentos.

Las redes de reciprocidad se ponen en funcionamiento, una vez inmersas en el contexto del sistema capitalista, al existir niveles bajo de empleo, o bien cuando el salario es bajo o existe incertidumbre del pago salarial. Estas condiciones refuerzan los lazos entre parientes y vecinos. Renshaw (1988, 2002) establece en las sociedades chaqueñas tres dominios básicos:

- 1) La propiedad personal que es creada y/o usada por el individuo, es inalienable y se percibe como parte de la persona (hachas, cuchillos, machetes, armas de fuego, ropa, utensilios de cocina, ornamentos, documento de identidad, etc.)⁵⁰
- 2) Los bienes de consumo de la caza, pesca, recolección, agricultura, etc., que en la práctica se distribuyen entre todos los miembros del grupo residencial.
- 3) El dinero (incluyendo notas de crédito).

Respecto al dinero generalmente se considera propiedad de la persona que lo gana aunque no se enmarca en la esfera de la propiedad personal (Renshaw, 2002: 173) ya que muchos de los bienes adquiridos por medio del dinero o a través de notas de crédito (por ejemplo alimentos) son distribuidos entre los miembros del grupo familiar de acuerdo a sus propias reglas de reciprocidad (Alvarsson, 1988: 223).

Las propiedades entre los *matacos noctenes* fue clasificada por Alvarsson (1999) de acuerdo a las esferas de naturaleza y cultura. A pesar de que la distinción entre estos dos dominios es originaria de la civilización occidental y se encuentra ausente entre los indígenas del Chaco (al menos entre los

wichí de Lomitas) la clasificación propuesta por Alvarsson tiene la virtud, a diferencia de la expuesta por Renshaw, de incorporar nociones derivadas de de la cosmología indígena de tierras bajas sudamericanas (Dueños o Señores sobrenaturales de las especies):

- 1) Naturaleza: Propiedades de los dueños sobrenaturales.
- 2) Cultura: Propiedad colectiva (p. ej. los territorios).
Propiedad individual (p. ej. herramientas, ropas y armas).

Centrándose en una perspectiva émica Renshaw (1988, 2002) argumenta las razones de por qué el trabajo asalariado es más compatible con el propio sistema de valores indígenas de la región chaqueña que otras formas de integración económica (p. ej. el comercio o la agricultura). La agricultura, limitada en cierta forma por los títulos de propiedad implica una demora en el retorno del tiempo y la labor invertida. Asimismo, el comercio aparece siempre de forma mucho más contradictoria que la agricultura porque implica la negación deliberada de la generosidad en donde el compartir es sustituido por las relaciones de mercados. Sin embargo, durante el trabajo de campo en Las Lomitas comprobé como las mujeres vendía leñas en el pueblo y cómo la venta de artesanías constituía una fuente importante de ingresos adicional. Muchas de las artesanías son llevadas a la ciudad de Formosa y se venden en el ICA (Instituto de Comunidades Aborígenes). En varias oportunidades los wichí se me acercaron con intenciones de vender artesanías (alfarería, yicas, cortinas, pieles de animales del monte, crucifijos de maderas, etc.). A lo largo del proceso de instalación del capitalismo en la región las poblaciones indígenas se fueron adaptando progresivamente al sistema comercial. En este sentido, no debemos olvidar que fue justamente a través del trabajo asalariado que los indígenas recibieron dinero con el que compraban en los negocios los elementos que necesitaban. Una vez incorporada la compra como una estrategia para obtener recursos tampoco debería existir dificultad para que a través de la venta pudieran obtener un ingreso adicional. También es cierto que las relaciones comerciales de los wichí se efectúa con la

⁵⁰ El autor sostiene que el hecho de prestar o dar estos objetos no se contradice con la idea de la propiedad personal como inalienable (Renshaw, 2002: 170).

sociedad nacional, pero nunca hacia el interior de la propia banda, y aquí sí adquiere sentido la propuesta de Renshaw de que los grupos wichí conciben al comercio como la negación de la reciprocidad.

Renshaw (2002:180) sostiene que el trabajo asalariado ofrece la alternativa a los indígenas de continuar con sus propio sistema de valores a la vez que provee un acceso a los productos industriales que ahora necesitan. El trabajo asalariado permite un rápido retorno del tiempo y la labor invertida y la integración de sus productos (salario o bienes) en redes de intercambio de las sociedades indígenas del Chaco.

El contacto de las misiones religiosas en el Chaco con los grupos wichí se debería enfocar de modo similar. En este sentido habría que referirse a un sistema de *apropiación selectiva* presente en las sociedades indígenas y desechar la perspectiva unidireccional que concibe a las comunidades indígenas como sociedades totalmente *pasivas*, como receptáculos vacíos en los cuales desde la sociedad nacional se les vierte información. En suma, se trata de evitar una visión mecánica y unidireccional del cambio que lleve a percibir a los indígenas sólo como receptores pasivos de las transformaciones exógenas.

Durante este período se produjeron grandes cambios en las sociedades aborígenes chaqueñas, las misiones persiguieron la ingestión de la bebida tradicional (aloja). Los indígenas rápidamente la sustituyeron por diversas bebidas alcohólicas que procedían de la sociedad nacional. Según Alvarsson (1988: 210 y 239), el uso de la yerba mate reemplazó a la hidromiel y a la aloja constituyendo la bebida social por excelencia que se consume todo el tiempo en reuniones familiares alrededor del fogón o de la choza.



Foto 11. Fogón wichí

También las empresas azucareras realizaron esfuerzos, debido a sus propios intereses, para mantenerles alejados del alcohol (Shapiro, 1960:446). Los misioneros también atacaron obstinadamente a los shamanes. Otro cambio notable, siguiendo a Arenas (2000) se generó en la alimentación. Los indígenas comenzaron a consumir yerba, azúcar, harina, grasa, harina de maíz, arroz, fideos, panificados y el hecho de trabajar en las empresas azucareras, de algodón o de yerba mate, les permitió el acceso a bienes, tales como camisas, pantalones, linternas, sombreros, cuchillos, valijas, platos de metal, tijeras, escopetas, etc., creando las condiciones necesarias para generar una mayor dependencia del sistema capitalista.

Finalmente, los militares, las misiones, las estancias, los obrajes, los colonos, los ganaderos y el avance del estado y del capitalismo favoreció el abandono de los medios de subsistencia propios de las bandas chaqueñas para insertarse en el sistema capitalista como mano de obra estacional de bajo costo, generó una progresiva sedentarización de las bandas que se asentaron en los alrededores de los pueblos que se consolidaban en las cercanías de las vías del ferrocarril, y se incrementó notablemente el contacto entre las diferentes etnias de la región, con los criollos y con la sociedad nacional. Es

probable que muchos de estos lugares se hayan convertido en verdaderos centros de formación de mestizaje e incluso se constituyeran en un factor preponderante en el proceso de etnogénesis, como ocurrió con la estancia La Fidelidad en el Chaco Argentino (Rodríguez Mir y Braunstein, 1994).

Hasta aquí hemos desarrollado los extensos procesos históricos, desde el inicio de las expediciones al Chaco hasta el establecimiento de las primeras compañías capitalistas que fueron conformando la región chaqueña. Así, factores externos a las sociedades indígenas del Chaco fueron introduciendo paulatinamente modificaciones que desembocaron finalmente en la incorporación de los aborígenes chaqueños al sistema capitalista como mano de obra estacional de bajo coste. Esta incorporación al sistema conllevó a la desestructuración de la economía aborígen e implicó un cambio notable en los hábitos de vida que supuso una transformación de los circuitos cíclicos de nomadización hacia una progresiva sedentarización en los pueblos que se asentaban en las cercanías de los vías del ferrocarril. Este dramático cambio de vida, que forzó a las bandas indígenas del Chaco a sedentarizarse y a depender del mercado capitalista, será analizado en el próximo capítulo.

IV. SEDENTARIZACIÓN Y RESISTENCIA: CONFRONTACIÓN EN LOS ACTUALES GRUPOS WICHÍ

No podemos saber todo lo que hemos ganado al adquirir civilización hasta que no sepamos lo que hemos perdido. (Service, 1973).

La sedentarización de las bandas indígenas del Chaco se puede entender como el punto de inflexión de un proceso marcado por las presiones externas a través del Estado nacional argentino y por las necesidades del mercado que llevaron a la ocupación y apropiación violenta de estas regiones. La instalación de las empresas capitalistas condujo a una constante degradación ambiental y eliminó los recursos naturales necesarios para la subsistencia de las sociedades indígenas. En este contexto, las poblaciones nativas se vieron obligadas a retirarse a lugares inhóspitos y alejados que aún no estaban afectados por la sociedad nacional. No obstante, la creciente presión ejercida por el Estado condujo a la mayoría de las poblaciones aborígenes a tener que establecerse en las cercanías de los pueblos con el fin de conseguir trabajos temporales para la subsistencia. La sedentarización supuso el comienzo de una nueva etapa caracterizada por el incremento de las relaciones sociales con la sociedad nacional, con otros grupos étnicos y estimuló la incorporación de los indígenas al mercado capitalista como mano de obra estacional de bajo coste. Veamos detenidamente el proceso de sedentarización que ocurrió en la banda social wichí que nos ocupa: Lote 42.

Procesos de sedentarización: El caso wichí de Las Lomitas (Argentina)

Consideramos que para hallar una explicación sobre la distribución de las bandas matacas situadas en la periferia de Las Lomitas es necesario recurrir, entre otros elementos, a las historias étnicas, a los aspectos relacionados con la dinámica social (fenómenos de fisión y fusión, frecuencia del matrimonio interétnico, alianzas e interferencias entre estos grupos, etnogénesis, etc.), a las diferenciaciones dialectales y a determinados episodios generados desde la sociedad nacional que influyeron en la ubicación actual de los aborígenes de la región como fue el establecimiento de una estancia denominada *La Fidelidad*, la construcción de la línea del ferrocarril General Belgrano y un proyecto de reducción de aborígenes llamado *Colonia Muñiz*.

Al consolidarse Las Lomitas hacia el año 1915, el poblado se ubicó entre dos grandes parcialidades wichí que se definían una con relación a la otra por su ubicación relativa al río Bermejo. Así, *čomteléy* (= abajeños) fue el término utilizado para denominar las bandas de río arriba a los de río abajo, mientras que *phomteléy* (= arribeños) llamaban éstos a aquellos. La pertenencia a una determinada banda se definía, entre otros factores, por mecanismos de contraste en oposición a otros grupos, por diferencias dialectales y por la ubicación espacial de los grupos. Estas bandas nómadas en los primeros momentos de sedentarización se establecieron en lugares cercanos al río Bermejo y posteriormente se trasladaron a centros poblados sobre la línea del ferrocarril con el objetivo de encontrar algún trabajo.

Un factor externo que incidió en la sedentarización de los indígenas wichí se asocia a la creación de *La Compañía de Navegación del Río Bermejo* que se constituyó formalmente en el año 1869. Su emprendimiento se relaciona con la presencia en la región de un comerciante porteño llamado Natalio Roldán y con el establecimiento y consolidación de la estancia *La Fidelidad*. Para garantizar el éxito de su compañía debió realizar numerosos trabajos: construcción de canales, diques, murallones, desagüeros, nivelaciones, ensanchamientos y frecuentes dragados. Los objetivos se centraban en explorar el río Bermejo, analizar las posibilidades de convertirlo en una vía de navegación para comunicar Bolivia y Salta con el Paraná y Buenos Aires, colonizar y poblar el Chaco, delimitar los territorios, explorar sus riquezas y desarrollar actividades económicas. Como observamos reiteradamente a lo largo de la historia del Chaco no nos sorprende nuevamente la simbiosis que se estableció entre el gobierno y los intereses capitalistas. En este caso, los objetivos se dividieron entre los intereses de los exploradores por buscar un nuevo campo de inversión en la economía regional y entre los objetivos del gobierno nacional (la expedición contaba con el apoyo económico del

Congreso Nacional y del Poder Ejecutivo)⁵¹ por poblar la región y crear cinco provincias nuevas (Sansoni, Ileana, 2001).

La empresa encontraba permanentemente serios obstáculos debido a las características del río Bermejo: un curso de agua cambiante con terrenos intransitables y pantanosos, con troncos y numerosos bancos de arena. Sus crecientes y bajantes tornaban muy dificultosa la navegación. Estos problemas se verán reflejados en las propias palabras de Natalio Roldán: “Grandiosos son los resultados que tiene que alcanzar la navegación del Bermejo. Pero inmensos son también los sacrificios de toda especie y sinsabores que me cuesta” (Niето, 1969: 59). El río destrozaba cada vez con mayor frecuencia los vapores de la Compañía. Entre ellos, se puede mencionar al “*Gobernador Leguizamón*”, el “*Congreso Argentino*”, el “*General Viamonte*”, y al naufragar el “*Orán*” a causa de los daños provocados por un tronco de palo santo (*Bulnesia sp*) debajo de la línea de flotación del casco, la Compañía quebró definitivamente en 1884. Sin embargo, en remuneración y reconocimiento por los trabajos y sacrificios realizados para alcanzar la navegación del río Bermejo, una Comisión de la Diputación de la Provincia de Salta le hizo saber a Natalio Roldán que una ley provincial le concedía terrenos fiscales sobre el río Bermejo.⁵² Roldán

⁵¹ Año 1869, Ley no 354: Se aprueba el convenio celebrado por el Poder Ejecutivo Nacional y los Sres. Natalio Roldán y Matti para verificar la navegación del Río Bermejo o sea con la llamada “Compañía de Navegación a Vapor del Río Bermejo”, en ese momento presidida por Francisco G. Molina. Fue promulgada por el Presidente de la Nación, Domingo F. Sarmiento; Dalmacio Vélez Sarfield, Ministro del Interior.

Año 1875, Ley no 743: Durante el gobierno del Dr. Nicolás Avellaneda se concede a la empresa “Compañía de Navegación a Vapor del Río Bermejo”, de Roldán y Matti, un anticipo de los fondos previstos por la ley 552/1872, con cargo de devolución en caso de incumplimiento de las condiciones establecidas en el referido ordenamiento. En 1877, el departamento de Obras Públicas designará a Juan Pelleschi en la misión de informar sobre la marcha de ese contrato, expresando que dicha empresa había ejecutado con mano de obra indígena, diques y canalizaciones para mejorar el estado del río, con un gasto aproximado de 175.000 pesos fuertes, más 400.000 en buques y exploraciones. (Huidrobo Saravia, 2002)

⁵² **Ley 201. Se concede a D. Natalio Roldán diez leguas de tierras en la margen oriental del Bermejo.** Art. 1º. Concédese al ciudadano D. Natalio Roldán, en recompensa de los sacrificios que ha hecho para obtener la navegación del Río Bermejo, diez leguas de tierras de frente por diez de fondo sobre la margen oriental de dicho río y al sud de los terrenos concedidos a la empresa de navegación a vapor que representa. Art. 2º Queda autorizado el Poder Ejecutivo para reglamentar la entrega de éstos y celebrar los contratos de colonización, de conformidad a las leyes de la materia. Salta, Marzo 15 de 1872. J. M. Leguizamón. Promulgada como Ley de la Provincia el 15 de marzo de 1872. Delfín Leguizamón.

Ley 202. Se concede a la empresa de navegación a vapor del Río Bermejo, quince leguas de tierras en el Pescado Flaco. Art. 1º Concédese a la Empresa de Navegación a vapor del Río Bermejo, en remuneración de los esfuerzos que ha hecho para realizar la navegación de dicho río, quince leguas de terreno de frente y quince de fondo, sobre la margen oriental del mismo y a la altura del lugar denominado “Pescado Flaco”. Salta, Marzo 15 de 1872. J. M. Leguizamón. Promulgada como Ley de la Provincia el 18 de marzo de 1872. Delfín Leguizamón.

solicitó en 1886 al Poder Ejecutivo Nacional la revalidación del título de propiedad por los terrenos que le fueran cedidos. Por tanto, el 13 de marzo de 1890 se votó de forma unánime la ley que le otorgaba la escritura de los campos situados sobre la margen norte del Bermejo. Este hecho nos muestra cómo el gobierno nacional y los gobiernos provinciales concedieron sin ningún inconveniente tierras a quienes estaban dispuestos a llevar a término diferentes empresas capitalistas sin cuestionarse ni reflexionar un instante sobre la pertenencia originaria de dichas tierras.

En esos terrenos Natalio Roldán decidió fundar hacia el año 1890 una estancia que la llamó “*La Fidelidad*”. Se asentaba en ambas márgenes del río y su casco se situaba en el Puerto San Jorge, en el que existía un puesto permanente de reabastecimiento de carbón que resultaba imprescindible para el funcionamiento de los vapores. Roldán contrató mano de obra aborigen (en su mayoría provenientes de tribus *phomteléy*) para el mantenimiento y explotación de la estancia, con quienes mantenía buenas relaciones desde los comienzos de sus viajes exploratorios con los primeros vapores de la Compañía. Las bandas contratadas no eran exclusivamente wichí, también desarrollaban tareas criollos y otros grupos aborígenes. El recuerdo de la estancia aún perdura entre algunos miembros de las aldeas *Lote 42 y 47* que actualmente se asientan en los alrededores de Las Lomitas. Algunos entrevistados se refirieron a los distintos patrones de la estancia, a las anécdotas que vivieron y a los trabajos que efectuaron (colocación de alambrados, limpieza y mantenimiento de cercos, vigilancia de la estancia, construcción de caminos, cuidado de la hacienda, cruzar gente por el río a través de pequeñas embarcaciones, etc.). Los aborígenes que trabajaban en la estancia percibían un pago mensual y todos los sábados recibían lo que denominaban “*la provista*”, es decir, una dotación de comida y el permiso para que ellos mismos se encargaran de descuartizar el ganado. Las mercancías (azúcar, yerba, galletas, arroz, fideos, harina de maíz, tabaco, etc.) la adquirían en la misma estancia (Rodríguez Mir, 2004 b). La paulatina dependencia de los wichí de los bienes procedentes de la sociedad nacional y la vía de obtenerlos mediante el trabajo (el pago se solía hacer en parte con

mercaderías) hizo que muchas familias se asentaran paulatinamente en la estancia comenzando el proceso de sedentarización.

En la estancia surgió una neo formación cultural híbrida que en la medida que la estancia se debilitaba y progresivamente se paralizaba la explotación comenzó a migrar a un poblado cercano (“*el 600*”) que ya contaba con algunos servicios como correo y telégrafo. Posteriormente la población del “600” se fue trasladando hacia Las Lomitas, que emergía como un polo de desarrollo y que contaba con la existencia de numerosas fuentes de trabajo. Paulatinamente se fueron congregando en las cercanías de Las Lomitas y finalmente fundaron la aldea *Lote 42*. La comunidad *Lote 42* permanecerá asentada en la periferia de Las Lomitas y en la década de 1970 con la llegada de misioneros pertenecientes a la iglesia evangélica Asamblea de Dios (Misión Sueca de Km. 7, cercana a Tartagal, Salta) sufrirá un procesos social de fisión que dará origen a otra comunidad wichí llamada *Lote 47* situada en las proximidades del matadero municipal (Rodríguez Mir y Braunstein, 1994).

Otro hecho fundamental que marcó a las sociedades *wichí* fue la construcción y conservación de la línea del ferrocarril Gral. Belgrano. Como vimos en el capítulo anterior, este ferrocarril tiene una dirección de NO a SE y enlaza la localidad de Embarcación (Provincia de Salta) con Las Lomitas y la ciudad de Formosa. La ejecución del proyecto se inició al llegar los primeros materiales a la ciudad de Formosa en el año 1908 y el ferrocarril llegó a Las Lomitas en 1915 y el ramal se terminó de construir en 1930 (inagurada oficialmente en 1931) uniendo definitivamente las ciudades de Formosa y Embarcación. El proyecto pretendía fomentar la colonización de la región ya que preveía que a la vera de la vía habrían de constituirse numerosas colonias y poblados. Sin embargo, primaba una finalidad económica que se relacionaba con el transporte y exploración de pozos petrolíferos en la provincia de Salta y con los movimientos migratorios de mano de obra aborígen que ocurría desde principios de siglo hacia los ingenios azucareros del pedemonte salteño. La línea del ferrocarril facilitaría el traslado masivo de los aborígenes chaqueños para participar de la zafra en esos

establecimientos. Para los ingenios azucareros era fundamental contar con mano de obra estacional y cabe recordar que antes de la existencia del ferrocarril los establecimientos enviaban personal para reclutar mano de obra aborigen y les trasladaban masivamente a pie. Al respecto Remedi en 1870 escribió:

“Por otra parte, son útiles y necesarios á los cristianos. Sin comprender los que quedan en las estancias de los pobladores del Chaco, salen cada año más de seis mil indios á trabajar en los establecimientos de caña de azúcar existentes en las provincias de Salta y Jujuy, caminando á pié 50, 100 y aún 150 leguas: y después de haber trabajado cinco o seis meses vuelvén á sus respectivas tierras tan pobres como habían salido. Y este importante servicio que prestan al país los hace acreedores á algunas consideraciones, tanto más que, con el mal trato que ellos se dan, y el que reciben, se van disminuyendo de día en día; y si no se pone algún remedio no pasará mucho tiempo sin que se acabe de extinguirse su raza” (Gobelli, 1916: 151-152).

La lentitud con que se desplazaba la mano de obra no era rentable a las empresas azucareras que debían esperar demasiado tiempo a que la mano de obra llegara al ingenio azucarero. La construcción del ferrocarril demandó el empleo de millares de aborígenes. Finalizada la obra (1930) la mayoría de los *wichí* regresaron a los montes, aunque algunos optaron por establecerse en las cercanías de los poblados a la espera de nuevos trabajos. Las bandas *wichí* que habitaban próximas al río Bermejo migraron paulatinamente hacia los centros cercanos a las vías del ferrocarril. En el caso de las bandas *phomteléy* se establecieron entre las estaciones de Juan G. Bazán y Laguna Yema. De acuerdo con Braunstein (1992-3) la compañía que realizaba el trazado del ferrocarril escogió tres pozos calzados para abastecer de agua a los trabajadores y fue precisamente en ese lugar donde se asentó el poblado de aborígenes que existe hasta hoy día en la localidad de *Tres Pozos*. La dependencia de productos del mercado capitalista, el trabajo asalariado y la limitación de recursos produjo un movimiento migratorio en esta comunidad

en la que el barrio *Lote 27* de Las Lomitas se erigió en el polo de atracción preferencial de este grupo. De esta forma emergió una nueva comunidad *wichí* (*Lote 27*) a partir de la de *Tres Pozos* (J. Gregorio Bazán).

Otra fuerza externa que influyó en los indígenas de la región fue el establecimiento de la Reducción de la Colonia “*Francisco Javier Muñiz*”. Hacia el año 1936 se fundó en Las Lomitas por iniciativa del entonces jefe de la línea de frontera mayor Da Rocha una Reducción de aborígenes a cargo de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios del Congreso de la Nación. La reserva contaba aproximadamente con 15.000 hectáreas. El objetivo del proyecto era proporcionar un medio de sustento mediante la práctica de la agricultura (con especial énfasis en la siembra y cosecha de algodón) y el aprendizaje de artes y oficios. Implícitamente los objetivos permanecieron siempre asociados a los intereses del mercado capitalista que le resultaba beneficioso tener concentrada la mano de obra. Sin embargo, se afirmaba explícitamente que las intenciones del proyecto eran humanitarias y de protección al aborigen. En este sentido es importante destacar que en aquella época el ámbito económico aparecía estrechamente asociado al moral, es decir, moralidad y trabajo constituían parte de un mismo campo semántico sin posibilidad de separación alguna (Wright, 2003).

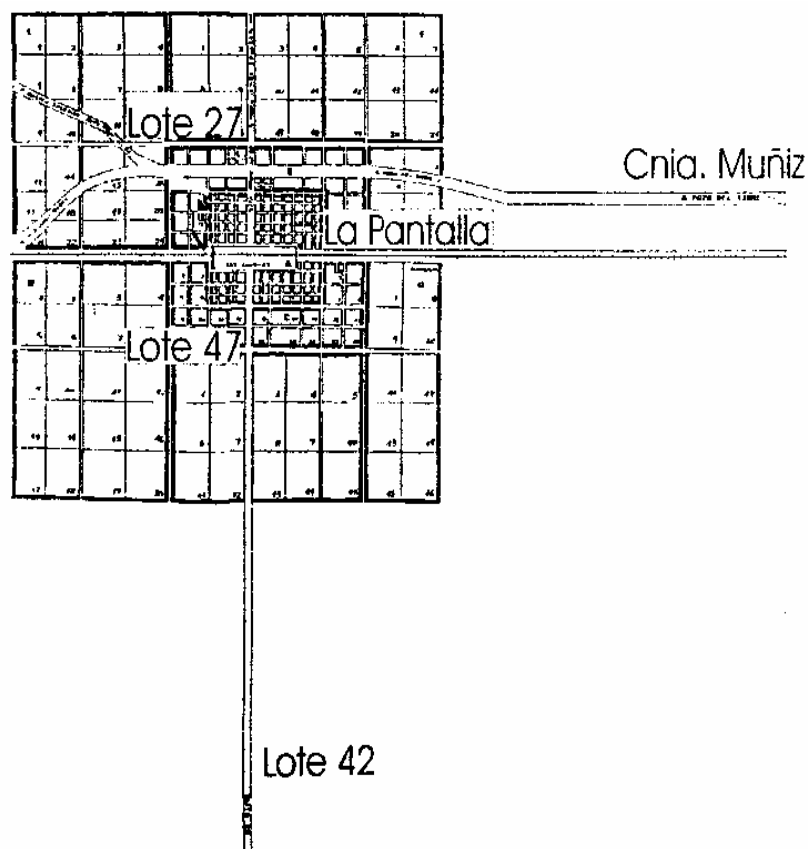
Con el fin de establecer definitivamente la reducción se concentró y agrupó a parcialidades enteras de diferentes sitios sin tener en consideración sus distintos lugares de procedencia y orígenes. Los esfuerzos desplegados para mantener sujetas estas comunidades a la reducción resultaron estériles ya que en la década de 1950 fueron regresando paulatinamente a sus lugares de procedencia (algunas a Pozo del Tigre, otras a Bazán, Pozo del Mortero, Laguna Yema, etc.); permaneciendo en el lugar exclusivamente el grupo cuyos asientos originarios coincidía con la colonia (las bandas occidentales de *čomteléy*). El fracaso del proyecto estuvo determinado por la imposibilidad de retener a estos grupos dentro de la reducción. El *estar dentro o fuera de la reducción* constituía una frontera simbólica muy importante en la que el regreso al monte significaba el retorno a una vida inmoral y primitiva (Wright, 2003).

En la actualidad la comunidad *wichí Colonia Muñiz* se encuentra ubicada a cinco kilómetros al este de Las Lomitas y su población rural se asienta en un campo de 1280 hectáreas donde viven 47 familias, esto es aproximadamente 225 personas (APCD - Asociación para la Cultura y el Desarrollo-, 1999). La condición periurbana de la colonia incentivó la dependencia con la sociedad nacional. De esta manera muchos familiares se trasladaron progresivamente a lugares más cercanos a Las Lomitas y dieron origen a *La Pantalla*. Esta comunidad *wichí* se sitúa en el perímetro urbano cercano a Las Lomitas y posee una superficie de 11 hectáreas donde habitan aproximadamente 56 familias.

Hacia fines del siglo XIX y principios del XX, la inmigración progresiva de los colonos, el gradual establecimiento de las estancias, obrajes, ingenios azucareros, sumado a la ocupación militar, a sus diversas campañas y a la construcción de múltiples fortines, afectó a las poblaciones chaqueñas que finalmente se asimilaron a las diferentes labores de mercado. Éstas últimas contribuyeron al constante proceso de sedentarización de las bandas chaqueñas alrededor de los poblados más importantes. A partir de entonces, la presencia militar y misional en el Chaco dio lugar a la penetración económica destinada a la explotación de la extensa llanura. De esta forma, los aborígenes de la región se incorporaron a las formas capitalistas, fundamentalmente como mano de obra de bajo coste estacional en distintos sectores productivos de la sociedad nacional: factorías de azúcar, poroto, algodón, industrias madereras, actividades agrícolas, etc. El incremento de la presión externa, la ocupación de las tierras por parte de los misioneros y de los estados nación, y la dependencia en las labores del mercado, obligaron a los indígenas a sedentarizarse con mayor frecuencia. Siguiendo a Renshaw (1988) se advierte que si bien la situación económica general de los indios del Chaco fue determinada por factores externos de presión, éstos por sí solos no pueden dar cuenta de una completa explicación. El análisis debe contemplar también los sistemas propios de los valores indígenas para entender mejor las formas particulares de integración económica que se sucedieron en la región, considerando que el hecho de integrarse a la

economía de mercado no implica la aceptación de los valores propios de esa economía. En este sentido se debe tener en cuenta lo expresado anteriormente en relación a las características de la sociedad *wichí*: son sociedades donde la posesión y acumulación de bienes personales y excedentes se conciben como una verdadera amenaza al orden social instituido, la explotación de los recursos se realiza sobre los que están inmediatamente disponibles, a la vez que se nota una marcada presencia de los sistemas de reciprocidad generalizada, intercambio y redistribución de bienes y alimentos.

La distribución geográfica de las comunidades *wichí* en la periferia de Las Lomitas no es casual sino que obedece al antiguo patrón de agrupación del territorio que operaba en el pasado y que actualmente es recreado alrededor de este pueblo. Se puede observar cómo cada una de las comunidades *wichí* en Las Lomitas se ubica respetando la posición relativa en orden a la ocupación territorial del pasado y también de acuerdo a los vínculos sociales existentes. Esta cuestión debería correlacionarse con la temática de la identidad local mataka, que no excede un radio relativamente restringido, en la cual las aldeas existentes mantienen y conservan lazos estrechos con las bandas de procedencia.



Mapa 3. Las Lomitas y los barrios *wichí* suburbanos

El barrio *Lote 42* emergió de una nueva formación con su propia historia en un espacio determinado. Este caso contrasta con el evento histórico de la *Reducción de la Colonia Muñiz* que condujo a la dispersión de los grupos sin formar un nuevo conjunto culturalmente homogéneo. Una posible explicación puede hallarse en que, además de manifestarse en contextos sociales diferentes, el sistema de incorporación de personas fue distinta. En la estancia se efectuó de forma individual o familiar, en tanto en la colonia se incorporaron parcialidades de forma compulsiva y masiva sin considerar la situación interétnica de las distintas bandas (Rodríguez Mir y Braunstein, 1994).

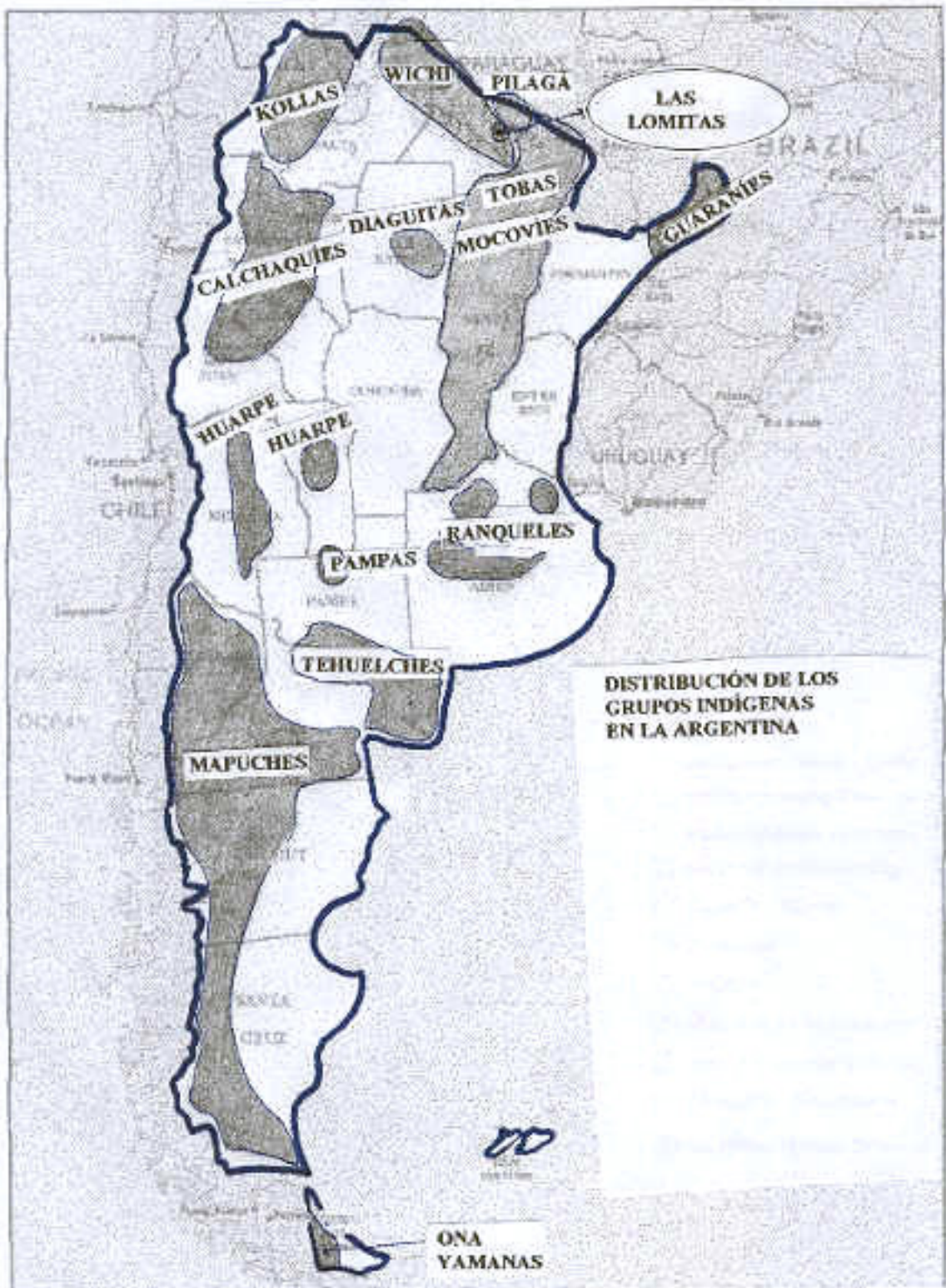
Más allá de este proceso de sedentarización particular que ocurrió en *Lote 42*, y que con sus diferentes matices tuvo lugar de forma similar en las otras bandas *wichí*, es necesario situarnos en el contexto nacional para observar la posición de la etnia mataka en relación a otras sociedades indígenas de la Argentina.

Los wichí en relación al conjunto poblacional indígena en Argentina

Es necesario resaltar que respecto al número de poblaciones indígenas asentadas en la Argentina existe un desconocimiento generalizado que se plasma en las estadísticas censales oficiales de las poblaciones indígenas. Ante esta situación, algunas ONG's y organizaciones indígenas calculan un número que oscila entre 800.000 a 2.000.000. Se estima que un alto porcentaje vive en asentamientos rurales (3 a 5 % de la población total del país) en tanto una cantidad importante de aborígenes experimentaron un proceso de migración urbana que les acercó hacia las grandes capitales de las provincias (Buenos Aires, Rosario, La Plata, Resistencia, Formosa, etc.). Desde los años sesenta, atraídos por supuestos beneficios (escuelas, atención primaria, fuentes de trabajo, etc.) una gran cantidad de indígenas migraron hacia estas capitales fundando numerosos barrios periurbanos.

Estimo que el profundo desconocimiento de la realidad indígena por el conjunto de ciudadanos argentinos responde a un conjunto de políticas llevada a cabo por el Estado argentino desde su propia formación que tiende a invisibilizar al aborígen y se funda en la creación de un imaginario nacional que considera a los indígenas de la Argentina o bien exterminados por las sucesivas campañas militares implementadas en épocas pasadas o bien afectados por un largo proceso de dilución entre los diferentes estratos de la sociedad nacional conformando una supuesta homogeneización que responde a una única imagen racial, cultural y lingüística de la República Argentina. En suma, el imaginario que durante mucho tiempo se construyó desde el Estado nacional argentino postula que el indígena fue exterminado por las campañas militares o que se diluyó mediante un proceso de mezcla étnica.

Los grupos aborígenes que se encuentran distribuidos por toda Argentina son Kolla, Chiriguano, Chané, Tapiete, Toba, Pilagá, Mocoví, Guaraní, Wichí, Chorote, Chulupí, Diaguita, Calchaquí, Huarpe, Vilela, Ranquel, Pampa, Mapuche, Tehuelche, Ona y Yámana. El siguiente mapa se muestra la distribución de la mayoría de las comunidades indígenas antes mencionadas:



Mapa 4. Distribución de los grupos indígenas en la Argentina

La población indígena estimada en el Gran Chaco es de 260.000 personas, repartidas en seis familias lingüísticas (Braunstein y Miller, 1999):

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS	ETNIAS
Mataco Mataguayo	Wichí/ Weenhayek ⁵³ (Mataco).
	Nivaklé (Chulupí)
	Manjuy (Chorote)
	Maká
Guaycurú	Toba
	Pilagá
	Mocoví
	Mbayá (Caduveo)
Maskoy	Enxet (Lengua)
	Sanapaná
	Angaité
	Enenxet (Toba Maskoy)
	Kaskiha
Zamuco	Chamococo
	Ayoreo
Lule Vilela	Vilela (Chulupí).
Tupí Guaraní	Chiriguano (Guaraní Guarayo)
	Tapieté (Guaraní Ñandeva)

Tabla 1. Familias lingüísticas con sus correspondientes etnias en el Chaco (Braunstein y Miller, 1999)

El área de dispersión geográfica de los matacos puede ubicarse en un triángulo imaginario cuyos vértices estarían dado al norte por la localidad boliviana de Villa Montes, al noroeste por la Unión (Pcia de Salta - Argentina-) y al sudoeste por la localidad formoseña Pozo del Tigre (Argentina).

En el Chaco Argentino se encuentran representantes de la familia lingüística **Guaycurú** (*Toba y Mocoví*) en la provincia del Chaco, **Mataco Mataguayo** (*Chulupí, Chorote y Mataco*), **Guaycurú** (*Toba*), y **Chiriguano Chané** en la

⁵³ *Weenhayek* es la abreviación de la autodenominación *Weenhayek wikyi* (Pueblo diferente) de los grupos conocidos en la literatura etnográfica como matacos- noctenes.

provincia de Salta, y **Guaycurú** (*Toba y Pilagá*) y **Mataco Mataguayo** (*Mataco*) en la provincia de Formosa.

INDIGENAS EN EL CHACO ARGENTINO
Provincia de Chaco
➤ Guaycurú (Toba y Mocoví)
Provincia de Salta
➤ Mataco Mataguayo (Chulupí, Chorote y Mataco)
➤ Guaycurú (Toba)
➤ Chiriguano Chané
Provincia de Formosa
➤ Guaycurú (Toba y Pilagá)
➤ Mataco Mataguayo (Mataco)

Tabla 2. Indígenas en el Chaco Argentino

El cálculo aproximado del total de las poblaciones wichí presente en el Chaco argentino asciende a la cifra de 75.000. Estos datos constituyen simples aproximaciones que surgen de las informaciones obtenidas de las propias organizaciones indígenas, a través del trabajo de campo de científicos sociales, de ONG's y de los equipos pastorales de la región. Hasta el año 2001 los censos argentinos no relevaron ningún tipo de datos relativos a las poblaciones indígenas. Recién el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 incluyó la pregunta respecto a si determinadas personas del hogar se reconocían perteneciente o descendiente de un pueblo indígena. El hecho de que hasta el año 2001 no se tuviera en cuenta a los indígenas en la realización del censo es sumamente significativo y deja a las claras las políticas de invisibilización que el estado argentino fue implementando a lo largo de su historia.

Actualmente está en ejecución (de mayo a noviembre de 2004) un plan nacional con la finalidad de estimar y caracterizar a la población que reside en los hogares donde a la fecha del Censo 2001 al menos uno de sus miembros se reconoció perteneciente o descendiente a un pueblo indígena. Se trata de la primera encuesta de pueblos indígenas de nivel nacional (La Ley

Nro. 24.956/97 estableció la inclusión de esta temática en el Censo 2001). La encuesta constituye una segunda etapa en la metodología implementada por el INDEC para la medición de esta temática. La primera fue la inclusión en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 de la pregunta sobre si alguna persona del hogar se reconocía perteneciente o descendiente de un pueblo indígena. En esta segunda etapa se visitará parte de los hogares que respondieron afirmativamente esa pregunta. Es importante señalar que los hogares seleccionados serán visitados por encuestadores indígenas.

De los 75.000 *wichí* presentes en el Chaco argentino, 40.000 se encuentran en la provincia de Formosa distribuidos en 63 comunidades *wichí*. El resto de las comunidades indígenas de la provincia de Formosa se corresponden con 32 comunidades *tobas* y 15 *pilagá*, representando un total de 110 comunidades aborígenes en la provincia de Formosa.

La población de las Lomitas (en la que se ha realizado esta investigación) se calcula que tiene 10.000 habitantes⁵⁴ y el 19% (1.900 habitantes), son indígenas de los cuales el 60% (1.140) se corresponde con grupos *wichí* y el 40% (760) con *pilagá*. La cifra superior de las aldeas *wichí* en relación con las comunidades de origen *toba* o *pilagá* responde no sólo a la presencia mayoritaria de parcialidades *wichí* en la región sino también a una dinámica social de fisión constante.

En la periferia de Las Lomitas se sitúan diferentes grupos de *pilagá* y *wichí*. Una comunidad (La Bomba) pertenece al grupo *pilagá*, mientras que relevé cinco barrios *wichí* en el momento de realizar las investigaciones (Colonia Muñiz, La Pantalla, Lote 27, Lote 47 y Lote 42).⁵⁵ Estas comunidades se sitúan a una distancia que variaba según los casos entre uno a cinco kilómetros de Las Lomitas.

La mayor parte de la investigación la realicé en Las Lomitas, más precisamente en la aldea *wichí* “Lote 42”. Las observaciones que presento

⁵⁴ El censo realizado en el año 2001 señala 10.354 habitantes en Las Lomitas. (Fuente: INDEC, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001).

derivadas del trabajo de campo, si bien es cierto que se limitan a la antedicha comunidad, debido a su semejanza con el resto de las bandas wichí, fundamentalmente en relación con la concepción del mundo y con las actitudes que adoptan los wichí en su vida cotidiana permiten generalizar las conclusiones, al menos a los barrios wichí más próximos.

La localidad de Las Lomitas se sitúa al noroeste de la ciudad de Formosa (capital de la provincia de Formosa) y se une a la misma por la ruta nacional 81 y por el ferrocarril Gral. Belgrano. Las Lomitas se afianzó hacia el año 1915 y en su origen constituyó un fortín o “*Gran Guardia de la Frontera*”, prevaleciendo el carácter militar. El poblado se fue consolidando asociado al ejército, especialmente a partir del asiento del Comando de los Regimientos de Línea, posteriormente reemplazados por la denominada Gendarmería de Línea. Las Lomitas pertenece actualmente al departamento de Patiño y fue elevada a la categoría de municipio. Situada a 128 metros sobre el nivel medio del mar predomina el ambiente semiárido propio del Chaco Central. Entre las instalaciones y servicios con que cuenta la localidad se puede citar numerosas plazas, una iglesia católica, varios institutos de educación primaria y secundaria, un canal de televisión, una sucursal del Banco de la Provincia de Formosa, una terminal de autobuses cuyos servicios conectan Las Lomitas con la ciudad de Formosa (Capital) con una amplia frecuencia de horarios y un importante hospital de complejidad que se erigió en un hospital regional de derivación del oeste formoseño en el que recibe derivaciones mayoritariamente de las localidades de Pozo del Tigre, Laguna yema, Lugones, Ingeniero Juárez y Chiriguano.

Generalmente los barrios wichí se asientan en la periferia de los pueblos, en el monte o bien sobre la ribera de los ríos Pilcomayo y Bermejo. Las aldeas se conforman de pequeñas parcialidades integradas por un número reducido de familias. Por ejemplo, en la aldea *Lote 42* en el momento que realizaba las investigaciones la comunidad se conformaba por aproximadamente 25 familias mientras que el barrio wichí de *Lote 47* estaba compuesto estimativamente por 30 familias. La familia nuclear es la base de la sociedad

⁵⁵ Los datos fueron obtenidos a partir de sucesivos viajes de campaña efectuados entre los años 1992 a 1997.

wichí y constituye la unidad social más pequeña, formada normalmente por la madre, el padre, los hijos solteros y las hijas recientemente casadas con sus esposos. La monogamia es y ha sido al menos en los últimos dos siglos la pauta prevalente entre los wichí. Existe una tendencia matrilocal o uxorilocal por la cual los yernos son exigidos por la familia de su esposa y deben pasar un período por el que tienen que realizar una generosa contribución a la economía familiar hasta que forme su propio hogar que generalmente coincide con el nacimiento del primer hijo. Los núcleos de residencia común se constituyen en unidades de subsistencia económica. Luego de nacido el primer hijo la pareja puede permanecer en el grupo de la mujer, trasladarse a la familia del marido o ir a otra aldea con las que mantienen algún tipo de relación. Los divorcios son frecuentes en la actualidad. Las causas principales en el pasado (inicios del siglo XX) debieron ser las migraciones estacionales hacia las plantaciones de algodón e ingenios azucareros y el paulatino incremento de la colonización. En la actualidad las razones fundamentales residen en la infidelidad y en las disputas económicas. Normalmente el hombre es el que interviene en las relaciones sociales externas mientras la mujer actúa hacia dentro, y tal vez esta pauta incida y se refleje en el hecho de que los hombres dominan mejor el castellano que las mujeres que hablan su propio idioma (lengua *wichí*). Esta actitud en parte se puede explicar porque normalmente es el hombre el que se encarga de establecer las relaciones con el “*exterior*” mientras que la mujer queda confinada al ámbito del hogar. Una de las características principales de las sociedades cazadoras recolectoras es que son relativamente igualitarias y el liderazgo, generalmente en manos de los hombres, es menos formal y se sujeta más a la opinión pública (Lee y Daly, 1999). Siguiendo a Gowdy (1999) advierto que la dependencia de la recolección contribuyó a la igualdad de géneros que se encuentra presente en la mayoría de las sociedades cazadoras recolectoras. Si esto es así, seguramente debió ser el contacto cultural, es decir, el encuentro durante la época colonial con los europeos, misioneros, y autoridades coloniales y más adelante con el Estado la que recluyó a las mujeres. Probablemente estos contactos sumados al proceso de asentamiento debieron haber acentuado la división del trabajo y del espacio, confinando a las mujeres al hogar y reforzando el liderazgo de

los hombres en el terreno político, pero esta vez de manera más formal. Estos procesos quizás puedan explicar por qué las mujeres en las sociedades cazadoras recolectoras tienen un mayor status que las mujeres de la mayoría de las sociedades del mundo, incluyendo las sociedades modernas industriales y post industriales.

La vivienda característica se construye con horcones⁵⁶ y las paredes se revisten con ramas. Algunas se recubren con barro, especialmente aquellas que protegen de los vientos. El techo se compone de ramas, aibe (paja) y barro. Normalmente la vivienda consta de una habitación donde duerme toda la familia aunque a veces suelen tener dos recintos estableciendo un espacio para dormir y un ámbito de reunión familiar. El baño se ubica fuera de la vivienda, aproximadamente a unos 20 metros. La construcción de una vivienda demanda tres o cuatro días de trabajo y se realiza con la ayuda de parientes y amigos en el que juega un papel fundamental la reciprocidad generalizada. Los hombres se encargan de buscar en el monte los horcones y enterrarlos, mientras las mujeres se dirigen a recoger el aibe por las zonas aledañas. Los hombres cavan un pozo para realizar barro y mezclarlo con el aibe. Finalmente los hombres cubren las paredes con esta mezcla y por último se dedican a techar. La rapidez y la facilidad de la construcción les permite llevar a cabo mudanzas a sitios relativamente cercanos (en una oportunidad al retomar el trabajo de campo en la aldea “Lote 42” observé que la comunidad se había trasladado a unos escasos 100 metros de donde estaban asentados anteriormente). Estas mudanzas normalmente se efectúan cuando fallece un miembro de la familia. En estas circunstancias la vivienda se destruye al igual que las pertenencias del difunto y se edifica otra casa en un sitio nuevo.

⁵⁶ Madero vertical que en las casas rústicas sirve, a modo de columna, para sostener las vigas o los aleros del tejado.



Foto 12. Viviendas desmoronadas en Lote 42 tras la muerte de Pablo

En relación con la sanidad, existe un grave problema con la alta mortalidad infantil que se asocia fundamentalmente a fuertes cuadros de desnutrición. En el año 1997 se estimó en alrededor de un 20% la mortalidad infantil. Entre las enfermedades recurrentes se encuentran la tuberculosis, el mal de Chagas, hidatidosis, sífilis, toxoplasmosis, y en algunas zonas el cólera y leishmaniasis. Las pobres condiciones económicas del Estado y del gobierno provincial se traduce en una asistencia médica insuficiente, en ausencia de medios de transporte y comunicación, en falta de saneamiento ambiental, al que se agrega un control inexistente de plagas y parasitosis. Las comunidades indígenas de Las Lomitas suelen tener una sala de primeros auxilios que resulta útil cuando los médicos se dirigen para efectuar revisiones generales. Cada aldea cuenta con un agente sanitario indígena responsable de comunicar todo lo que sucede en el barrio al Hospital de Lomitas y de controlar los tratamientos indicados por el médico. Los agentes sanitarios son jóvenes de la comunidad, elegidos por los mismos indígenas, capacitados por el personal del hospital y que reciben visitas del equipo profesional de salud (médicos, supervisora de agentes sanitarios y otros) cada dos o tres meses. Se trabaja fundamentalmente con la estrategia de atención primaria de la salud que prioriza las actividades de promoción y prevención.

Respecto a la alimentación, la elaboración diaria de la comida está a cargo de las mujeres aunque los hombres también pueden cocinar en casos de necesidad, fundamentalmente cuando permanecen de forma solitaria en el monte. Los utensilios son simples: asadores de madera, ollas, recipientes de cerámica para cocer, etc. y se caracterizan por tener poco peso para facilitar el transporte. Los principales eventos que provocaron profundos cambios en la alimentación se sitúa aproximadamente en los inicios del siglo XX cuando los indígenas migraban de forma estacional a trabajar en los ingenios azucareros a la vez que coincidía con la instalación de numerosas misiones y reducciones. Desde 1930 los indígenas incorporaron a su dieta yerba mate, azúcar, harina, grasas y aceites, harina de maíz, arroz, fideos, etc., bajo la forma de paga salarial (Arenas, 2000). Sin embargo, las crónicas refieren a la forma en que los expedicionarios intentaban persuadir a los indígenas de que se asentaran en las reducciones y misiones mediante la entrega de carne, ropa y demás bienes occidentales. La necesidad de que las poblaciones indígenas permanezcan de forma sedentaria se asocia a los intereses capitalistas relacionados con la facilidad de tener acceso de forma fácil y segura a la mano de obra indígena.

El agua la extraen de charcos y pozos construidos por ellos mismos. Comienzan a cavar por turnos pre-establecidos hasta encontrar el agua aproximadamente a los seis metros de profundidad. Algunas comunidades, principalmente aquellas que residen en los lugares más apartados, aún practican la caza, la pesca y la recolección de frutos y miel. Otros trabajan en obrajes madereros, en desmontes o son cosecheros temporarios en campos ajenos. Las comunidades *wichí* suburbanas recurren diariamente al poblado en busca de ayudas, las mujeres venden leña que acarrear desde sus viviendas (situadas a dos ó cinco kilómetros del pueblo), los hombres se dedican a colaborar en los obrajes, en la construcción de caminos y en la colocación de alambrados. Los niños se dedican a las tareas de limpieza y lavados de coches.



Foto 13. Mujer wichí transportando leña para vender en Las Lomitas

Las artesanías representan una fuente de ingreso adicional. De acuerdo a Nordenskiöld las actividades artesanales son clasificadas como femeninas o masculinas dependiendo del material: cerámica, lana, algodón, hojas de palma y fibras de caraguatá (*Bromelia sp*) han sido considerado materiales femeninos y calabazas, maderas, pieles y huesos han sido considerado materiales masculinos (Alvarsson, 1988: 195). La alfarería es practicada por las mujeres para uso personal y para la venta. También fabrican tejidos y canastos que colorean con tintes naturales que extraen de la vegetación del monte. Las *yicas* fabricadas con fibra de chaguar o caraguatá (*Bromelia sp*) son muy utilizadas por los niños para el transporte de útiles escolares y en la actualidad existe una importante demanda por parte del mercado local y nacional. La fabricación de la *yica* comprende la recolección del chaguar, el machacado y secado, el hilado sobre la pierna, el teñido y el tejido. Las artesanías en madera son fabricadas por los hombres y oscila en un rango que va desde una carpintería relativamente elaborada (por ejemplo fabricación de

sillas de algarrobo (*Prosopis sp.*) hasta diversas figuras de animales confeccionadas en madera de palo santo (*Bulnesia sarmientoi*).



Foto 14. Mujer wichí trabajando en la alfarería

Respecto a la ganadería, la mayoría de las comunidades *wichí* suelen tener algunas cabras, cerdos o gallinas cuya venta a los pobladores locales les reporta algunos ingresos extras.



Foto 15. Marcelo Cuellar carneando una cabra para vender a los pobladores de Las Lomitas.

La práctica de la agricultura es rudimentaria y cosechan principalmente calabazas (*Cucurbita sp*), maíz (*Zee mays*), melón (*Cucumis melo*), boniato (*Ipomea batata*), mandioca (*Manihot sculenta*) y tabaco (*Nicotiana tabacum*). El escaso interés por la agricultura se condice con la historia de las bandas cazadoras del Chaco. Así, autores como Palavecino (1936) distinguió los grupos *Chiriguano*, *Chané* o *Guaraníes occidentales*, de origen tupí guaraní, caracterizados por la presencia de una agricultura incipiente de tipo roza, de los denominados “*chaquenses típicos*”, es decir, aquellas poblaciones que no poseen un origen amazónico y son portadoras de una cultura cazadora recolectora. Sin embargo, Alvarsson diferencia a las poblaciones *Chiriguanas* de origen guaraní de los *Chané* de origen arawak. Para este

autor los grupos arawak provienen del norte y fueron denominados *Chaná* que en el noroeste se transformó en *Chané* (Bolivia y Argentina) y en el noreste *Guaná* (Paraguay). Su origen es una incógnita: el nombre *Guaná* sugiere un origen Chané y Susnik considera que ellos han sido vasallos de los Chané (Renshaw, 2002: 56). Varias investigaciones describen a estos pueblos como pacíficos y granjeros sedentarios portadores del conocimiento agrícola. Probablemente hayan introducido en la región la yuca o mandioca y algunos utensilios como el telar y el mortero de madera. Los chiriguanos migraron alrededor del siglo XVI desde el noroeste (hoy Brazil) hacia el sudoeste en busca de la “tierra sin mal” atacando y sometiendo a los Chané. Les conquistaron e impusieron su propio lenguaje (Alvarsson, 1988: 16-18).

Las sociedades *wichí* se caracterizan por un marcado etnocentrismo que le permite adscribir su núcleo familiar y la comunidad de origen al ámbito de los *wichí* (humanidad) en contraposición con lo extraño y ajeno (*no wichí*). Las relaciones que mantienen los *wichí* con los exogrupos fueron clasificadas por Cordeu y de los Ríos (1982) de temerosas, extremando al máximo la dicotomía *Nosotros vs. Los otros*. La confinación de las relaciones sociales permanece en el ámbito del pequeño seno de la comunidad debido al temor y a la necesidad de evitar la alteridad. El hecho de eludir todo tipo de relación con la alteridad configura comportamientos caracterizados por un acentuado control de la expresión y la agresividad. El autocontrol se expresa bajo la forma de impenetrabilidad, mesura, parquedad y estatismo con el fin de evitar la deshumanización, es decir, la pérdida de la condición *wichí*. Esta forma de comportarse ante la alteridad fue denominada por Dasso (1999 a, b) *la máscara cultural wichí* que se acciona ante la otredad con el fin de encubrir y preservar la identidad *wichí* frente a diversas realidades peligrosas.

En el presente, las actitudes hostiles y el recelo evidenciado hacia los extraños disminuyó notablemente como resultado de la prolongada acción de las iglesias anglicanas y evangelistas, así como del proceso de sedentarización forzada por la que se vieron obligados a convivir con distintos grupos étnicos. La sedentarización facilitó la asimilación de los

indígenas al mercado capitalista como mano de obra de bajo coste y pasando a conformar los estratos sociales más bajos de la sociedad nacional. La pobreza en que se encuentran inmersos sumado a la apropiación compulsiva de sus tierras y a la devastación de los recursos naturales en manos de las empresas capitalistas movilizó a las poblaciones indígenas a fundar sus propias organizaciones con el objeto de reclamar el cumplimiento de sus derechos.

Incumplimiento de derechos: Resistencia y confrontación contra el estado nación argentino

Se ha discutido ampliamente la condición de fragilidad de las culturas nativas y la imposibilidad de sobrevivir al contacto con el sistema capitalista. Sin embargo, la gran capacidad de adaptación que poseen las sociedades wichí evitó la extinción que muchos suponían y en la actualidad luchan por hacer cumplir sus derechos y que se les devuelvan las tierras que en nombre de la civilización se les quitaron. Las sociedades wichí persisten porque son capaces de combinar cierta autonomía política con nuevas tecnologías industriales y con sus amplios conocimientos y habilidades medioambientales. Las poblaciones wichí integran a la perfección subsidios gubernamentales (frecuentes en épocas electorales) con dinero procedente de salarios laborales, con la venta de artesanías y con la extracción de sus recursos naturales. Siguiendo a Khazanov (1984) las sociedades cazadoras recolectoras (como la wichí) no constituyen únicamente una adaptación económica al entorno, también conforman una adaptación activa a las condiciones económicas, sociopolíticas y culturales del mundo externo en el que la subyugación y conquista colonial representó un método extremo de adaptación de este tipo.

Actualmente las sociedades chaqueñas han desarrollado organizaciones nacionales, movilizaron a su gente y aprendieron a usar los medios de comunicación y las cortes de justicia como formas de reclamar su integridad económica y sus tierras, conociendo al capitalismo de estado y las formas de luchar contra él iniciando movimientos por la justicia y autodeterminación de los pueblos. La extraordinaria capacidad adaptativa de las poblaciones

indígenas a situaciones cambiantes y a la presión externa condujo a los grupos wichí a luchar por el derecho de sus tierras, a organizar movimientos de protesta, a realizar campañas de información pública, a iniciar acciones legales y negociaciones directas, a reivindicar el acceso a la educación, a reclamar el derecho a vivir su propio estilo de vida en el mundo contemporáneo, a reorganizar sus economías en relación al mercado y al trabajo temporal, a aceptar el liderazgo formal como un modo de tratar con el exterior, a incorporar el mensaje cristiano a sus rituales y creencias, etc.

Una de las principales preocupaciones de las organizaciones indígenas en la Argentina de hoy pasa por la reivindicación y reconocimiento de sus derechos territoriales así como la demanda del derecho que poseen al control de los recursos naturales presentes en los territorios reclamados. Un claro ejemplo de organización de sociedades wichí que se oponen a la depredación de sus recursos naturales es la *Organización Zlaqatahyi* (Unión Wichí del Itiyuro, comunidades de *Hoktek T`oi*, *Tonono* y *Pacará*) en el Departamento de San Martín (Provincia de Salta). Frente a estas demandas, el Estado presenta dos aspectos que agrava aún más la situación. Por un lado, el Estado nacional carece de una consistente línea política a seguir respecto a las poblaciones indígenas, por otro, adhiere a una fuerte política de inversiones destinada a organismos multinacionales, empresas nacionales y extranjeras para que puedan activar sus emprendimientos productivos a costa del progresivo deterioro de los recursos naturales. Esta política se ampara en la ausencia de medidas eficaces para la protección ambiental. Las obras de infraestructura que amenazan y dañan a las comunidades indígenas fueron y son planificadas y ejecutadas sin evaluación previa del impacto socio ambiental y se extienden por todo el territorio nacional, como ejemplo basta con citar las gigantescas obras de Yaciretá, Hidrovía Paraguay- Paraná, Gasoducto Nor- Andino, Corredor Bioceánico y el Plan Maestro del río Pilcomayo. En el Chaco, el río Pilcomayo mantiene altos índices de contaminación con mercurio y otros metales pesados debido al derrame de sustancias procedentes de las zonas mineras de países vecinos. La deforestación del monte por las empresas forestales, la ganadería extensiva y los emprendimientos agrícolas generan una amplia desertización regional,

aumentando la desnutrición y pobreza aborígenas. En la región sur la contaminación petrolera continúa en aumento, y en algunos casos las napas freáticas han sido contaminadas por los hidrocarburos inutilizando el agua. Algunas personas presentan niveles inaceptables de plomo y mercurio en sangre (Carrasco, 2002).

Así las cosas, observamos cómo a través de la historia y desde los inicios de la conformación del Estado nacional de Argentina se aplicó una política del Estado central y de las Administraciones regionales regida por los intereses del mercado capitalista en detrimento de las sociedades aborígenas que continúa hasta hoy día. Innumerables comunidades indígenas reclaman hoy por sus derechos y el Estado argentino no sólo no puede dar una solución efectiva al problema planteado, sino que persiste en implementar la misma política de siempre alineándose con los intereses capitalistas del mercado mundial. Algunos avances en este último tiempo se han hecho, aunque insuficientes, son los primeros pasos para intentar revertir la situación de las comunidades aborígenas. Así en el año 1994 se produjo la reforma constitucional y el artículo 75, inciso 17 establece:

“Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

Un efecto totalmente imprevisto de la reforma constitucional de 1994, cuyo artículo citado fue aprobado por unanimidad⁵⁷ y con la presencia de numerosos indígenas, fue la emergencia en el escenario político argentino de “nuevas” o “desaparecidas” identidades étnicas. En palabras de la licenciada Slavsky (1998) perteneciente al Instituto Nacional de Antropología (INA) “entre los representantes indígenas se encontraban para mi sorpresa en ese momento, algunos individuos que reivindicaban identidades que la etnografía daba por extintas desde hacía décadas. En las Actas de la Convención Constituyente figura la participación de los pueblos que allí se encontraban. Y entre ellos, los huarpe y los ona”. La sorpresa fue general para toda la sociedad nacional y la política de invisibilización indígena se vio enfrentada por la emergencia de numerosas identidades que se creían desde la sociedad nacional absolutamente extintas de la Argentina.

El discurso manifestado en el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional aparece como positivo y dotado de buenas intenciones hacia las comunidades indígenas, sin embargo difiere de la realidad práctica que deriva del mismo. En la actualidad existe un gran brecha entre el decir y el hacer que se pone de manifiesto con los constantes reclamos de las diversas comunidades indígenas asentadas en la Argentina, como las llevadas a cabo por ejemplo por la comunidad *Tinkunaku* (**Kolla**), las comunidades *Painemil* y *Kaxipayiñ*, y la comunidad *Trypan Anty* (**Mapuche**), la comunidad *Prane* (**Mapuche- Tehuelche**), la Asociación de Comunidades Aborígenes *Lahka Honhat* (**Wichí, Chorote, Toba y Chulupí**) y la comunidad *Hoktek T' oi* (**Wichí**). Los indígenas actualmente son totalmente ignorados por el gobierno central, por los gobiernos provinciales y por las grandes empresas capitalistas a la hora de tomar decisiones sobre los proyectos de desarrollo y progreso previstos por el Estado argentino y que generalmente se montan en sus tierras. Indudablemente este proceso les afectará directamente causándoles un severo daño que se traducirá en un incremento mayor de la exclusión y marginación social de las poblaciones indígenas. El Estado

⁵⁷ Durante los tres meses que duró la Asamblea Nacional Constituyente, con el respaldo del Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA) por una parte y de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) por la otra se garantizó la presencia de grupos indígenas de diversas partes que realizaron lobby por su capacidad de movilización y que garantizaron la aprobación del artículo por unanimidad (Slavsky, 1998).

argentino tiene la obligación y el deber de tomar las medidas necesarias para que esto no ocurra.

Asociación de Comunidades Aborígenes *Lhaka Honhat*

Un ejemplo de adaptación de las poblaciones indígenas chaqueñas a las nuevas circunstancias y de excelente organización es la Asociación de Comunidades Aborígenes *Lhaka Honhat* (“Nuestra tierra”) que congrega a 6.000 indígenas viviendo en 35 comunidades del Chaco salteño y que agrupa a pueblos wichí, chorote, toba y chulupí. Esta asociación fue creada en 1992 con la correspondiente personería jurídica y nació con el objetivo de obtener el título de propiedad de las tierras que les pertenece y recuperar y proteger los recursos naturales que necesitan para su sustento. El reclamo de las 35 comunidades involucra a un territorio sin divisiones internas de 330.000 hectáreas en la zona del Chaco (IWGIA, 2002). También reclaman participación en la toma de decisiones en relación a la forma en que serán entregadas las tierras. Las tierras que ocupan se distribuyen en los Lotes Fiscales 55 y 14, en el norte del Departamento de Rivadavia (Pcia. de Salta, Argentina). Demandan un solo título de propiedad de las tierras que ocupan porque consideran que la división en parcelas provocará mayores daños al entorno. Dada la situación de indefinición sobre acuerdos previos de adjudicación de tierras por parte del gobierno provincial se realizó en 1998 una denuncia formal ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (Asociación *Lhaka Honhat*, 1999). Desde la sociedad nacional se han realizados numerosas deforestaciones irregulares, la construcción del puente Argentina- Paraguay cuya cabecera se asentó en sus tierras y no fueron consultados, la construcción de obras de defensa en las costas del río Pilcomayo, y la introducción del ganado vacuno continúa empobreciendo las tierras. Los temas de preocupación de la asociación también pasa por los planes de desarrollo que se intentan gestionar desde el gobierno nacional:

“... nos preocupan mucho los grandes planes de desarrollo que hoy en día el Gobierno tiene para las zonas donde vivimos. Cuando el gobierno habla de sus planes de

desarrollo está pensando en grandes desmontes donde sembrar poroto para mandar al exterior. Se habla de Mercosur y la construcción de rutas para llevar productos de un país a otro. Hablan de hacer grandes obras para el desarrollo de la zona, pero nosotros en nuestras comunidades aborígenes pensamos en otro tipo de desarrollo que es un mejoramiento del ambiente, el cuidado y recuperación del ambiente, ayudar para que sea mejor, mejorar el monte, mejorar las plantas, mejorar los animales del monte, que haya mucho más. Vemos que nuestros planes de desarrollo chocan con los planes del gobierno y del estado argentino. Es muy difícil para el gobierno pensar como pensamos nosotros y respetar nuestros planes de desarrollo. Mientras el gobierno tiene ideas grandes, las mismas ideas para nosotros son un gran peligro porque podrían causar que morimos todos. Porque ahí donde se hacen las grandes obras, en medio de esas fincas y grandes desmontes ya no vamos a poder hacer nuestros pequeños cercos para los cultivos, no vamos a poder cazar y recolectar frutas y miel, no vamos a poder sobrevivir” (Francisco Pérez, 2000).

En el año 2000 se inició un proceso de solución entre las partes que se vio abruptamente interrumpido en el 2001 con la negativa del gobierno de la provincia de Salta de reconocer necesidades espaciales a los aborígenes. El gobierno salteño prosiguió con una política de hostigamiento forzándoles a aceptar una propuesta que implicaba la entrega de una superficie muy reducida, a la vez que proyectaba la construcción de una carretera por el territorio en disputa (IWGIA, 2002).

El caso de la comunidad *wichí Hoktek T`oi*

La comunidad *Hoktek T`oi* (“Lapacho mocho”) es un pueblo *wichí* de la localidad de Tartagal (provincia de Salta) y cuya historia reciente se vincula a sufrimientos causados por las políticas estatales asociadas a fuertes intereses económicos. El grupo se compone de 20 familias nucleares, con una población estimada entre 60 a 80 personas. Desde 1910 el territorio de la

comunidad fue cambiando de propietario hasta que finalmente quedó en manos de la empresa agrícola Los Cordobeses S.A. desde el año 1996. La comunidad *wichí* posee el título de propiedad de 27 hectáreas y tiene la posesión de un espacio contiguo de 17 hectáreas, sumados a las dos hectáreas ocupadas por el cementerio comunitario. La estrategia inicial de la empresa fue intentar desplazarlos hacia sectores inundables pero los *wichí* concededores de sus tierras se negaron rotundamente al traslado. Frente a esta situación la empresa efectuó una donación de 27 hectáreas que bajo la forma de compromiso social intentó confinarlos en ese sector a través de alambrados. En este contexto la comunidad *wichí* buscó apoyo en la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH). Mediante el uso del permiso de deforestación otorgado por el gobierno de la provincia de Salta con fecha 23/07/96 la empresa inició la devastación forestal. Los *wichí* iniciaron acciones judiciales en el Juzgado Federal Nro. 1 de Salta pero la sentencia fue favorable a la empresa Los Cordobeses S.A. aplicando prioridad a la propiedad privada sobre los derechos indígenas que establece de la Constitución Argentina (art. 75, inciso 17). Los *wichí* apelaron la decisión del juez y la Cámara federal de Apelaciones de Salta confirmó la resolución de juez. Por tanto, presentaron al Honorable Congreso de la Nación un Proyecto de Expropiación de una superficie de 2.935 hectáreas a favor de *Hoktek T'oi*. La empresa intentó varias veces cercenar los límites de la comunidad. Esto condujo a los *wichí* a interponer en el foro local de la justicia una acción contra la empresa Los Cordobeses con el fin de prevenir el desalojo y defender el resto del monte que aún quedaba sin deforestar. Se inició una campaña nacional e internacional instando a que respeten los derechos legales de la comunidad. Finalmente en junio de 2001 se dictó una sentencia favorable por el que se reconocen la posesión legal de 44 hectáreas. Este es un ejemplo entre muchos que ilustra los modos en que las comunidades *wichí* se ven obligados a recorrer caminos administrativos y jurídicos para defender sus derechos y paralizar la destrucción masiva del monte y sus tierras (WRM, 2001).

Una reciente polémica se generó en el marco del gobierno de la provincia del Chaco con las intenciones de aprobar la Ley de bosques número 5.285 sin

previa consulta de las comunidades indígenas. En este contexto, el 18 de febrero de 2004 la FUNAM (Fundación para la Defensa del Ambiente) y la organización RENACE (Red Nacional de Acción Ecologista) lanzaron una enérgica campaña nacional e internacional con el fin de que la legislatura del Chaco derogue esta ley. El presidente de la FUNAM sostuvo que la ley y la continua venta de tierras fiscales arrebatada a los indígenas el bosque chaqueño y que a pesar de que el artículo 75 inciso 17 de la Constitución, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el artículo 37 de la Constitución del Chaco establecen la obligación de efectuar estas consultas con los pueblos indígenas éstas nunca se hicieron (FUNAM, 2004). Los grupos wichí, toba y mocoví, asesorados por ENDEPA (Equipo Nacional de la Pastoral Aborígen) e INCUPO (Instituto de Cultura Popular) presentaron ante el Juzgado Civil Nro. 6 de la capital chaqueña, una acción de amparo contra la Ley 5.285 con la finalidad de frenar el desmonte y la extracción de madera. Los reclamos no terminan en la denuncia sobre la salvaje deforestación de los montes chaqueños, van más allá y demandan públicamente que cese la venta de tierras fiscales en la provincia del Chaco a terceros, terrenos que por ley deben destinarse a los ocupantes originarios o a hijos de colonos chaqueños. Los recientes propietarios degradan los montes con el fin de establecer cultivos industriales, fundamentalmente de soja. La soja se constituyó en el primer producto de exportación de Argentina y sus plantaciones se expanden cada vez más en detrimento de la ganadería y de otros cultivos como el maíz, el algodón, el trigo, la patata, etc. La llegada del cultivo de soja en el caso de las provincias del Chaco, Formosa, Santiago del Estero y Entre Ríos ocurrió en los años 90 con la caída del precio internacional de la soja. La abrupta caída del precio generó una crisis que comenzó en el sudeste asiático y agudizó aún más la expansión de su cultivo. El monocultivo de soja va en desmedro de la biodiversidad productiva, a largo plazo provoca un grave deterioro del suelo, contribuye a la caída del precio por un exceso de oferta y en las provincias de Santa Fe y el Chaco fue un factor que contribuyó a causar las inundaciones que dejaron en el año 2003 en la provincia de Santa Fe 24 muertos. De acuerdo a un informe de la Comisión Técnica del Litoral la deforestación y la escasa permeabilidad de los suelos debido a la intensiva producción de soja contribuyeron en gran

medida a aumentar el caudal del río Salado hasta que finalmente desbordó (WRM, 2004; Valente, 2003). Estos fenómenos no sorprenden ni son novedosos. En el Valle del Cauca (Colombia) a partir de 1970 la agricultura sufrió un profundo cambio con la introducción de nuevos cultivos y técnicas. El patrón antiguo obedecía a una diversidad de cultivos que limitaba la esterilización del suelo y las plagas y aseguraba la estabilidad del ciclo hidrológico. Los cultivos eran aptos para el suelo, el clima, las lluvias y el sistema de drenaje. Sin embargo, la introducción del monocultivo de soja, maíz o frijol generalizó la destrucción de grandes árboles y eliminó la capa vegetal, exponiendo las cosechas a un mayor daño por inundación (Taussig, 1979: 30-31).

Estos conflictos conducen directamente al estudio de los recursos naturales presentes en el Chaco y a centrarse en los intereses del mercado capitalista por los recursos naturales que conllevó a las empresas a una competencia por los recursos y a realizar inversiones, que amparados por los sucesivos gobiernos nacionales y provinciales, produjeron una degradación ambiental y desestructuraron la economía de las poblaciones indígenas.

Sociedades en conflicto: recursos naturales y producción en el Chaco

La ocupación territorial a fines del siglo XIX por pequeños ganaderos, la llegada de nuevos colonos y el establecimiento de las misiones introdujeron cambios profundos en la sociedades wichí alterando irreversiblemente la relación que tenían con la naturaleza para integrarse de forma marginal a las condiciones imperantes de la economía de mercado. La degradación del ecosistema en manos de la ganadería extensiva y de las empresas forestales es el producto de tratar a la región chaqueña como un recurso natural renovable explotando al máximo las posibilidades de los recursos de una forma irracional estimulado por los bajos precios de la tierra y por una política estatal que no presta la debida atención a la progresiva e intensiva desertificación medioambiental.

Los wichí comparten muchas de las características de las sociedades cazadoras recolectoras, entre ellas, la presencia de una economía que

enfatisa la no acumulación, una distribución equitativa de bienes, un consumo austero de los recursos y un acceso libre para todo el grupo, en detrimento de la producción porque la naturaleza es la que produce (no la sociedad). Como bien expone Van Dam a través del uso del chaguar (*Bromelia hieronymi*) en las comunidades wichí, la economía de estos grupos cuestionan seriamente los postulados sostenidos por la teoría económica ya que el régimen de acceso abierto no genera conflictos en las sociedad ni produce una sobreextracción debido al consumo controlado que poseen. Los economistas enfatizaron en los derechos de propiedad como forma de garantizar el uso sostenible de los recursos y lamentablemente derivó en una acumulación máxima mediante el uso indiscriminado de los recursos degradando progresivamente el hábitat. Van Dam concluye que no son las formas de propiedad ni los accesos los determinantes de la degradación sino la relación que cada grupo humano establece con la naturaleza. La historia socio ecológica confirma estos datos, los grupos aborígenes del Chaco subsistieron durante siglos sin agotar los recursos naturales pero el ingreso compulsivo del sistema capitalista asociado a los intereses del Estado que respondió al contexto de mercado mundial terminaron por degradar el entorno y como consecuencia directa desplazaron a estas sociedades hacia los lugares más recónditos de la región. Con este proceso se iniciaron los grandes problemas ecológicos que sufre hoy el Chaco: sobrepastoreo, deforestación por la extracción maderera, el abandono de territorios degradados por las campañas agrícolas y la desertificación de grandes regiones.

Los ríos también cuentan: conflictos en torno al Pilcomayo

El río es fundamental es la subsistencia de estos pueblos: es fuente de agua potable, de abundante pescado y de frutos silvestres, miel y animales salvajes que se concentran en sus alrededores. Asimismo, las inundaciones anuales permiten el cultivo de un agricultura medianamente productiva que de otra forma sería imposible debido a la pobreza del suelo, la escasez de lluvias y la fuerte evapotranspiración (Gordillo, 1992).

El Pilcomayo tiene un curso de agua cambiante porque normalmente arrastra millones de toneladas de sedimentos que provocan taponamientos, inundaciones y cambios del curso en ciertas secciones del río. Así, desde 1991 los gobiernos de Argentina y Paraguay construyeron una serie de canales sobre el Pilcomayo con el fin de cambiar el curso del río y delimitar las fronteras internacionales. Durante mucho tiempo las márgenes del Pilcomayo permanecieron bajo el control de grupos de tobas, pilagás, nivaklés, wichís y chorotes pero la situación cambio radicalmente cuando el Pilcomayo se trasformó en una cuestión de soberanía entre los dos Estados. Hacia principios del siglo XX el ejército argentino estableció sus primeros fuertes permanentes sobre el Pilcomayo (Gordillo, 2001).

La sequía del año 1995-1996 desató una crisis agravada por la falta de pescado, la falta de provisión de agua potable y los despidos masivos de empleados públicos. Los grupos domésticos debieron recurrir a las actividades de subsistencia propias. Los tobas interpretaron la sequía como parte de un plan gubernamental para desviar las aguas de forma intencional dejando en evidencia la fuerte desconfianza hacia el Estado nacional argentino. En relación al cambio del curso del río algunas versiones señalaron que obedecía a intereses capitalistas orientadas a la obtención de ganancias por la venta de pescado. De cualquier modo, los responsables siempre eran los paraguayos, el gobierno argentino o el boliviano. La crisis fue de tal magnitud que llevó a conformar una alianza interétnica inédita entre aborígenes y criollos (en constante conflicto entre ellos por el uso de la tierra) en defensa del río Pilcomayo (Gordillo y Leguizamón, 2002).

La importancia del Pilcomayo se evidencia en los reclamos que aparecen en los medios de comunicación por parte de los sectores productivos de la provincia de Formosa (Argentina) por un lado y de los ganaderos del Paraguay por otra parte. Ambos apelan a cuestiones ecológicas para evitar la fuga del río y legitimizar sus argumentos. Así, los sectores productivos pertenecientes a la provincia de Formosa (Argentina) alegan que la fuga definitiva del curso del río debido a la ausencia de obras correctivas en los canales formoseños y las que se construyeron del lado paraguayo podrían

ocasionar un desastre ecológico generando la desertización de media provincia y poniendo en riesgo el bañado La Estrella que ocupa unas 300.000 hectáreas y junto al Pantanal del Brasil es uno de los humedales de mayor relevancia que se conservan en América Latina. Por otra parte, del lado paraguayo se argumenta que decenas de miles de yacarés, una especie en peligro de extinción, agonizan al noroeste de la capital paraguaya por falta de agua y que semejante situación podría desencadenar el mayor desastre ecológico de Paraguay. La reserva de yacarés, se sostiene, sea probablemente una de las mayores reservas de yacarés de Sudamérica después de la selva amazónica. Sin embargo, si se trata de ecología, uno de los principales problemas con el río Pilcomayo no se encuentra ni en Argentina ni en Paraguay sino en Bolivia. Así es, uno de los mayores problemas es el referido a las empresas de explotación de recursos minerales e hidrocarbúricos que no respetan el entorno y arrojan de forma directa sus aguas no tratadas vertiendo toneladas de desechos químicos al río. Los estudios confirmaron la contaminación en el Pilcomayo por presencia de plomo, arsénico, cadmio, cromo y mercurio. Estos desechos tóxicos, en especial los metales pesados de las explotaciones mineras, contaminan el agua, el suelo, la flora y la fauna con la posibilidad cierta de que se haya extendido o pueda hacerlo en el futuro a otras áreas a través de la migración de peces, de las napas del suelo, de las aguas, la flora o la fauna. Se ha verificado en estudios médicos realizados sobre aborígenes de la provincia de Formosa, con una alimentación basada en el pescado proveniente de la cuenca media del río Pilcomayo el grave daño a la salud humana que causa semejante contaminación del Pilcomayo (CPA, 2004). En suma, la cuenca alta del Pilcomayo se encuentra severamente afectada por la contaminación de sus aguas y sedimentos fundamentalmente por las actividades mineras pero también por procesos naturales de erosión mientras que la cuenca baja tiene graves inconvenientes de sedimentación, pérdidas de tramos del curso, deterioro de humedales e impacto en la biodiversidad. Los procesos de contaminación en los recursos naturales que sirven de sustento a las poblaciones ribereñas inciden y perjudican gravemente en su salud. Nuevamente se repite la historia, las políticas estatales, la obsesión por controlar el río y delimitar las fronteras internacionales, la concepción del

río como límite internacional y no como recurso de subsistencia básico de las poblaciones adyacentes y los intereses de las empresas capitalistas que no reparan en contaminar el entorno a cambio de incrementar sus ingresos y cuyos costos son asumidos por las poblaciones campesinas y aborígenes pero nunca por los propios empresarios, constituye un factor de presión constante y permanente sobre estas sociedades que no tienen absolutamente ningún peso en las decisiones y los acuerdos que se establecen.

Los wichí, al igual que otros grupos chaqueños, vivieron en unidades relativamente pequeñas, con alta movilidad, la base de la comunidad estaba en las relaciones parentales, y su alimentación fue sustentable a través de la caza estacional, la recolección, la pesca y los cultivos ocasionales.

Las sociedades wichí no son agresivas, la agresión constituye un valor altamente negativo que se intenta controlar y reprimir. Un exceso de agresión y ferocidad aleja al individuo del dominio humano. El grupo es protegido mediante sus líderes y shamanes. Los shamanes protegen a los miembros de la sociedad de diferentes enfermedades entendidas como una aflicción espiritual. Más allá de estos recursos humanos (líderes y shamanes) los wichí tienen otro recurso que asegura su integridad física y espiritual. Esto es la tierra, particularmente el monte que cubre esa tierra. El monte constituye su medio de vida y su protección. Les provee comida, medicinas, y materiales sobre los que se funda la vida social y la cultura material (Palmer, 2003).

Durante todo el proceso colonial y la época de la formación de los Estados nacionales estas tierras fueron apropiadas por empresas comerciales, colonos, ganaderos y granjeros y los montes fueron severamente deforestados. Los sucesivos gobiernos atendieron a los intereses comerciales permitiendo la drástica deforestación sobre todo la región chaqueña, denegando toda posibilidad de participación en la toma de decisiones a los habitantes originarios. Esta simbiosis entre los gobiernos y la inversión capitalista fue posible por el desconocimiento de los indígenas de su propio derecho en la Constitución Nacional y de las numerosas leyes nacionales y provinciales y porque durante el proceso judicial normalmente se expide a

favor de la administración argumentando que los derechos indígenas y medioambientales son menos importantes que los derechos de la propiedad privada y el desarrollo (Palmer, 2003). En este contexto, los indígenas de la región sufrieron por un siglo la apropiación de sus tierras y las ambiciones desmedidas del capital. La instalación de empresas (madereras, mineras, obrajes, ingenios, etc.) condujo a la transformación de la biodiversidad y del monte a un extenso semidesierto. Recientemente los intereses de compañías nacionales e internacionales comenzaron a construir carreteras y puentes sobre el Chaco con el fin de optimizar los medios de comunicación para poder comercializar sus productos.

En un ambiente social hostil, las sociedades wichí fueron víctimas de las políticas represión y de los intentos de desintegración política que llevo a cabo la sociedad nacional a la cual ellos nunca tuvieron sentimientos de pertenencia. Estas políticas estatales estimularon la organización de las sociedades indígenas para reclamar por sus derechos. En 1987 cuando el gobernador de la provincia de Salta (Argentina) reconoció el derecho de la tierra a los colonos e hizo insignificantes concesiones a los indígenas, los wichí decidieron contactar con *Survival International* e iniciaron un proyecto que constó de cuatro estrategias: a) llevar a cabo un censo indígena de la región, b) confeccionar un mapa de sus comunidades, c) grabar y escribir su historia oral, y d) construir un gran mapa de la región indicando los lugares que habían ocupado junto con sus denominaciones (Rankin, 1995). Otro movimiento surgió con líderes de la Asociación de Comunidades Indígenas *Lhaka Honhat* que movilizó a 35 comunidades de su región (pertenecientes a pueblos wichí, chorote, toba y chulupí) contra el mal uso que hacían de sus tierras. Junto a mil indígenas detuvieron la construcción de una parte del puente que une a Argentina con Paraguay mediante la ocupación del sitio por más de tres semanas. Este puente tiene su cabecera en una de las comunidades miembro de la organización *Lhaka Honhat*, más precisamente en un lugar llamado *Nop`ok Wet* (Misión La Paz). La construcción del puente forma parte del “*mega plan*” de integración de la zona sur al desarrollo del Mercosur que comprende la creación de otras obras para Aduana, Migraciones y Gendarmería. Finalmente, en una reunión entre los líderes

indígenas y los oficiales del gobierno provincial de Salta se acordó garantizar legalmente la transferencia de 600.000 hectáreas de tierra a los indígenas del norte de Argentina.

El caso de la Amazonia es parecido. Una larga historia de asesinatos, torturas, envenenamientos, enfermedades y explotación con fines comerciales diezmaron a la población indígena (Parte I). Los intereses capitalistas asociados a la política consideraron a las poblaciones nativas como un verdadero obstáculo para el desarrollo de sus planes en la región. Una medida de seguridad para los pueblos indígenas sería la adopción de medidas del gobierno de Brasil tendientes a respetar la legislación internacional y reconocer el derecho de propiedad territorial indígena. Mientras tanto estas poblaciones permanecerán vulnerables y sin ser escuchadas ni tenidas en cuenta en las decisiones que se adopten respecto al aprovechamiento de sus tierras. Lo importante es que se está consolidando un camino esperanzador mediante la emergencia de movimientos propios que generaron decenas de organizaciones indígenas que reivindican por sí mismas sus derechos. Otros movimientos indígenas como los *Inuit* de Canadá, los aborígenes de Australia, los *Yanomami* de Brasil, los indígenas de Argentina, etc., recurrieron al Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas y a otras organizaciones internacionales y les permitió adquirir una voz política que es escuchada mundialmente y que por mucho tiempo permaneció silenciada. En la Argentina se abre un debate que se tiene que tomar como una oportunidad histórica por parte de todos los actores sociales para generar un profundo cambio que pueda orientar el rumbo hacia una sociedad basada en el respeto a la diferencia, una sociedad pluri étnica que se consolide en la integración multicultural.

Hacia la construcción de una Argentina intercultural: ¿realidad o utopía?

Entre los días 19 y 21 de mayo de 2004 representantes de veinte pueblos indígenas⁵⁸, de la sociedad civil y del gobierno argentino se reunieron en el

⁵⁸ Las principales organizaciones indígenas que asistieron al foro fueron: CCOPIISA de Salta, OCASTAFE de Santa Fé, ORG. TEHUELCHÉ 11 DE OCTUBRE de Chubut, ONA R. HISTON de Tierra del Fuego,

Foro Nacional “*Derecho de los Pueblos Indígenas en la Política Pública*”. Esta reunión es de suma importancia puesto que a lo largo de toda la historia argentina la problemática indígena nunca llegó a constituirse en una política de Estado. En los primeros momentos de la formación del Estado argentino se ejecutaron campañas de invisibilización de los pueblos indígenas. Luego se practicó un indigenismo que supuso la integración y asimilación de los indígenas en los estratos sociales más bajos de la sociedad nacional mediante su integración al sistema capitalista como mano de obra estacional de bajo coste. Esta reunión en cierta forma es importante porque pone en evidencia ciertos indicios de un cambio de actitud por parte del Estado argentino sobre estos temas. Las demandas de los pueblos indígenas se centraron en la articulación del nuevo status jurídico político de los pueblos indígenas como parte de la institucionalidad del Estado, permitiéndoles un grado de autonomía que posibilite su desarrollo e identidad. Los indígenas también hicieron hincapié en que se haga efectiva en la práctica las normativas que establece el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional⁵⁹ que en la actualidad mayoritariamente no se cumple.

Sin embargo, algunos dirigentes indígenas expresaron su preocupación por la ausencia de representantes de distintos organismos del Gobierno de Argentina, especialmente por la de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable ya que el foro se realizó en el edificio perteneciente a dicha Secretaría de Gobierno (Gaussein, 2004). Aunque también hay que señalar que entre los pueblos indígenas también estuvieron ausentes algunos representantes como Pueblos Originarios en Defensa del Territorio y Movimiento por la Madre Tierra. Esta ausencia es una clara fractura entre los

CENTRO PUEL PVJV de Neuquén, COORD. DEL PARLAMENTO MAPUCHE de Río negro, CENTRO CALCHAKI de Tucumán, COPIRECHA de Chaco, la ASOC. JUVENTUD INDÍGENA de Bs. As., La COMBYA PERUTI de Misiones, CENT. MAP. WIRIXAY de Bariloche, la ORG. TINKUNAKU de Salta, la organización COAJ de Jujuy y la COORD. MAPUCHE de Neuquén.

⁵⁹ El artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional establece: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

representantes indígenas que quedo explícitamente marcada en un documento leído durante la marcha del 15 de septiembre de 2004:

El Foro Nacional “Derecho de los Pueblos Indígenas en la Política Pública” que se está llevando a cabo con la complicidad de hermanos indígenas serviles al poder, donde en forma inconsulta para la mayorías de las comunidades indígenas, unos pocos pretenden definir políticas para nuestros pueblos y seguir condenándonos al olvido.
(Instituto CTERA, 2004)

Esta fractura de las organizaciones indígenas debe obligar a una profunda reflexión por parte del Estado argentino para tomar conciencia de que las poblaciones indígenas son sujetos múltiples y que no constituyen una sociedad homogénea y armónica sino que son sociedades dinámicas donde cada una tiene sus propias realidades socio culturales.

Son muchos y severos los problemas con que se enfrentan actualmente las poblaciones indígenas en la Argentina, fruto de un largo proceso histórico que desestimó absolutamente la sociedad y la cultura indígena a favor de los intereses capitalistas nacionales e internacionales. Esta pesada herencia incluye graves conflictos con el Estado por el derecho de propiedad de la tierra, el interés estatal por el “desarrollo económico” y las decisiones adoptadas por el Estado de forma unilateral. Para ejemplificar únicamente algunos problemas que sufren las poblaciones indígenas del Chaco podemos citar en la Provincia de Jujuy a las comunidades Kolla Rachaite, Pucara y Tumbaya que no fueron indemnizadas por la construcción del Gasoducto Norandino en su territorio, al que ni siquiera tienen acceso al servicio de gas, la comunidad de Liviara sufre las políticas del gobierno provincial de Jujuy quien otorgó en concesión la explotación de oro en el río Orosmayo dentro del territorio de la comunidad sin su consentimiento. Para el lavado de oro se utiliza cianuro sin ningún tratamiento que es vertido al mismo río que utiliza la población indígena. Los ejemplos se multiplican en la provincia de Salta: la Finca San Andrés estuvo en manos del Ingenio San

Martín. Las comunidades de San Andrés, Río Blanquito, Los Naranjos y Angosto de Paraná lograron por Ley nacional una expropiación parcial de las tierras. El *Ingenio San Martín* y la refinería *El Tabacal Seabort Corporation* declararon que las poblaciones indígenas estaban usurpando las tierras y las comunidades indígenas implicadas sufrieron amenazas y persecuciones. La construcción del gasoducto que transportará gas a Chile perjudicará muchas viviendas, zonas de cultivo, de pastoreo y el cementerio de las familias Kolla. La comunidad wichí “*Eben Ezer*” fue condenada por el Gobierno de la Provincia de Salta a cambiar de forma de vida puesto que las autoridades salteñas vendieron la reserva natural del departamento de Anta a un particular para que explote el cultivo de soja. La comunidad Kolla Guaraní del Paraje Río Blanco Banda Norte del departamento de Orán fue desalojada causando la pérdida de la cosecha, la destrucción de hogares, agresiones y amenazas. La empresa *Higamar* se apropió de los animales y las pertenencias de la comunidad. Asimismo, la comunidad Tupí Guaraní del paraje Río Blanco Banda Sur fue desalojada con maquinarias agrícolas y tractores destruyendo sembrados y quemando casas. La organización *Zlaqatahyi* (Unión Wichí del Itiyuro- Comunidades de Lapacho Mocho, Tonono y Pacará) departamento de San Martín reclaman que se frene la deforestación del corredor situado entre el Gasoducto sobre la Ruta 86 hasta el Lote Fiscal 4 de la ciudad de Tartagal. En la provincia de Formosa las comunidades pilagás El Descanso y Campo del Cielo sufrieron la aprobación por la Cámara de Diputados de Formosa del proyecto enviado por el Poder Ejecutivo Provincial de expropiación de tierras. La Ley Nro. 1.439 tiene la intención de llevar adelante el Complejo Hidrovia de la Ruta Provincial Nro. 28- Bañado La Estrella -préstamo BID 1118-oc.ar- (Centro de documentación Mapuche, 2004). Estos son sólo algunos casos que suceden a lo largo de todo el país y afectan en particular a la región chaqueña. Por tanto a las organizaciones indígenas les espera una larga confrontación y lucha por la reivindicación de sus derechos que no resulta fácil debido a la fuerte tradición estatal que se vuelca a favor de las grandes empresas capitalistas del mercado. Lo que el Estado argentino debe plantearse es la planificación de una verdadera política indígena que restaure los agravios que les produjeron en el pasado conservando un equilibrio con los proyectos de

desarrollo de los cuales deben ser partícipes las organizaciones indígenas. En tanto el Estado argentino no adopte una postura más justa y equitativa con las sociedades indígenas las estará condenando inevitablemente a la exclusión y marginación social. Un paso adelante en el intento de construir una argentina multicultural se dio el 31 de agosto de 2004 cuando la ministra de Desarrollo Social entregó en la localidad de Susques (Provincia de Jujuy) escrituras de tierras comunitarias y personerías jurídicas a familias aborígenes de comunidades indígenas, lo que implica un traspaso de un área de más de 310.000 hectáreas. La idea que motivó esta decisión fue que las comunidades beneficiarias puedan realizar sus propios proyectos productivos (Diario Clarín, 2004). En un avance pero insuficiente en relación a la magnitud de los problemas que hoy enfrentan las comunidades indígenas en la Argentina. La actitud del Estado argentino en relación a esta medida y a la participación en el Foro Nacional abre ciertas esperanzas de que se produzca un cambio de actitud en las políticas estatales que permita combinar la idea de desarrollo que se sostiene desde la sociedad nacional con el respeto a las propiedades territoriales indígenas, que en última instancia representa el respeto a la diferencia, a mantener sus propias pautas sociales, económicas y culturales y que no les conduzca a la marginación y exclusión social.

La cuestión reside en saber si ambas partes, el Estado nacional argentino y el conjunto de la ciudadanía argentina por un lado y las organizaciones indígenas por otro, serán capaces de construir conjuntamente un modelo social que tenga en consideración la alteridad, respete las diferencias y no avasalle ningún tipo de derecho, tanto individual como colectivo. La alteridad fue percibida por una parte como el exponente máximo de barbarie, salvajismo y atraso, por parte de los wichí como un peligro potencial que debe evitarse por todos los medios posibles. La pregunta es saber si Argentina será capaz de construir de forma conjunta un modelo social no excluyente, que incorpore la alteridad, la diferencia, lo ajeno. En este sentido es necesario analizar la forma en que las sociedades wichí conciben la alteridad y la extrañeza.

V. LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD

La antropología, los wichí y las fronteras de la familiaridad

“El bárbaro, en primer lugar, es el hombre que cree en la barbarie” (Lévi Strauss, 1996).

Reflexionar sobre la forma de adscripción categorial que se efectuó a través de la historia y que se plasmó en la ciencia etnográfica actual posibilita la creación de un marco de entendimiento para acordar a quienes nos referimos cuando mencionamos etnónimos como “*matacos/ wichí*”, “*tobas*”, “*chorotes*”, “*pilagás*”, etc. Es importante ser conscientes de que la etnografía heredó de la historia colonial una manera de realizar la adscripción categorial que en su tiempo proporcionó una respuesta a la necesidad de ordenar la diversidad y justificar la dominación fundamentada en una oposición etnocéntrica expresada en términos de civilización/barbarie. Esta lógica operó conformando taxones homogéneos (“*naciones indias*”) y estableció un claro isomorfismo entre territorio, espacio, lengua y cultura.

Las “*naciones indias*” del período colonial se tradujeron en términos tales como “*matacos*”, “*tobas*” o “*pilagás*” de las ciencias antropológicas actuales. Estos términos agrupan a múltiples bandas que expresan profundas diferencias significativas (sociales, culturales y lingüísticas). Por tanto es necesario fundar una nueva clasificación etnográfica que de cuenta de estas problemáticas y encuentre concordancia con las diferencias que los propios actores refieren. Debemos encontrar un equilibrio que por un lado tenga en consideración estas diferencias significativas para los actores sociales pero que a la vez atienda a la uniformidad de pensamiento y acción propia de todas las bandas indígenas para poder realizar generalizaciones más allá de las bandas locales estudiadas.

La historia de la antropología estuvo marcada, desde sus inicios, por un profundo y marcado interés en el estudio de las sociedades y culturas distantes, distintas y lejanas. El afán por observar y conocer a “*los otros*” estuvo presente desde muy temprano en las corrientes evolucionistas de la época, así como en la escuela americana que forjó una exhaustiva etnografía

sobre los pueblos indígenas de América. Parafraseando a Cohen (1986), podemos ver que el genio antropológico ha sido comprobar, describiendo e interpretando, los aparentes misterios de otras culturas.

Esta tendencia recurrente en la antropología de dirigirse hacia sociedades social y culturalmente distantes se extendió desde sus inicios como disciplina científica hasta la actualidad. No hay más que ver los constantes trabajos etnográficos que se publican en la actualidad. Cohen (1986) deja en evidencia este punto cuando se refiere a la antropología social británica y afirma que maduró lo suficiente como para reconocer que “*nosotros somos los otros*” y que la aparente familiaridad y similitud en la conducta social no puede ser confundida con la realidad de su diferencia, y por tanto, necesitamos distinguir entre forma y significado. Así, en estas reflexiones se encuentra omnipresente el tema del alejamiento y la distancia. Otro caso paradigmático en el que se plasma este interés antropológico es una técnica que conlleva un *proceso de desfamiliarización* que procura obtener una conciencia cultural crítica de la propia cultura. Mediante esta estrategia se adopta un punto de vista en el que se intenta ubicar a la propia sociedad o cultura en el lugar de lo “*ajeno*”.

También cabe mencionar, que algunas investigaciones antropológicas se centraron en el estudio de los que podríamos denominar “*meta- alteridad*” u “*alteridad²*”, es decir, en profundizar los estudios acerca de cómo “*los otros*” conciben y construyen la alteridad.

Entre el diseño de investigación antropológica tendiente al estudio de las sociedades distantes y la concepción que tienen de la alteridad “*los otros*” se encuentra el antropólogo al entrar en contacto con tales sociedades. En este punto el investigador debe tomar conciencia de la existencia de una “*perspectiva cruzada*” que toma lugar entre, por un lado el científico social que se sitúa en una cultura o sociedad que considera distante y lejana, y por otro, las personas de dichas sociedades que perciben al investigador como un extraño al grupo. Es de destacar un punto en común, en ambos el diálogo se torna imprescindible para el conocimiento y la construcción de la alteridad.

Por tanto, el diálogo se constituye en un proceso de interacción entre la familiaridad y la otredad. Como bien señala Gurevitch (1988), el acento en la familiaridad se pone, no solamente en lo que se conoce, sino también en el acto deliberado de asumir lo no familiar como parte de la vida diaria. De este modo, en el diálogo el “*otro*” se torna familiar y distante porque comparte una porción de un mismo universo, pero al mismo tiempo, vive un mundo diferente. Así, el diálogo construye, mantiene y reconstruye la familiaridad y la alteridad. La alteridad de la otra persona es construida mediante un proceso de desfamiliarización, que Gurevitch (1988) denominó *making the other strange*, y que a su vez demarca, según el grado de alteridad, la frontera de lo familiar.

Clasificando la alteridad: perspectivas históricas y antropológicas

Es posible diferenciar dos lógicas que operan en el proceso de construcción de la categoría etnográfica conocida como “*matacos*”. Este hecho me condujo a preguntarme sobre los procesos de formación, conservación y proyección de las categorías étnicas en América a lo largo de su historia.

Considero que desde los primeros años del descubrimiento de América, los conquistadores fueron construyendo una frontera entre lo familiar y lo distante que se tradujo en términos de civilización (familiar) y barbarie (alteridad). De este modo, desde los inicios se fue configurando la imagen del “*otro salvaje*” frente a la del “*cristiano civilizado*” en un intento de poner orden a la abundante diversidad que presentaba el continente americano.

A medida que la colonización avanzaba, estas categorías se fueron adecuando según los casos particulares que se presentaban, pero conservando esta misma lógica basada en una oposición etnocéntrica. Este modelo, que constituyó fronteras sociales, territoriales y culturales, y clasificó la alteridad en la categoría de “*bárbaros*”, fue impuesto de forma prematura por los primeros conquistadores españoles y perdurará a través de toda la historia americana.

La forma de construir la alteridad (barbarie) en oposición a la “civilización” constituyó un tema recurrente entre los conquistadores y respondió a una clara necesidad de clasificar y ordenar una la diversidad creciente de los pueblos nativos que encontraban en su avance. A medida que se conformaba esta frontera, se incluyó bajo la categoría de “*bárbaros o salvajes*” a múltiples poblaciones, de lugares muy apartados entre sí y con características muy distintas. Los atributos de la alteridad fueron definidos sobre rasgos considerados por los colonizadores como negativos, o bien sobre la ausencia de características positivas en relación a los grupos “*civilizados*”. Los pueblos “*salvajes*” eran naciones “*Sin Rey, sin fe, sin ley*”, que evidenciaban una ausencia de poder político centralizado, un desconocimiento del Dios cristiano, y que presentaban, según los españoles, conductas sexuales impuras (poligamia, incesto) y conductas alimentarias prohibidas (consumo de carne cruda, de ciertas especies de animales como lagartos, iguanas, etc., consumo de sangre y de carne humana).

Sin embargo, también debemos destacar que esta lógica algunas veces solía generar conflictos entre lo observable y lo esperable. En efecto, al asimilar la civilización al cristianismo y la barbarie al paganismo, surgían rasgos o características que se podían vincular de forma unívoca a la civilización y para el asombro de los españoles estaban presentes en los pueblos “*bárbaros*”. Así, algunos cronistas se vieron sorprendidos por la organización incaica que brillaba por la ausencia de pobreza, por la construcción de grandes caminos, por un sistema perfectamente estipulado, etc. Estas contradicciones no sólo fueron observadas en las denominadas “*altas culturas*” sino que, provocando aún mayor extrañeza en los conquistadores y evangelizadores, las encontraron presentes en las naciones fronterizas, como fue el caso de los llamados chiriguano:

“Hablan los Chiriguano la lengua Guarani, la que es de tanta magestad y energia, que cada palabra es una definicion exacta que explica la naturaleza de la cosa, que se quiere dar a entender, y nunca pudiera imaginarse que en el centro de tanta

Barbarie hallase una lengua que por su nobleza, y hermosura parece que no es inferior a muchas de las que se hablan en Europa, pero pide muchos años de una aplicación constante para poseerla con perfeccion” (Guillén, 1782).

La construcción del imaginario de las “*naciones indias*” resultó de suma utilidad a los conquistadores, no solo para ordenar la diversidad⁶⁰, sino que también sirvió para justificar la dominación de los pueblos “*bárbaros*” en nombre de la “*civilización*”. Esta asociación de “*nación india*” fue concebida de forma culturalmente homogénea, en un territorio delimitado y hablando una lengua determinada. Llama la atención el monolítico isomorfismo que se estableció entre cultura, espacio, territorio y lengua, concebida como una relación “*natural y dada*”.

Esta concepción se adaptó muy bien a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX, en el contexto de una ciencia positivista que necesitaba fijar y definir con exactitud el objeto de estudio. Entrando ya en el siglo XX, inmersos en el paradigma del estado- nación, las etnias se continuaron imaginando de forma estática, fijas y culturalmente homogéneas, obedeciendo a la necesidad de construir las repúblicas americanas y determinar las futuras políticas a aplicar a estas “*etnias*”.

La etnografía atenderá las categorías construidas durante el período colonial. La historia natural se consolidaba en aquellos tiempos en el nuevo paradigma que, con criterios basados en la lengua y en la distinción geográfica, intentaba lograr una clasificación etnográfica actualizada. Parafraseando a Mandrini (2002) esta visión simplista, esquemática y cargada de preconceptos y prejuicios, impregnó hasta hace muy poco tiempo el campo de las ciencias sociales y del imaginario colectivo.

Tradicionalmente en la literatura antropológica el término “*etnia*” designó a un grupo humano que comparte un mismo conjunto lingüístico, cultural y territorial y constituyó la unidad de análisis de las investigaciones sociales.

⁶⁰ Orden que permitió la aplicación con eficacia de un sistema fiscal y tributario.

En su momento se relacionó a las exigencias administrativas e intelectuales de la colonización en la que el término “*etnia*” permitió encerrar y fraccionar a las poblaciones conquistadas en definiciones territoriales y culturales unívocas.

En sus orígenes la palabra “*etnia*” se asoció a una visión o perspectiva substantivista que hacía de cada etnia una entidad discreta, inmutable, dotada de una lengua, una cultura, un territorio, una organización específica, etc. En suma, esta visión tendió a considerar a los grupos humanos con una existencia dada desde siempre, como una verdadera esencia. Según Taylor (1996) *“es a partir del antiguo uso del vocablo **race** que subsiste la idea de que constituye una esencia casi natural y por lo tanto inmutable. El sustantivo no existe en inglés, el compuesto **ethnic group** es de aparición reciente, y designa específicamente una minoría cultural. Sin embargo, la expresión **tribe** (laicalizada mucho antes que en Francia) o **people** (más tarde *society*), que el inglés sigue utilizando, participan también de la misma idea naturista y reificante”*.

Lo notable es que esta perspectiva reificante alcanza a otros conceptos como el de cultura o el de estado- nación. En efecto, desde la tradición germánica el concepto de *Kultur*, con la influencia de Gottfried Herder, se concibe a la cultura de manera esencialista abarcándolo todo, en donde el individuo se concibe como un ser culturalmente informado, incluso determinado (Méndez Gallo, 2002). En la idea moderna del Estado- nación también podemos encontrar esta misma visión asociada a un único territorio, a una lengua y a una cultura, y queda en evidencia a partir de los esfuerzos e intentos de las elites dominantes en cada región con el fin de homogeneizar la nación toda.

Sin embargo, esta visión estática y substantivista cambiará de forma radical a partir de los trabajos realizados por Barth sobre los grupos étnicos y sus fronteras (1969). Acordamos con Vermeulen y Govers (2000) en que Barth fue tal vez el científico social más importante que generó un cambio en las ciencias sociales y posibilitó el paso de una aproximación estática de la

etnicidad a una aproximación interaccional. El planteamiento fundamental de Barth (2000) se puede resumir en los siguientes apartados:

- Concebir a la etnicidad como una forma de organización social, cuyas fronteras étnicas definen al grupo (más que los elementos culturales) y organiza las diferencias culturales.
- Caracterizar a los grupos étnicos por la presencia de mecanismos de autoadscripción y de adscripción que ocurren en los procesos de interacción social.
- Los grupos étnicos son producidos bajo interacciones particulares, circunstancias históricas, económicas y políticas que son altamente situacionales, no primordiales.
- Las diferencias culturales significativas para la etnicidad son aquellas que la gente utiliza para marcar la distinción, la frontera, y no las ideas acerca de qué es más original o característico de su cultura.
- Finalmente, enfatizar en el rol de las políticas étnicas: cómo la movilización de grupos étnicos en acciones colectivas es efectuada por líderes, y no es una expresión directa de la ideología cultural del grupo, o de la voluntad popular.

De esta forma, Barth (1969) inaugura una nueva perspectiva en las investigaciones antropológicas al focalizar en las fronteras étnicas, que condujo a la emergencia de un nuevo enfoque y a romper con la tradición substantivista que hasta ese momento dominaba las ciencias sociales. Barth inició su análisis señalando que la antropología se dedicó al estudio de grupos pequeños y concretos, olvidando líneas de investigación sobre la conformación de las fronteras étnicas. La dinámica social es vital en el enfoque de Barth, presente en los procesos de exclusión e incorporación, autoadscripción y adscripción por otros y en la interacción inter-étnica que contribuye a crear y recrear estas fronteras étnicas.

En la visión clásica la cultura se constituía en un atributo central que se asociaba a la etnia y al territorio. La cultura se concebía de forma estática, cerrada, separada y homogénea. Por contraste Barth presentará a la etnicidad

o la identidad étnica como un aspecto de la organización social, pero no de la cultura, lo que condujo al abandono por cierto tiempo del estudio de la relación entre cultura y etnicidad (Vermeulen y Cora, 2000).

Este nuevo enfoque, debido en parte a la gran contribución de la antropología histórica, atiende los sistemas y los mecanismos por los cuales se constituyen los diferentes grupos y se configuran las diversas identidades y etnias (Boccara, 1999). Coincido con Bartolomé (2001) en que las etnias son comunidades lingüísticas, históricas y sociales con sistemas organizativos y culturales históricamente generados que implica diversos cambios. Estos grupos étnicos tienden a reproducirse como entidades diferentes de otras etnias. Estas identidades se caracterizan por su mutabilidad e historicidad producto de complejos procesos sociales de identificación.

Mientras las teorías clásicas de la identidad no resistían la confrontación con los resultados de las investigaciones de las ciencias sociales, los debates continuaron avanzando hacia el estudio de la identidad étnica analizada como resultados de fenómenos sociológicos y procesos culturales. Las investigaciones se centralizaron en ver cómo las identidades étnicas se producen y mantienen. En la actualidad también se desarrolló una corriente que enfatizó en los aspectos utilitarios de la identidad para la obtención de ciertos beneficios. Así surgió una tendencia que relacionó la emergencia de nuevas identidades con objetivos y fines políticos, en donde la cohesión del grupo (fortalecida por la identidad) se torna vital en post de la obtención de ciertas ventajas. Sin embargo, esta perspectiva denominada “*instrumentalista*”, que concibió lo étnico como un medio para lograr un fin, no reparó en que la filiación étnica persiste más allá de los fines propuestos.

Observemos ahora cómo estas dos maneras diferentes de clasificar quedaron plasmadas en la antropología de los grupos que estudiamos. Como mencionamos anteriormente, la primera perspectiva consideró a las etnias de manera estática, asociada a un único territorio, a una lengua específica y a una determinada cultura. Esto se tradujo en una clasificación etnográfica tradicional que postuló la existencia de una gran etnia: “*Los matacos*”. En

efecto, esta clasificación reunió a las diferentes bandas chaqueñas de wichí bajo el término *matacos*. La clasificación establecida no tiene en consideración importantes distinciones realizadas por los propios grupos wichí que diferencian a grandes rasgos entre los grupos que proceden de “río arriba” (*phomleley*) o de “río abajo” (*chomleley*) o bien si se trata de grupos “montaraces” o “ribereños” en referencia a las condiciones ecológicas de sus territorios diferenciando entre los que viven en el monte básicamente de la caza y la recolección y entre quienes habitan en las cercanías de los ríos Pilcomayo y Bermejo subsistiendo de la pesca y la horticultura.

La segunda perspectiva, concibe a las identidades bajo el prisma del dinamismo, de la historia y de los cambios sociales. Lejos de concebir a las etnias como inmutables y ahistóricas, las percibe como el resultado de complejos procesos históricos y sociales de identificación. Esta perspectiva quedó reflejada en el intento de generar una nueva clasificación para las bandas matacas que pueda reflejar la variabilidad existente entre ellas.

La clasificación etnográfica tradicional: Los matacos

La existencia de una gran diversidad de población indígena, sumada a la amplia heterogeneidad de bandas que se encuentran en un territorio relativamente reducido, como es el Chaco, ofreció un cuadro muy abigarrado en la que los diferentes rasgos culturales y la dinámica social del área (flujos migratorios, procesos de fusión, de fisión, alianzas, etc.) dificultaron la realización de una clasificación etnográfica coherente y sistemática. Todas estas dificultades ocasionaron debates, discusiones y problemas a la hora de establecer una clasificación etnográfica coherente y sistemática.

A nuestro entender uno de los principales problemas que surge de esta clasificación es que para un mismo taxón étnico surgen diferencias culturales, sociales y lingüísticas verdaderamente significativas. Estas problemáticas no sólo se encuentran presentes en la antropología de los grupos “*matacos*”, sino que alcanzan a otros grupos chaqueños, como los tobas y chorotes. Como bien señala Tomasini (1978) “... *los grupos denominados Toba por la literatura etnográfica, y que se autodenominan*

Komlék (literalmente gente, humanidad), no presentan una homogeneidad tal como sus designaciones nos lo harían pensar. Por ejemplo, entre los Tobas que habitan la parte oriental y la occidental del Chaco, las diferencias – tanto por lo que atañe al aspecto lingüístico como a su religiosidad- son notablemente pronunciadas”. En este mismo sentido Braunstein (1976) también indica que entre los matacos y los chorotes (ambos pertenecientes a la misma familia lingüística: Mataco- Mataguayo, ocurre lo mismo. Por aquellos años Tomasini (1978) ya planteaba la existencia, sin lugar a dudas, de una necesidad inexcusable de realizar una revisión de todo el panorama etnológico del Gran Chaco.

Este proceso de clasificación se basaba en definir grupos étnicos sobre las similitudes halladas principalmente en los rasgos culturales y lingüísticos. Semejante forma de agrupar en grandes taxones resultó insuficiente e inadecuado para la comprensión de la gran diversidad de los pueblos existentes en la región. A mi entender, la deficiencia se debió fundamentalmente al empleo de un mismo término para agrupar múltiples bandas o comunidades, las cuales manifestaban entre sí diferencias sociales, culturales y lingüísticas significativas. Tal clasificación reflejó una clara tendencia a formar grandes “familias lingüísticas” relacionándolas según un modelo que partía del supuesto de la existencia de “lenguas madres”, ubicando entidades desconocidas en taxones preexistentes. Este modelo monogénético clásico priorizó las semejanzas sobre las diferencias, con una fuerte tendencia a asociar una supuesta y única lengua con una misma cultura y con un territorio bien delimitado. La perspectiva establecida no consideró la gran dinámica social del área con los procesos de inclusión y exclusión ni la forma en que los propios actores consideraban a los grupos cercanos y distantes.

También debemos decir que a pesar de las deficiencias señaladas, esta clasificación tradicional se estableció en la región chaqueña y continúa aún vigente. Su utilidad reside en que nos sitúa y proporciona una idea general de los grupos a los que están haciendo referencia.

A continuación presentamos un esquema que se muestra las grandes familias lingüísticas establecidas por la clasificación etnográfica tradicional para la región chaqueña:

- **Familia Guaycurú:** Tobas, Pilagá, Mocoví, Abipón, Payaguá, Mbwyá-Guaycurú y Guatschí.
- **Familia Mataco- Mataguayo:** Matacos, Mataguayos, Maká, Nivaqué, Chorotes, Tonocoté, Matará, Malbalá.
- **Familia Lule Vilela:** Lule, Vilela.
- **Familia Tupí Guaraní:** Izoceño, Chiriguano, Chané, Gurayo, Tapu, Tapiete.
- **Familia Zamuco:** Ayoreo, Chamacoco.
- **Familia Maskoi:** Kaskihá, Sanapaná, Angaite, Lengua.

En el Chaco Argentino encontramos en la provincia del Chaco representantes de la familia lingüística Guaycurú (tobas y mocovíes), en la provincia de Salta de la familia Mataco Mataguayo (nivaclé, chorotes y matacos), de la familia Guaycurú (tobas) y representantes chiriguanos-chané⁶¹, y en la provincia de Formosa se hallan representantes de la familia Guaycurú (tobas y pilagás) y Mataco Mataguayo (matacos).

Hacia una nueva clasificación: las diferentes bandas wichí

Si tradicionalmente las clasificaciones intentaron construir grandes categorías étnicas sobre la base de semejanzas, la nueva forma de establecer grupos étnicos intenta restringir las amplias definiciones del modelo anterior construyendo categorías etnográficas sobre diferencias culturales y lingüísticas enfatizando en los procesos sociales de exclusión y adscripción.

El nuevo modelo no admite la hipótesis de una homogeneidad atribuida a las lenguas del área. En este modelo las lenguas se presentan como cadenas dialectales o complejos lingüísticos y este polimorfismo parece concordar con la base de los sistemas de clasificación propio de cada grupo social. Así,

⁶¹ Debido al estrecho y prolongado contacto (lingüístico, cultural y social) que mantuvieron los chané con los chiriguanos, en la actualidad se los conoce y se hace referencia como grupos chiriguanos-chané.

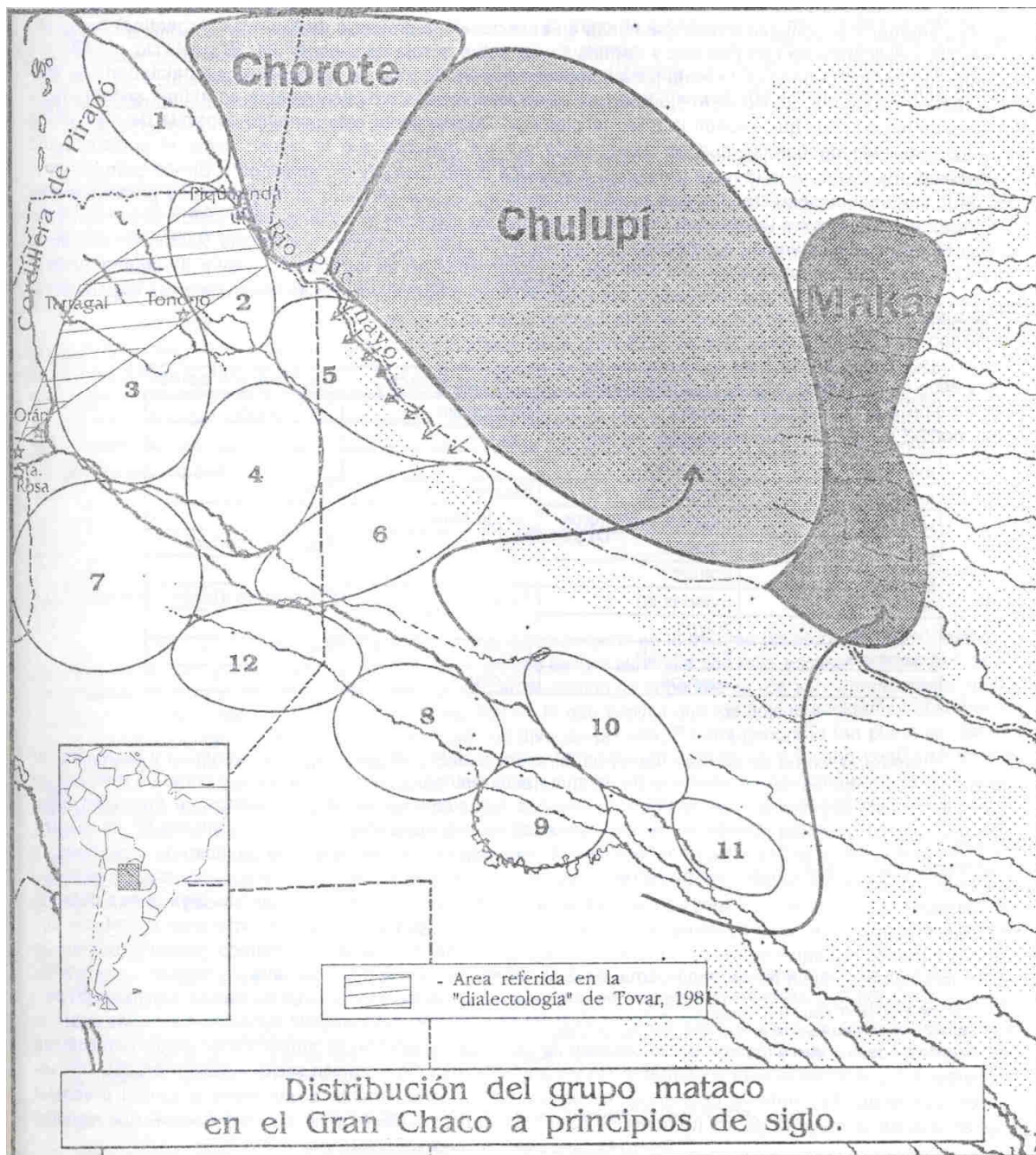
los grupos wichí que investigamos en Las Lomitas se diferencian lingüísticamente de otros que habitan, por ejemplo, en Embarcación (Pcia. de Salta, Argentina). Estas variaciones dialectales existentes, que se reflejan en la identidad étnica de los grupos son consideradas a la hora de establecer una nueva clasificación etnográfica.

Esta nueva clasificación intenta identificar conjuntos o complejos étnicos que presentan diferentes márgenes de variabilidad, fundamentalmente lingüística pero que tampoco olvida a las historias étnicas propias de cada banda. De este modo se presenta un polimorfismo complejo que responde a la estructura del sistema categorial empleado por los aborígenes, asociados a la distribución espacial, a las historias étnicas y a las variaciones dialectales.

En relación a mi investigación, debo señalar un aporte importante que procede de esta nueva perspectiva. Este nuevo modelo etnográfico es capaz de dar cuenta de la distribución espacial de las diferentes bandas matacas dispuestas en numerosas aldeas alrededor de Las Lomitas. Tal disposición se puede vincular a los diferentes lugares de procedencia de las diversas bandas wichí. Desde la clasificación etnográfica monogenética tradicional es esperable que toda la etnia mataca se dispusiera en una sola aldea, cosa que evidentemente no sucede en Las Lomitas. Los grupos estudiados en la zona responden de forma predominante a una lógica de fisión. Así, en la aldea en la que desarrollé mi investigación (Lote 42) se escindió en la década de 1970 por cuestiones de índole religiosa y dio origen a Lote 47. Hacia fines de 1994 Lote 47 se encontraba en pleno proceso de fisión y estaba dando lugar a la constitución de una nueva aldea wichí: "*Lote 17 de octubre*".

Las variantes dialectales de los grupos matacos son numerosas y significativas. La clasificación que considera a los "*matacos*" o "*wichí*" un solo grupo indígena ignora en realidad a un complejo lingüístico formado por varios de estos pueblos o naciones. La situación lingüística se asemeja a un complejo lingüístico o cadena dialectal, como ya lo han demostrado Martín y Braunstein (1991), que basados en encuestas sobre gentilicios y topónimos desarrollaron una carta provisoria de las divisiones étnicas de las bandas

matacas⁶². La carta determina la existencia de al menos once tribus diferentes de wichí a principios del siglo XX.



Mapa 5. Carta étnica del Chaco. Braunstein (1992-93)

Esta carta intenta delimitar las unidades territoriales, lingüísticas e históricas que permanecían en tiempos anteriores a la desarticulación que resultó de la ocupación efectiva del territorio por el Estado nacional y la penetración del sistema capitalista.

⁶² Basado en encuestas similares sobre gentilicios y topónimos en la localidad de Misión Nueva Pompeya (Provincia del Chaco) pude determinar la presencia en tiempos anteriores de numerosas bandas de wichí. (ver apéndice: Usos del espacio entre los wichí de la margen derecha del río Bermejo).

Los grupos que especialmente interesan a los efectos de esta investigación son los denominados “*matacos orientales*”, es decir, un conjunto de bandas que se situaban en el curso medio del río Bermejo, indicadas en la carta como Mt9, Mt10 y Mt11. Las investigaciones llevadas a cabo por Braunstein (1992-3) determinaron la existencia de numerosas bandas para el grupo Mt10 (“*matacos bazaneros*”):

Nombre	Traducción	1ª localización	Localización actual
<i>Kalaktás</i>	Garzas	El Espinillo	Tres Pozos
<i>čitanih^was</i>	Tortugas		
<i>nohok^wey</i>	Caracoles		
<i>k^wenetás</i>	Narradores	Esteros	Tres Pozos
<i>siwukh^wás</i>	Pájaros carpinteros	Sol de Mayo	
<i>Atás</i>	Moscas	Castor	Pozo del Mortero
<i>Yotéy</i>	Botijos		Galpón
<i>Yekláh</i>	Avispas	Talar	Pozo del Mortero
<i>mawuh^was</i>	Zorros		
<i>wusč’othén</i>	Avispas	Unión	Tres Pozos
<i>Cetwús</i>	Cuervos	Galpón	Laguna Yema

Tabla 3. Bandas wichí del grupo “matacos bazaneros” (Braunstein, 1992-3)

Un tema que se cuestiona a esta forma minuciosa y exhaustiva de clasificación etnográfica es saber hasta que punto resulta de utilidad un sistema categorial tan restringido en el tiempo y en el espacio. En este sentido acuerdo junto a otros investigadores en la existencia no sólo de una estructura común a la totalidad de los matacos que uniforma y ordena de manera general las ideas sobre el tiempo y el espacio en esta etnia (Braunstein, 1992-3) sino también en la presencia que predomina en esta etnia de una sola manera de situarse ante la vida y el mundo, que se concretiza y manifiesta en la evidente uniformidad de sus pensamientos y

reacciones (Cordeu y de los Ríos, 1982). Este punto debe ser considerado a la hora de realizar generalizaciones sobre esta etnia. Si bien las generalizaciones que se pueden realizar se deberán restringir a los denominados “*matacos orientales*”, es decir a las unidades Mt9, Mt10 y Mt11 en la carta anteriormente expuesta, tampoco debe olvidarse que en esta etnia predomina una uniformidad en sus pensamientos y reacciones.

Finalmente, comparando la aplicación de las dos perspectivas en las sociedades matacas se produce un notable contraste entre la forma etnográfica tradicional de clasificar en grandes familias etno lingüísticas, que desde un punto de vista *etic* manifiesta una gran tendencia hacia la reificación de las etnias; de una nueva clasificación etnográfica que intenta dar cuenta de la compleja constelación de las bandas matacas existentes en la región a través de una perspectiva *émica*.

Clasificación etnográfica tradicional	Nueva clasificación etnográfica
Objetivismo	Subjetivismo
Los grupos étnicos se definen en base a similitudes culturales y lingüísticas	Los grupos étnicos se establecen sobre la auto definición de los actores y la realizada por otros, y opera en base a diferencias lingüísticas.
Los grupos étnicos se basan en una cultura “objetiva” común.	Los grupos étnicos se basan en construcciones arbitrarias y situacionales.
Familias lingüísticas, geográficamente extensas.	Cadenas dialectales, geográficamente limitadas.
Grandes familias etno lingüísticas	Grandes complejos étnicos
Espacial y temporalmente extenso	Espacial y temporalmente restringido
Perspectiva <i>etic</i>	Perspectiva <i>emic</i>

Tabla 4. Comparación entre las dos formas de clasificación etnográfica

La clasificación etnográfica tradicional presenta en la actualidad una deficiencia significativa que consiste en colocar bajo una misma categoría étnica a diferentes grupos humanos que no se reconocen entre sí como pertenecientes a dicha categoría. Considero que estos problemas derivan de una concepción conformada por criterios “*objetivos*” basados en aproximaciones que intentan objetivar la cultura, el territorio y la lengua con el fin de poder definir extensos y amplios taxones étnicos. Así, la lógica establecida construyó grandes categorías étnicas como los “*Matacos-*

Mataguayó”, “*Guaycurú*”, “*Lule- Vilela*”, etc. Si bien es cierto que dichas categorías pudieron en su momento resultar significativas para la antropología, no menos cierto es que para los propios actores no significaban absolutamente nada. En consonancia con Braunstein (2002-3) estimo que una clasificación que no coincide ni con las unidades de tipo lingüístico ni con las entidades sociopolíticas actuales o pasadas puede acarrear serios inconvenientes tanto en el plano del conocimiento como a la hora de evaluar las unidades de aplicación de políticas concretas.

La alternativa a la clasificación tradicional se funda principalmente en diferencias lingüísticas, las cuales permiten establecer cadenas dialectales y/o complejos étnicos. También se destacan los aspectos históricos (conciencia histórica común), geográficos (disposición espacial de las bandas) y sociales (procesos de fisión, fusión y etnogénesis). Es de especial interés este último punto debido a que estos procesos sociales han sucedido a lo largo de la historia étnica de la banda que estudio (Lote 42). De este modo, a partir de diferentes bandas chaqueñas se generó una neo formación Lote 42, que posteriormente se fisiónó y dio origen a la aldea Lote 47. Adquiere una gran importancia en esta nueva forma de establecer categorías la existencia de una base histórica común en las bandas identificadas, que es reafirmada por contraste con otros grupos. Asimismo, el hecho de determinar la posición geográfica de las bandas en el pasado permite proyectarnos hacia los procesos actuales de sedentarización e indagar en sobre la existencia de patrones de asentamiento periurbanos.

La alteridad en las sociedades indígenas. El caso wichí.

Tomaremos dos casos para observar la forma en que opera la construcción de la identidad en las sociedades indígenas, y estableceré comparaciones con las sociedades wichí. El primer caso que trataré se refiere a una comunidad nativa de la Micronesia que se denomina *Sapwuahfik* y constituye un buen ejemplo proporcionado por Poyer (1998) sobre el contraste que esta población establece sobre sus vecinos. La población *Sapwuahfik* se encuentra distribuida en pequeñas islas y en la principal residen alrededor de 600 personas.

El segundo caso trata sobre las sociedades *Pano* que habitan en la Amazonía del Perú y del Brasil. La población estimada de los *Pano* que habitan en Perú varía según los autores entre 24.000 a 32.000 indígenas. La población pano del amazonas brasileño se calcula aproximadamente entre 1500 a 3000 habitantes. Un rasgo remarcable de la familia etno lingüística *Pano* es el contraste que ofrece entre su homogeneidad lingüística, territorial y cultural, por un lado y la extrema atomización de sus habitantes por el otro (Erikson, 1986). Atenderé fundamentalmente al modo en que las sociedades pano construyen y adjudican sistemas clasificatorios para ordenar a los seres humanos.

La población *Sapwuahfik* de la Micronesia construye un claro contraste con sus vecinos situados en la Isla de *Pohnpei*, localizada a una distancia aproximada de 88 millas. A pesar de su similitud empírica con sus vecinos, y que comparten con la gente de *Pohnpei* una identidad biológica parcial, un lenguaje similar, y muchos contenidos culturales en la vida diaria, la población de *Sapwuahfik* se piensa a sí misma como una comunidad culturalmente diferenciada. Lo destacable en este caso, es el hecho de que a pesar de que la población *Sapwuahfik* posee un dialecto particular y determinadas canciones e historias que le son propias, ellos escogen dos tópicos para expresar sus diferencias con sus vecinos: la organización socio-política de jerarquía/ igualitarismo y la brujería/ creencias religiosas. La gente de *Sapwuahfik* habla de que *Pohnpei* es un lugar peligroso. La identidad *Sapwuahfik* se construye por contraste negativo, puesto que ellos dicen que no realizan brujerías, a diferencia de sus vecinos que son acusados de realizar actos de brujería

Retomando el caso wichí observamos que existe una gran homogeneidad en la cultura material, presentando variaciones dialectales cuya disposición espacial conforman “*cadena dialectales*”, así como diferencias en las historias étnicas y presentan una gran dispersión en bandas. Pero ¿qué elementos escogen las sociedades wichí para establecer la distinción con sus vecinos?

Considero que, al igual que el caso *Sapwuahfik*, son aquellos elementos que se expresan simbólicamente (brujería y shamanismo) en las sociedades wichí, los que se escogen para establecer una distinción y proporcionan una base fundamental para la expresión de contrastes negativos con las poblaciones vecinas.⁶³ En este sentido, los “*otros*” se tornan potencialmente peligrosos, fundamentalmente debido a las prácticas de brujería y hechicería que despliegan. También postulo que tal diferenciación, en el caso de las sociedades wichí, se expresan en el empleo de principios que ambas entidades comparten, cuya diferencia se manifiesta en el hecho de que los “*otros*” aplican estos principios para efectuar daño y maldad. Por tanto, la etnicidad es contextual, simbólicamente expresada, y adquiere verdadero significado en la interacción entre las identidades locales. La afirmación de la identidad grupal toma lugar en un contexto relacional con las poblaciones vecinas.

Pasemos ahora al segundo caso, el de las sociedades amazónicas de los pano. Si atendemos a la construcción de la alteridad observamos que estas sociedades clasifican a los seres humanos en tres categorías: “*nosotros*”, “*los otros*” y los “*extranjeros*”. Erikson (1986) presenta una tabla en la que se puede apreciar el tratamiento de la alteridad en los diferentes grupos de la familia etno lingüística pano del Perú y del Brasil:

⁶³ Con esto no quiero decir que los elementos simbólicos son los únicos factores generadores de diferenciación étnica. No se debe dejar de lado entre otros componentes a las diferencias lingüísticas, a las relaciones parentales, a las historias étnicas propias de cada banda, etc.

Amahuaca (Dole, 1979)	Igaiwo (our people)	<i>yoratsa</i> (foreigners)	<i>Naa</i> (enemies)
Sharanahua (Siskind, 1973)	<i>noko kaifo</i> (our people)	<i>yura futsa</i> (other people)	<i>nawa</i> (non-human people)
(Wistrand, 1977)	<i>aintsi</i> (da mesma banda)	<i>caibu</i> (otros Cashibo)	<i>no'o</i> (enemigos, estrangeros)
(Fields & Merrifield, 1980)	<i>matses</i> (the people)	<i>mayu</i> (others)	<i>chotac</i> (outsiders)
(Erikson, 1986)	<i>matis</i>	<i>matis utsi</i>	<i>nawa</i>

Tabla 5. Alteridad en la familia lingüística pano según Erikson (1986)

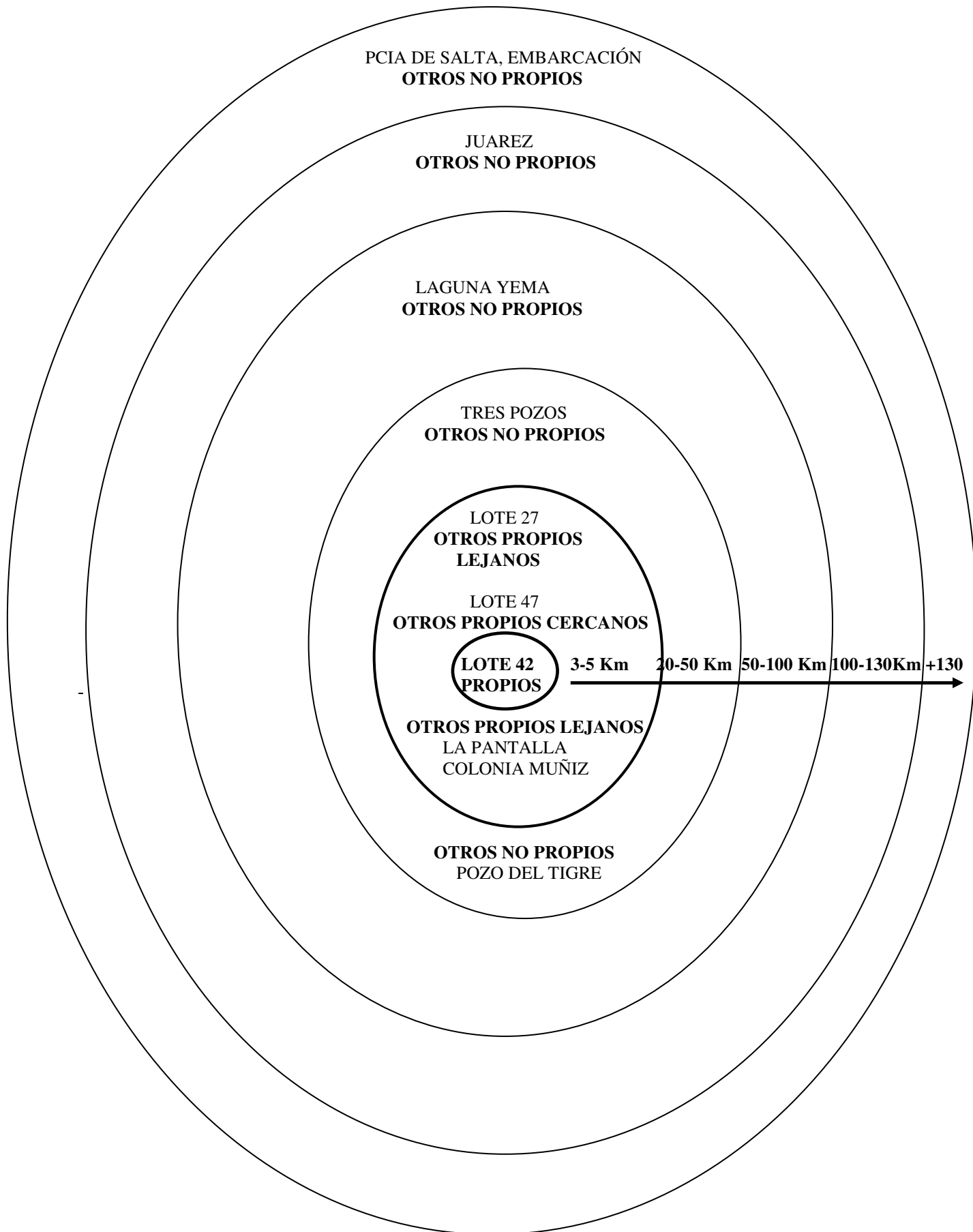
La trilogía que Erikson encuentra en las sociedades pano (nosotros, los otros y los extranjeros) no resulta extraña a las sociedades matacas. Según criterios sociales y geográficos, las sociedades matacas establecen básicamente tres tipos de categorías en las que se incluyen a personas de la misma banda, a otros wichí, o bien a personas desconocidas, respectivamente. De este modo, las categorías que emplean las sociedades matacas en principio son similares a las que aplican las sociedades cashibo, según se puede apreciar en la tabla anteriormente expuesta. Estos aspectos ya han sido destacados por autores como Pérez Diez (1974) quien estableció una escala: *kawichí*, *wichí* y *ahot*. *Kawichí* (verdadera gente) es la denominación para miembros de la propia banda, *wichí* (la gente) comprende el resto de matacos y *ahot* (personas y grupos cuya lejanía con los matacos es muy elevada); o por Braunstein al afirmar que la referencia específica de *wichí* está determinada por su asociación con el término *no'e'lh* (mi pariente, mi otro), y los términos *e'lh* para designar a otros y *toj tohwey* para referirse a quienes se encuentran lejos⁶⁴.

La recurrente preocupación que presentan las sociedades wichí por excluir a los extraños a la vez que les adscriben al ámbito de los *ahot*, sumado a la fuerte desconfianza y temor que despiertan, sin dudas es extensible al ámbito del parentesco. Acordamos con Barúa (1994) que a diferencia de otras etnias

⁶⁴ Braunstein, José. Comunicación personal.

del Chaco que generalmente tiende a la exogamia, los grupos wichí muestran una elevada inclinación a la endogamia local que permanece asociada a la preferencia cultural por la proximidad social entre los miembros de una misma aldea. Los intercambios recíprocos se circunscriben al dominio local o bien a comunidades próximas tanto en el ámbito geográfico como histórico (esto es, compartir una misma historia étnica). La incorporación de “*extraños*” a la sociedad wichí se realiza mediante mecanismos de asimilación durante el transcurso de dos o más generaciones. Los mecanismos de asimilación de “*extraños*” culmina en una alianza matrimonial que mediante mecanismos graduales le irán convirtiendo en un humano de calidad similar al grupo. La unión matrimonial será sólo factible en la medida que la descendencia sea humana (Barúa, 2001). La problemática de las reglas matrimoniales fue debatida por numerosos investigadores. Braunstein afirma que cada banda mataka constituye un grupo endógamo local (1974: 72) mientras que Metraux afirma que no fue una regla definitiva en tanto Nordenskiöld solamente menciona que la aldea exogámica fue la regla y Fock señala que en la actualidad es fuerte el ideal de la exogamia (Alvarsson, 1988: 115). Mis investigaciones concuerdan con la hipótesis sostenida por Braunstein (1974) y Barúa (1994) en relación a la existencia de una fuerte tendencia a la endogamia, al menos entre los grupos wichí de Las Lomitas, que se ajusta a la predisposición que presentan hacia individuos extraños y ajenos al grupo que se caracteriza por la desconfianza, el temor y la exclusión.

El siguiente gráfico ejemplifica como una banda mataka (en este caso Lote 42) adscribe diferentes categorías según la distancia social, histórica y parental.



Esquema 1. Adscripción categorial efectuada por los integrantes del barrio wichí Lote 42

En las sociedades wichí estudiadas no se encuentra la noción de humanidad extendida de forma general a otras sociedades, por el contrario, la idea de humanidad permanece restringida y limitada a la banda local en cuestión. En palabras de Lévi Strauss (1996: 48-49) la noción de humanidad que engloba sin distinción de raza o de civilización, todas las formas de la especie humana, es de aparición tardía y de expansión limitada. Según su criterio la humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo, y a menudo se llega a privar al extranjero de tal condición. No obstante, las sociedades tobas no restringen su idea de humanidad a la propia banda sino que la hacen extensible bajo la categoría lingüística de *q'om* a casi todos los aborígenes por ellos conocidos (Braunstein, 1983a).

En las bandas estudiadas la expresión de la identidad se muestra de manera claramente local y toda persona ajena al propio grupo es percibida como “*extraño*”. El grado de conocimiento y familiaridad con las otras bandas se diluye a medida que aumenta la distancia social y geográfica. Consideramos que los ámbitos territoriales, la disposición espacial de las diferentes bandas maticas, las relaciones sociales, de parentesco, históricas y culturales, intervienen en la conformación del imaginario wichí sobre la alteridad.

Asimismo, el marcado componente etnocéntrico de las bandas estudiadas se manifiesta en el hecho de que consideran *wichí* (gente, persona) únicamente a sus prójimos y parientes más cercanos, negándoles tal condición a grupos distantes. También en la firme actitud de adjudicar a los “*otros*” todos los valores considerados negativos por su cultura (Rodríguez Mir, 2002).

En la gran mayoría de las sociedades maticas se encuentra omnipresente una clara oposición entre lo “*familiar*” por un lado y lo “*extraño*” por otro. El hecho de compartir la misma localidad sumado a la preferencia por fomentar el agrupamiento de individuos unidos por vínculos sociales estrechos constituye toda una clave para comprender su organización cuyas relaciones se confinan al espacio familiar.

Sobre la base de las diferentes actitudes de las sociedades chaqueñas hacia los exogrupos, Cordeu y de los Ríos (1982) postularon cuatro categorías:

1. **Hostilidad extrema** y activa hacia todos los exogrupos (Ayoreo del Chaco Central).
2. **Sentimientos profundos de temor y desconfianza** hacia todos los extraños, incluyendo a miembros de la misma etnia ajenos al grupo de pertenencia. (Matacos).
3. **Aceptación ambigua**, con ciertas expectativas sobre las posibles consecuencias acarreadas por su contacto (Tobas, Chamacoco del Chaco Boreal).
4. **Actitudes amistosas y positivas** hacia los ajenos étnicos (Chorote).

Cabe destacar que si bien es cierto que en la actualidad predomina en las diferentes bandas matacas actitudes de temor y desconfianza hacia los exogrupos, lo cual conlleva a un tipo particular de comportamiento caracterizado por una marcada tendencia a la regulación y autocontrol de la expresión y a la represión de la agresividad; no debemos olvidar que en el pasado la relación con los extraños se caracterizaba por vínculos de franca enemistad y de agresión, que en la actualidad han sido superados debido a la progresiva sedentarización de las diferentes bandas. Este nuevo contexto condujo a una situación inédita de convivencia entre los diferentes grupos. La presión ejercida desde el Estado nacional argentino con sus campañas militares ocasionó innumerables desplazamientos de las sociedades indígenas hacia lugares recónditos y apartados y redujo drásticamente el territorio indígena llevando a una situación de mayor contacto interétnico. El paulatino establecimiento de los diferentes sectores productivos (ingenios azucareros, establecimientos madereros, fincas productoras de alubias, etc.) se asoció a la necesidad de recurrir a la mano de obra aborígen que fue reclutada de diferentes parcialidades étnicas. La presión ejercida desde el Estado argentino a través de sus campañas militares, al avance la frontera agropecuaria favoreciendo la instalación de colonias, la apropiación de tierras, etc., redundó en gran beneficio para el sistema capitalista. Así es, semejante presión sobre las bandas indígenas del Chaco sumado al despojo

de sus tierras que constituían la base de su subsistencia les forzó a la incorporación al sistema capitalista como mano de obra económica. Este hecho les aseguró a los capitalistas un continuo flujo de mano de obra a pesar de que en ciertas épocas igualmente fue escasa. Siguiendo a Taussig (1979: 20) es probable que los contratistas se hayan servido de las redes sociales indígenas preexistentes con el fin de reclutar la mayor cantidad de gente. Seguramente los contratistas se valieron de la figura de los “*capitanes*” o “*caciques*” creados en Argentina al finalizar las campañas militares del Chaco (finales del siglo XIX) y en Bolivia al finalizar la Guerra del Chaco (1932-1935) como intermediarios para reclutar gente (Alvarsson, 1988: 132-133). Después de la Guerra del Chaco una nueva figura de liderazgo emergió en algunas comunidades nivacle que se hacían llamar *capitanes* que adquirirían su autoridad de la posición intermedia entre los grupos nivacle y las administraciones de las plantaciones de caña de azúcar en Argentina. El capitán era responsable de un grupo de trabajadores, cumplía órdenes de la administración de las cañas de azúcar y también podía hacer de asistente, lenguaraz o intérprete (Renshaw, 2002: 236). Taussig en relación a la forma de reclutar y organizar la mano de obra en el Valle de Cauca señala que los contratistas estimulaban a que los grupos se organizaran según sus propios criterios. El autor señala que las instituciones no capitalistas son útiles y necesarias para el desarrollo capitalista. Taussig plantea que “*la dinámica del sistema de contratistas laborales, (el cual es de muchas formas el eje central de todo el sistema), depende de su alianza y persistencia con formas de organización no capitalistas*” (1979: 47). Con la construcción del ferrocarril ocurrió otro tanto y condujo a las distintas bandas indígenas a asentarse alrededor de los poblados con el fin de encontrar trabajos esporádicos y ocasionales. Otro factor importante que incidió en este sentido se debió a los resultados obtenidos por la acción prolongada de las diversas misiones religiosas, en especial de las reducciones. Un claro ejemplo es la Reducción “*Colonia Francisco Javier Muñiz*” que en el año 1936 concentró y agrupó de forma compulsiva a diferentes parcialidades indígenas sin tener en cuenta sus diferencias, lugares de procedencias, las historias étnicas propias, etc. (Rodríguez Mir, 2004 b).

Cuando Erikson (1986) se refiere a la alteridad entre los grupos *Pano* señala que la oposición radical, si se habla en términos binarios, sería entre una parte que son esencialmente cuerpos (*yura*), es decir los humanos en sentido amplio, de otra parte que son los espíritus (*yoshin*). En ciertos contextos, la división principal puede igualmente marcar la frontera entre humanos y animales. Siguiendo esta línea argumentativa se impone el siguiente interrogante: ¿qué elementos conforman la alteridad en las bandas matacas? Aunque en apariencia resulta una pregunta simple es de vital importancia. En primer lugar debemos recordar dos puntos clave:

1. El termino *wichí* puede traducirse como “gente” o “persona”.
2. Como acertadamente indicó Braunstein (1992-3) el término “*wichí*” no posee una significación unívoca y de acuerdo al contexto adquiere significaciones amplias o restrictivas.

En principio, la alteridad estaría compuesta simplemente por quienes no integran la categoría “*wichí*”. Si atendemos a la aplicación restrictiva del término “*wichí*” a la propia banda notaremos que no participan de la categoría “*wichí*” múltiples grupos tales como los criollos, los blancos y los aborígenes (incluidas otras bandas matacas). Sin embargo, esta alteridad no se compone únicamente por diversos exogrupos. En este punto debemos referirnos a la existencia en las sociedades *wichí* de una distinción fundamental que opera en la construcción de la alteridad. Se trata de una diferenciación básica, semejante a la referida por Erikson, entre gente (*wichí*: conformado por un cuerpo =*t' isán* y un principio vital =*hesék*) por un lado, y los espíritus (*ahot*) por otro. La alteridad mataca incluye no solo a los diversos exogrupos, sino también a múltiples seres míticos, espíritus, fallecidos, teofanías, etc., que representan una alteridad existencial respecto a la humana y que constituyen una amenaza seria y constante al mundo *wichí*. Por tanto, el universo *wichí* se ve constantemente asediado por estos seres y los *wichí* deben aprender a convivir bajo esta permanente amenaza. En palabras de Perrin (1995: 4) “*los seres del mundo otro se conducen como cazadores de hombres*”.

Así, los componentes de la alteridad mataka se tornan mucho más complejos que la simple apariencia de los exogrupos. En el contexto de la alteridad no debe dejarse de lado aspectos como las enfermedades, la guerra, los conflictos, el suicidio y la muerte. Las enfermedades comportan alteridad en un doble aspecto: por un lado se conciben como producto de la alteridad (espíritus), y por otro deben recurrir para su tratamiento a un shamán que a su vez entrará en contacto con la alteridad (espíritus). La guerra era una forma de relación con grupos diferentes que implicaba el estrecho contacto con espíritus para infundirse del valor y el coraje necesario para afrontar las acciones guerreras que se debían llevar a cabo. El suicidio y la muerte representan para las sociedades maticas una transformación del mundo wichí hacia una alteridad existencial.

Es importante destacar que la alteridad en las sociedades maticas se encuentra omnipresente en todos los aspectos de la vida diaria, especialmente en tópicos que se asocian a la noción de persona (en oposición a lo “*no wichí*”), a la muerte y al suicidio porque provocan el abandono del estado “*wichí*” para integrarse en la alteridad. Finalmente, la alteridad se encuentra presente también en comportamientos que implican violencia intra e intergrupala ya que el despliegue de actitudes agresivas, hostiles, y excesivas imprimen a la persona que las ejecuta un halo de ajenidad.

La sociedad nacional, especialmente los “*blancos*”, constituyen para las sociedades wichí la máxima distancia social y parental posible. Esta profunda distancia se plasma en la clasificación que hacen de los blancos (*Ahatáy*) que son agrupados en la categoría “*ahot*” (Braunstein, 1976). Asimismo los wichí pueden observar y corroborar esta máxima ajenidad en el ámbito de las conductas. En efecto, los comportamientos desplegados por los blancos son radicalmente opuestos a aquellos que los wichí consideran debería tener un ser humano. En este sentido las conductas de los blancos no concuerdan con los comportamientos “*controlados*” propios de los “*wichí*” (humanos) que se caracterizan por la tranquilidad, la parsimonia, la introversión, el autocontrol, la parquedad y el estatismo. El temor al peligro potencial de permanecer constantemente expuestos a la alteridad se debió

reforzar aún más con la creciente presencia de criollos, ganaderos, colonos, hacendados y el avance incesante de las empresas capitalistas. La explotación desmedida de los recursos naturales, la acumulación exagerada de bienes y la agresión desmedida al entorno se corresponde con los sistemas categoriales “*ahot*”. Las formas desproporcionadas de proceder por parte de la sociedad nacional condujo a la expulsión de las sociedades indígenas a lugares inhóspitos, remotos, improductivos y a una progresiva desestructuración y marginación forzando a estas sociedades a integrarse al sistema capitalista con el fin de adaptarse a semejante cambio.

La colonización de la región y el ingreso de los sistemas productivos en la región chaqueña expuso a las bandas wichí a un contacto prolongado y duradero con la temida alteridad. En este contexto, no se puede entender la forma en que las sociedades wichí conciben a la alteridad sin detenerse previamente en la noción “*wichí*” de persona. Por tanto, es preciso analizar detenidamente la definición de humanidad (“*wichí*”) que tienen estas bandas que constituye un estado y un valor social que se opone radicalmente a todas las formas de alteridad. En suma, el concepto de persona se torna en una herramienta imprescindible para poder comprender la forma en que se concibe la alteridad y el temor que despierta en las bandas wichí.

VI. LA DEFINICIÓN WICHÍ DE “SER HUMANO” (PERSONA)

“Inútil sería exigir creencias religiosas de gente tan infeliz, por no decir estúpida. Parece no obstante que tienen idea del alma, que llaman neusec, pero cuyo destino no saben distintamente” (Cardus, 1886: 254).

La definición de persona adquiere vital importancia en las sociedades wichí porque permite entender la noción de humanidad (*wichí*), el constante temor a la alteridad, la concepción de las enfermedades, las relaciones jerárquicas (*le-wúk/ lakawós*) y el papel del shamán como protector imprescindible ante las situaciones de crisis del individuo y de la sociedad en su conjunto.

La oposición -t'isán / -hesék

El pensamiento mataco presenta una importante relación, complementaria y opuesta, cuyos términos *-t'isan/ -hesék*⁶⁵ se asemejan a las nociones occidentales de cuerpo y alma. Más adelante pasaré revista a otras oposiciones significativas como las nociones que en las variantes occidentales se denotan con los términos *lewuk* (dueño)/ *lakawos* (ayudante), *chowej* (centro)/ *slipey* (periferia) y *Nowainchetás* (dueño de la corzuela)/ *Ojkán* (dueño del tigre). Esta asociación básica *-t'isan/ -hesék* se refiere a la concepción de lo humano (*wichí*). El cuerpo (*t' isán*) es el continente que aloja el alma y su condición ontológica podrá ser humana (*wichí*) o no (*ahot*). Otra oposición fundamental está conformada por las teofanías *Nilatáh/ Ahotáh*, que con intenciones contrapuestas, permiten clasificar y definir al mundo en dos dominios: *el wichí y el ahot*. El universo se ordena mediante la adscripción o bien de la categoría *ahot*, o bien de la *wichí*, cuya comprensión se hace posible a través del comportamiento que se manifiesta en la vida diaria.

El *-t'isán* (= cuerpo) es el continente, el receptáculo donde se aloja el *-hesék*; éste realiza las funciones vitales y aquellas vinculadas con la voluntad, la

⁶⁵ Como mencioné anteriormente, algunas variaciones lingüísticas hacen que en la región donde trabaje la u (*husék*) sea reemplazada por la e (*hesék*). De igual manera ocurre con la a (*ahat*) que se sustituye por la o (*ahot*). Braunstein, J. (1992/3: 8).

emoción, el recuerdo y la intención. De acuerdo a lo señalado por Palmer (1994, 1997) es posible distinguir dos aspectos en relación al *-hesék*. Uno involucra al ámbito fisiológico individual, en tanto el otro al aspecto social, moral y humano. El primero se localiza normalmente en el corazón (*t'utlé*) y corresponde al principio vital, la fuerza de la vida, que gobierna la organicidad del cuerpo. Cabe indicar que este principio no es distintivo del ser humano (*wichí*) sino que es compartido por otros seres vivos. El segundo aspecto, a diferencia del anterior, es propio y exclusivo de la condición *wichí* y su importancia queda en evidencia con la posición central que ocupa en el individuo.

El *-hesék* es por lo general invisible al igual que los seres cosmológicos, p. ej. *los ahot*. Sin embargo, se le puede observar en circunstancias y condiciones particulares; esta posibilidad surge fundamentalmente en el contexto de los sueños o durante las terapias shamánicas. Al respecto Marcelo Cuellar (Lote 42) comentaba respecto a la invisibilidad de los espíritus *ahot* que

“ese, no le ve nada, pero como un persona pero no, no se ve nada. Pero cuando habla así, uno entiende pero no le gusta, se escucha como una voz”.

El entrevistado señala que el habla del *ahot* es susceptible de comprensión. Sin embargo, tal comprensión es parcial (a veces nula) y no se encuentra al alcance de todos los *wichí*. La posibilidad de una total y absoluta comprensión e interpretación de este fenómeno reside en la figura del shamán. Es el shamán el que tiene la capacidad de establecer un diálogo con los *ahot* y por tanto poder iniciar las negociaciones con el *ahot* invasor.

Cuando el entrevistado expresa el desagrado en la voz del *ahot*, entendemos que probablemente hace referencia a la poca o nula inteligibilidad del discurso que evidencia un estado “*no wichí*” asociado al peligro potencial de permanecer en contacto con la “*alteridad*”. El contacto con la alteridad implica, en algunos casos, determinadas negociaciones con el *ahot*. El

fracaso en las negociaciones puede conducir a duras batallas que se libran entre el shamán y el *ahot*.

Pergamino Sánchez y Pablo Moliné (Colonia Muñiz) también hicieron referencia a la invisibilidad que presenta estos espíritus *ahot*, y a la extraordinaria capacidad de los shamanes para poder visualizarles:

“los hechiceros se van y todos los espíritus de ellos se pueden ver, todas las cosas que con nuestros ojos no podemos ver. Ellos ven las cosas invisibles”. “Con los ojos del hechicero se puede ver la enfermedad en el otro, en el enfermo. Se puede ver porque tiene poder”. “Hechicero canta y le mira al enfermo y como tiene poder, con los ojos de él se puede ver la enfermedad...”.(Pergaminos Sánchez, Colonia Muñiz)

“Porque ese, nosotros que no es de ese, no ve nada. El sólo ve y cuando todos quieren mirar y no ve nada”.(Pablo Moliné, Lote 42)

Ambos entrevistados hacen referencia al poder de visión de los shamanes. La diferencia entre los shamanes y el resto de la población wichí reside en que el shamán tiene la capacidad de ver cosas en el mundo espiritual que permanecen ocultas para el resto de la sociedad. Un shamán puede saber que clase de espíritu aflige a su paciente, quien es el culpable del daño, recuperar almas perdidas mediante endorcismos⁶⁶ y lograr conocimientos a través de los sueños.

El *-hesék* se concibe como el núcleo organizador de las funciones emotivas, intencionales y morales, entre otras, y es el que otorga el sentido a la totalidad del individuo estableciendo la diferencia entre la condición óptica

⁶⁶ El endorcismo es un principio dominante en el shamanismo que trata de la reintroducción del alma perdida en el cuerpo del paciente. Por el contrario, el rechazo o transferencia del principio perturbador es el exorcismo que se aplica generalmente en casos de posesión (Perrin, 1995: 6, 2002: 54, 70-71).

del ser *wichí* de la de otros seres vivos. Respecto a este tema, un entrevistado relataba lo siguiente:

“Porque el alma maneja, el que manda (...) porque el alma es el que cuida mi cuerpo, el que me hace vivir y revivir, pero en cuanto se despide de mi, yo no valgo nada, ya vive sólo el cuerpo” (Leopoldo Huroncito, Misión Nueva Pompeya, Pcia. del Chaco)

Considero que Leopoldo hacía referencia al *-hesék* que proporciona la condición humana. La explicación de por qué continúa con vida el cuerpo, a pesar de que el *-hesek* se retira del cuerpo (*“se despide de mí”*), se encuentra en la distinción a la que anteriormente hice referencia. Si bien es cierto que el *-hesék* del que emana la condición *wichí* se puede retirar del cuerpo, el otro *-hesék*, el que domina el principio vital, puede permanecer en el cuerpo dotándole de la fuerza necesaria para vivir. La falta del *-hesék* que imprime la condición humana se traduce en una serie de comportamientos considerados no sociales por los *wichí*. Quién sufre este proceso, no sólo pierde la condición humana (*wichí*), sino que se expone (y expone a la sociedad) a un peligro potencial: que el lugar vacante dejado por el *-hesék* sea ocupado por un espíritu dotado con intenciones malignas.

Otro término empleado para designar al *hesék* es *onchowéh*, con esto el mataco expresa mi (*on-*), centro, núcleo, sostén, (*-cho*), cavidad, agujero; y (*-weh*), o sea mi núcleo interior, mi centro de adentro. El vocablo *chowéh* tiene dos acepciones. La general se refiere a una posición central (*chowéh*), en oposición complementaria hallamos el término *slipéy* (periferia). En sentido estricto es sinónimo de *hesék* (alma humana). Sólo cuando *chowéh* se refiere al cuerpo humano adquiere el significado de “alma” en razón de que se sitúa en el centro del cuerpo (de los Ríos, 1976).

La noción de *chowéh* en sentido genérico no se restringe exclusivamente a las nociones de *t'isán/ hesék*. Por el contrario, las trasciende y se encuentra presente en diversas esferas de la cultura *wichí*, como es el caso del sistema de organización social *wichí*. Este sistema privilegia ámbitos (redes sociales,

parentales, espaciales, etc.) que poseen un dueño (*le-wúk*) en un centro (*choweh*) y los ayudantes (*lakawos*) en la periferia (*slipey*). El conjunto se estructura de tal forma que un dominio puede incluir a otros, siempre organizados jerárquicamente según un orden superior (*-wu*) que se corresponde con el inferior (*-wek^w*).

Si atendemos a Braunstein (1977) notamos que el *lewúk* (dueño) rige la organización social familiar o la más general. Existe un solo *lewúk* por ámbito y el resto son los *lakawós* (ayudantes). El *lewúk* se encuentra en medio del ámbito que rige y representa su origen, mientras que los *lakawós* se sitúan en la periferia (*slipéy*) y conceptualmente representan la dependencia originaria a su respectivo *lewúk*. La unidad familiar tiene como *lewúk* al padre, cuya autoridad la ejerce sobre hijos y yernos. En un plano social general, antiguamente la aldea mataka se extendía en un círculo, delimitando un patio central en donde era ocupado por el jefe (*-kanyat*). La importancia de la figura del *lewúk* era tal que en las guerras del pasado cuando un grupo perdía su *-kanyat* (jefe de guerra) abandonaba de forma inmediata las hostilidades.

El dominio cosmológico y de la naturaleza (*no wichí*) es otro ámbito en el que también rige esta lógica en la que es factible determinar diversas jerarquías cósmicas. Tomando como ejemplo los animales que habitan el monte chaqueño vemos que cada animal tiene su *lewúk* (dueño). Estos animales se adscriben a la potencia del que participa su dueño, por ejemplo peces y pájaros se incluyen en el dominio *wichí*, mientras que el tigre y la corzuela al estado *ahot*. Recordemos que la sociedad *wichí* ordena su cosmología en dos grandes dominios: el dominio *wichí* y el dominio *ahot*. El hecho de que un determinado animal sea adscrito a uno u otro dominio obedece, entre otros motivos, al comportamiento que tales animales desarrollan, por ejemplo en atención al grado de agresividad o a la dieta que poseen. Los *le-wúk* de los animales suelen ser descriptos como personajes mixtos en el sentido de que manifiestan simultáneamente caracteres de dos seres diferentes. Son los *le-wúk* de los animales quienes establecen la medida o el cupo para la caza, la pesca o la recolección. Si uno o varios cazadores,

pescadores o recolectores exceden la medida impuesta por el *lewúk* estarán expuestos a graves riesgos (incluso de muerte). Cabe señalar que en la cosmovisión wichí toda clase de excesos es asociada a la alteridad y un exceso en el número de piezas cazadas, pescadas o recolectadas devendrá en la ejecución de acciones negativas por parte del *lewúk* hacia el cazador. Las infracciones pueden ser sancionadas por el *le-wúk* impidiendo, por ejemplo, el éxito en las futuras actividades de subsistencia, o que mate a los perros de los cazadores o generar una enfermedad- estado en el que contagiará al individuo poseso sus propios comportamientos. En este sentido estos seres del “*mundo otro*” dominan y controlan el ámbito terrenal y el shamán tendrá un rol fundamental en tanto será el encargado de establecer la comunicación con el “*mundo otro*” para negociar con estos seres.

Será necesaria la intervención del shamán para aplacar la irritabilidad de estas teofanías e intentará, mediante negociaciones, alcanzar un acuerdo a través de una compensación, que por lo general es algún trozo del cuero de un animal o bien un arma de caza. Otras formas frecuentes de ofrendas son el vino, la comida, o diversos objetos shamánicos. También existe un forma de actuar de manera preventiva en la que el shamán avisa previamente a los “*Dueños de las especies*” respectivas para que liberen a los animales y se encuentren accesibles para la subsistencia.

Esta lógica wichí que entiende a la naturaleza como productora o “*dadora*” de los medios indispensables para subsistir y en la que la sociedad wichí emplea únicamente lo necesario para vivir ya que una apropiación excesiva de los recursos naturales supondrá una pena o castigo por parte del “*Dueño o Señor*” (*le- wúk*) de la especie en cuestión contrasta notablemente con la lógica impuesta por los sistemas productivos capitalistas que se instalaron en la región basada en la acumulación de bienes que permanece asociada a una distribución parcial de los mismos (a diferencia de las sociedades wichí que no sólo no acumulan bienes, sino que los que obtienen son distribuidos de forma equitativa entre toda la sociedad) donde la producción ya no está en manos de la naturaleza sino en el capital y en la mano de obra.

Cabe recordar que en la cosmovisión wichí toda clase de exceso constituye una característica propia de la alteridad y representa un peligro potencial para la sociedad wichí. En relación al peligro de un exceso en el número de piezas capturadas de la caza y/o la pesca, Luis Rubio se expresaba del siguiente modo:

“... dice que hay que matar y comer, después sino gente cuando anda mariscando por ahí, cuando mata a algún bicho, tiene que matar y comer, tiene que llevar todo, no dejar nada, a veces también tiene que llevar todo, no dejar nada, la cabeza también tiene que llevar ... tiene que comer, igual que los pájaros, hay veces que los chicos matan mucho y después ya se ponen enfermos porque tienen dueño, por eso, mezquina...”

La obediencia es un rasgo integral del carácter *wichí* que requiere que la categoría *lakawós* esté subordinada a su respectivo *lewúk*, (por ejemplo es el caso de los chicos solteros a sus padres, la aldea a su jefe o los jóvenes a sus parientes mayores). El ejercicio de tal autoridad no implica el abuso de la misma, existiendo obligaciones recíprocas y mutuas entre ambos términos (Palmer, 1997).

El concepto de *-hések* no se aplica únicamente a las personas, ya que alcanza también a otros seres vivos del reino animal y vegetal. Cuando un animal muere su alma (*-hesék*) deberá regresar a su *-lewúk* (“*Dueño de la especie*”). Un entrevistado se refería precisamente a este tema:

“igual que palomita cuando anda por ahí, cuando yo la mato con honda, yo me como la carne o a lo mejor hago pucherito, hago guiso y después el alma se va, se va donde está el dueño” (Luis Rubio, Lote 42).

Nótese la relación depredador/ presa que establece Luis Rubio, en la que él mismo se coloca en la posición de depredador frente a su presa (en este caso una paloma). Continuando con el ejemplo, la relación puede ser invertida si,

en este caso, Luis llega a cometer alguna infracción o exceso intencional, dando lugar a que el dueño de la especie tome las represalias pertinentes contra el infractor, con lo cual se invierten los términos de la relación depredador/ presa.

Un curioso aspecto ocurre con los animales domésticos. Cuando un wichí dueño de una mascota fallece puede capturar el *ahot* de su mascota:

“cuando murió, yilh, la-hesék como alma, pero dice que siempre se va, se va, se va por todos lados así, busca, busca, así, meta vista, así, porque buscando el dueño, ahí (...) nada más que alma se va por todos lados, busca así, pero dice que yo cuando tengo un perro muerto, así, antes, antes hay veces murió mi papá, mi mamá, murió antes, dice que cuando encuentra el alma cuando se va por ahí, dice que lo guarda, lo ata, lo ata ahí nomás. El otro que murió antes. Agarrar el alma de lo otro ...”. (Luis Rubio, Lote 42).

El entrevistado señala la posibilidad de que los almas de los muertos (*ahot*) pueden reapropiarse de las almas de los animales domésticos que les pertenecieron en vida.

El *-t'isán* posee respecto del *-hések* una posición periférica o envolvente, vale decir, conforma un continente, receptáculo o corteza donde reside el *-hések*. En él se encuentra una importante función: la de soporte y contención del *-hesék*. La relación entre los términos es de índole jerárquica en el sentido de que el *hesék* se torna imprescindible para el *t'isán* ya que no puede funcionar de forma autónoma (sin el *hesék*). Sin embargo, a pesar de esta relación jerárquica considero que no debe subestimarse la importancia que adquiere el cuerpo en la cosmología mataka. Como bien indica Viveiros de Castro (1996a) es precisamente la especificidad corporal la que introduce la diferencia, en tanto el alma vital permanece idéntica a través de las especies. La importancia del cuerpo en las sociedades amerindias ya fue destacada por Lévi Strauss:

“En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indígenas poseían alma o no, estos últimos se empleaban en sumergir a los prisioneros blancos con el fin de comprobar por medio de una prolongada vigilancia, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no”. (Lévi Strauss, 1996: 49).

En el caso de la sociedad wichí si bien es cierto que la presencia del alma vital (*hesék*) no constituye un rasgo distintivo del dominio *wichí* en el sentido de que es compartido por otros seres vivos y su ámbito de acción se reduce a la fisiología, no menos cierto es que los matacos postulan una existencia del *hesék* que imprime el carácter *wichí* y que actúa sobre las características sociales, morales y de humanidad constituyendo un factor esencial para que una persona sea “*wichí*” (humano). Por tanto, considero que existen dos pilares a la hora de percibir la alteridad: uno radica en la ausencia del *hesék* que trasunta el estado *wichí* y se traducirá en una serie de comportamientos asociales; el otro se encuentra en la corporalidad. Sin embargo, a pesar de que la diferencia corporal puede constituirse en un elemento diferenciador de la otredad, no debemos olvidar que la semejanza corporal no significa compartir inexorablemente la misma condición “*wichí*”. Por tanto, la sociedad wichí se encuentra expuesta de forma constante a un grave peligro: el hecho de que una apariencia corporal humana (*wichí*) puede llegar a ser engañosa, y consecuentemente una aparente figura humana puede ocultar una identidad temible, es decir, un espíritu *ahot* o un personaje letal del que hablaré más adelante: el *wilán* (capítulo VI).

En el cuerpo humano es donde acontece la confrontación entre los *ahot* y la humanidad *wichí*. El *ahot* tiene una clara intención: apoderarse y transformar al *hesék* en su misma condición óptica. Para esto, deberá previamente eliminar el cuerpo (*tísán*). El shamán luchará y negociará con el *ahot* invasor con el fin de evitar un desenlace dramático: la posible muerte del wichí. Para ello, hará de su cuerpo un instrumento fundamental de expresión

que se traducirá en la ejecución de una serie de técnicas shamánicas (cantos, imposición de manos, consumición de tabaco, ingestión de alcohol, etc.). El intento del *ahot* para eliminar al *-t'isán* se verá plasmado en las enfermedades y dolencias que se manifiestan en el cuerpo.

La importancia de la corporalidad para el pensamiento amerindio fue enfatizada hace dos décadas por Seeger, da Matta y Viveiros de Castro (1979). Estos autores afirmaron que la noción de corporalidad no es solamente una categoría fundamental de las sociedades sudamericanas, sino que es un concepto básico que probablemente permita interpretar ciertas identidades y papeles sociales (shamán, brujo, jefe, etc.) a la vez que se constituye en un instrumento que articula significaciones sociales y cosmológicas; el cuerpo es una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento.

Como ya hemos indicado al referirnos a la sociedad wichí y su articulación con la sociedad nacional, el papel del shamán se potencia fundamentalmente cuando se desencadenan situaciones de opresión y crisis (confrontaciones, huelgas, sequías, catástrofes naturales, etc.). Numerosos movimientos shamánicos y mesiánicos entre los tobas, pilagás, mocovíes y wichí surgieron ante circunstancias de crisis generalizada. Estos acontecimientos muestran la forma en que la institución shamánica continúa vigente en la actualidad intentando dar respuesta a situaciones graves que amenazan al conjunto de la sociedad. Algunos ejemplos además ponen de manifiesto la importancia que adquiere el cuerpo en las sociedades amerindias en relación a la resistencia contra las fuerzas enemigas. Es común en las sociedades chaqueñas la creencia de que las balas del ejército o de la policía no les causarán ningún daño:

“... dice que hay un guerrero y cuando quieres balearle nunca le vas a pegar, nunca, porque ese guerrero parece que salta como un sapo, livianito, y cuando usted balea, ahí está, al otro lado,... y así ... saltando... te va a matar, él te

va a matar, él tiene el poder, ... poder de él,... matador”.
(Francisco Martínez)

“... porque tiene una cosa que da poder... por eso dicen que es así, pero cuando pega no entra nadie, ni las municiones!, nada, nada” (Félix Velázquez)

“... lo que tiene ese, el poder también, por eso no le puede pegar nada” (Luis Rubio)

La consolidación y afirmación del *-hesék* se advierte en el crecimiento y desarrollo del *-t'isán*. Por tanto, el *-tisán* proporciona valiosa información sobre el estado del *-hesék*. Así, el acto de caminar o pronunciar las primeras palabras permite sondear sobre el buen estado del *-hesék*, en tanto un estado corporal de palidez, enfriamiento y sudor indica una posible fuga y pérdida del *hesék*. En este último caso, se recurrirá de forma inmediata al shamán para que restituya nuevamente el equilibrio perdido.

El embarazo es considerado como una enfermedad: *“aitóh lós”* (dolor de hijo) que supone peligros que conducen a la implementación de ciertas precauciones, tanto para la madre como para el padre. La madre deberá seguir ciertas restricciones alimentarias, por ejemplo no ingerir vísceras (Barúa y Dasso, 1999). Las restricciones paternas afectarán al comportamiento. El cuerpo comenzará a desarrollarse porque contendrá la energía vital o la potencia (*la-ka- 'áyah*) que será máxima en su juventud, pero que decrecerá a medida que se acerque la vejez.

En los grupos wichí situados al oeste de la provincia de Formosa, sobre el río Pilcomayo, se encuentra presente la figura de *Nilatáh*, una especie de Dios, de naturaleza wichí, que otorga la vida al hombre y se constituye en su dueño. Investigaciones efectuadas por de los Ríos (1976) en Misión San Andrés refiere a que es el propio *Nilatáh* quien prepara una especie de fotografía, imagen reflejada o eco (*Péyak*) quien mediante este acto colocará la imagen en el pecho del niño cuando comience a caminar. La relevancia del

cuerpo se observa en el hecho de que la figura del alma depende esencialmente, en este caso, de la figura del cuerpo humano. El neonato presenta un cuadro incierto fruto de la incertidumbre de su supervivencia ya que se convierte en una presa fácil de las intenciones malignas de los espíritus *ahot* o de los sustos, que los wichí asocian a la pérdida del *hesék*. Por tanto, se procura generar un ambiente de protección sobre el niño y evitar formas de violencia o sustos alrededor del mismo.

El cuerpo implica en las sociedades wichí una construcción y una fabricación. Como mencionamos, en estas sociedades existe una serie de restricciones comportamentales que el padre deberá cumplir cuando la mujer se encuentre en estado de gravidez. El incumplimiento de determinadas normas o preceptos provocará de manera inmediata un defecto físico específico en su futuro hijo. La practica de la couvada se encuentra extendida en las sociedades de las tierras bajas sudamericanas y se constituye en un sistema orientado hacia la construcción de lo humano en el que se intenta por todos los medios posibles reducir al máximo las relaciones entre el futuro padre con la selva o el monte con el fin de que el bebé no sea afectado por fuerzas ajenas⁶⁷. Pergamino Sánchez (Colonia Muñiz) nos comentó sobre la construcción del cuerpo que comienza en el vientre de la madre:

“... cuando la mujer está preñada, por ejemplo yo tengo mi mujer, y si mi mujer está preñada y en el día del parto o en el momento del parto el chico se movía en la panza para bajar, para nacer, y es en ese momentito que no tiene que tener cinto, tiene que sacar al cinto, tiene que sacar zapato, tiene que sacar sombrero (...) libre, libre nomás, para que el chico nació sanito. Porque si uno tiene zapatos así, zapatos y cuando el chico nació tiene todos los dedos así, bien pegados, así, pegados. Como pata de pato. (...) así, pegados. Como pata de pato. (...) cuando uno tiene cinto de ese y la

⁶⁷ Cabe señalar el contraste que se establece entre la couvada y la iniciación shamánica. La iniciación shamánica implica multiplicar las relaciones con el mundo no humano en busca de lo inter específico, caracterizado por una actitud de apertura con las entidades de fuera.

chinita que estaba en el parto en el momento que está por bajar el chico no puede bajar porque el cinto que tiene el padre apretó todo aquél la cintura y parece que ese lo que no deja bajar al chico. (...) Y si tiene una oreja así, bien doblada porque en el momento que el chico movía la panza de la madre, el padre que no sabe nada, él está por ahí, en otra parte y fuma, arma un cigarrillo (...) y por ejemplo si por ahí está el padre trabajando, jugando pelota o pateando alguna cosa, y justo que el chico movía el padre que está allá pateando, justo en el momento que movía cuando nació el chico quedó pata bien torcida, así". (Pergamino Sánchez, Colonia Muñiz).

La relación entre el *-hesék* y el *-t'isán* es inestable y la posible separación entre los términos representa y significa un desorden potencial, excepto en los sueños y en el contexto shamánico. El susto y el temor constituyen emociones que pueden causar la separación entre el *-hesék* y el *t'isán*, creando un espacio vacante, propenso a ser ocupados por espíritus depredadores (*ahot*) que provocarán diversas clases de enfermedades. En la experiencia del sueño, si bien ocurre esta separación, es temporal y no implica riesgos de enfermedades porque normalmente el *hesék* regresa sin dificultades a su *t'isán*. El personaje que realmente saca provecho de los sueños es el shamán porque es capaz de obtener información no disponible para el resto de la población.

Así, el *-hesék* se suele separar del *-t'isán* en ciertas ocasiones como en el estado de sueño y visión; en las enfermedades; en la posesión, cuando el *-t'isán* es invadido por alguna teofanía *ahot*, y, finalmente en la muerte, para transformarse en otra entidad (*ahot*). Respecto de la separación del *-hesék* / *-t'isán*, en las contingencias negativas como son las enfermedades, decían:

“porque cuando uno está medio malo, el alma como si fuera que ya está, viendo el cuerpo que parece que ya no va a existir, cualquier cosa va a pasar, mas vale me retiro, lo dejo sólo que

se arregle. Dejo el cuerpo que se arregle". (Leopoldo Huroncito, Misión Nueva Pompeya).

En este texto aparece el carácter ambiguo de la relación *-tisán/-hesék* que muy pocos han tratado hasta la actualidad: el alma se va porque el cuerpo se está por morir y el cuerpo muere porque el alma se va. El ejemplo más cotidiano de la separación entre el *hesék* y el *t'isán* lo constituye el sueño. Mientras el *-t'isán* duerme el *-hesék* se aleja (*t'isán imo yik ahesék*). El *-hesék* retornará cuando el *t'isan* despierte. Los sueños adquieren importancia en la sociedad wichí, sobresaliendo el carácter revelador de alguno de ellos. Luis Rubio (Lote 42) nos comentaba que

"...como, como chivo, así, tiene guampas (= "cuernos"). Cuando uno sueña chivo ese ahot. (...) ese animal sano, sino Dios puesto como cordero muerto, así, lo come bicho (...) es alma, es alma seguro, después otro día muerto cualquiera. Porque ahot siempre mariscando así, siempre busca así, la gente que cree en Dios quiere matar".

Resulta significativa la asociación del chivo con el demonio (*ahot*) y de los corderos con los creyentes en Dios. La escena descrita representa la forma en que un *ahot* se apodera del *hesék*. Este sueño constituye un presagio con un desenlace nefasto: en la aldea sucederá una muerte. También el sueño se relaciona al ámbito shamánico (brujería y daño). El shamán es un experto soñador y mediante sus sueños obtiene un invaluable conocimiento. Ya se indico cómo numerosos shamanes comenzaron a escuchar voces de otros shamanes fallecidos que incitaban a la bravura y al coraje con el fin de resistir a los ganaderos y en particular cómo un líder indígena manifestó que se le había aparecido en sueños un shamán muerto por la policía y que vaticinaba una victoria segura de los indígenas sobre los blancos (Parte 2, capítulo III). Francisco Martínez comentó que el sueño se puede constituir en una técnica shamánica eficaz para afectar la realidad:

"Porque es peligroso, no sirve. Y el alma ya se fue, se va. Se fue, usted no visto, no. Nadie sabe. Sueña, nadie sabe. Y

cuando alguno sabe, sueñan. Ya viene, así nomás. Brujo, caminando como persona (...) Ese sueña, tiene palito como este, meta cagar nomás, cuando usted pega, ahí nomás, anoche ya murió. Murió porque nosotros pega, y nadie sabe". (Francisco Martínez, Lote 42).

El temor es otra causa importante que genera la separación del *hesék*. El *-hesék* se caracteriza por ser muy asustadizo, de modo que ante una situación amenazante o peligrosa, huye. Por este motivo se intenta evitar los posibles sustos, fundamentalmente en los niños porque el *-hesék* aún no ha madurado lo suficiente y es más huidizo que el de las personas adultas. Los wichí identifican la pérdida del *hesék* mediante cambios en los latidos del corazón, frialdad, en la voz débil, etc. El temor resulta propio del universo emotivo matakó y responde al insistente acoso de los *ahot*. El temor, al igual que otras reacciones emotivas como el “enojo” o “el miedo”, presentan distintos niveles de significación.

La posesión o incorporación es vista por los wichí como una verdadera enfermedad en la que el individuo pierde el alma (*hesék*) que se encuentra fuera del cuerpo. El wichí es invadido por otro ser que provoca la pérdida del alma y el individuo termina siendo percibido por el resto de la aldea como parte de la “otredad”, es decir, un “ente no wichí”. La pérdida del *-hesék* conlleva a la pérdida de la voluntad, y su ausencia convierte al individuo en el personaje que lo posee. Así, el individuo wichí se encuentra bajo la forma de una posesión *ahot* que deviene personaje mediante la acción del *ahot* invasor. Según la conducta que adopta el individuo poseído, el grupo de referencia comprenderá cual es el *ahot* invasor. En el caso particular del temor, el ser wichí se encuentra dominado por un personaje- estado de nombre *Nowainchetás*. Este personaje es el “Dueño de las corzuelas” y trasunta una conducta de fuga huyendo de la negatividad. Para los matakos las corzuelas aparecen inmersas en el mundo del temor. Como contrapartida emerge la figura del tigre (*h'ayoh*), cuyo “Dueño” (*lewúk*) en las bandas

occidentales le denominan *Ojkán*⁶⁸. Esta oposición se refleja cuando Alberto Moliné (Lote 42) comenta que la corzuela (*c'una*) y el conejo (*noté*) son los animales “*mas buenos*”. Y al preguntarle sobre los animales malos, responde sin dudar: el tigre (*h'ayoh*). Cuando me refiera a la problemática de la guerra y al *h'icah* analizaré con mayor profundidad la importancia que adquiere la figura del tigre en la sociedad wichí (Parte IV, capítulo IX).

El ataque de un espíritu dañino (*ahot*) constituye el caso más frecuente de posesión y se expresa en una determinada enfermedad. Ricardo González, de Lote 47, se refirió al “*principio universal de intencionalidad*” y señaló que las enfermedades y las desgracias no ocurren de forma casual o accidental. Este principio responde perfectamente a la lógica shamánica que establece que en el origen de todo infortunio humano existe un agente responsable. Toda desgracia emana del otro y exige una reparación, en consecuencia todo shamán es necesariamente curandero y hechicero a la vez, orientado hacia uno u otro plano según las motivaciones (Chaumeil, 1998: 89). Detrás de cualquier evento negativo que sucede en la localidad prima una intención maligna de algún *ahot*, que responde normalmente a los mandatos de algún shamán:

“Nunca se muere sólo una persona, es que hay otra cosa que está detrás de la persona. Porque quiere ganar, porque esa gente de espíritu tiene interés en despachar a esa persona. Cuando uno se enferma ... pero tampoco ... eso no es vicio, todas las cosas no son vicio. Un brujo y el otro enfermo, tiene que curar. Y la enfermedad tiene que estar en contra del brujo. El brujo es como si fuera un abogado mío porque la enfermedad me quiere matar. Y por más que la enfermedad hace muchas cosas ... él sabe. Igual que un abogado ... tiene muchos artículos. Y entonces el brujo tiene que tener mucho espíritu de contra. El dice: yo soy

⁶⁸ En la zona en que llevé a cabo la investigación (Las Lomitas, Pcia. de Formosa) la literatura antropológica, así como las personas entrevistadas, no mencionan o refieren al dueño del tigre. Sin embargo, la noción de oposición a la que nos referimos sí se encuentra presente en los grupos abordados. En definitiva, considero que si bien es cierto que la generalización en los grupos wichí presenta un serio problema que remite a numerosas

poderoso, yo te voy a matar, el brujo tiene que decir: ¡yo te voy a matar! ... si vos me matás a mi hijo, mi nieto o mi gente, ¡yo te voy a matar también!. El brujo tiene que hablar así cuando le habla a la enfermedad. ... El brujo es igual al médico. Vos te vas y te preguntan ¿dónde te duele? ¿cómo te sientes? ¿te sientes mareado?... el brujo empieza a llamar a todos los espíritus, a quién se corresponda con esa enfermedad. Y el entra y dice que no, viene el otro y dice que no, a lo último ya entra y dice yo quiero ver su cara, yo quiero un ... como hace Pedro. La enfermedad pide eso”.

El shamán normalmente posee mucho prestigio dentro de la sociedad y es muy respetado, no obstante si sus terapias fracasan corre graves riesgos. En el caso de que el paciente muera puede ser acusado por los parientes del difunto que tratarán de vengarse y reparar el daño intentando matarle:

“El hechisero es el q’ mexor la pasa entre los mataguayos; p^r que como juegan, que en su mano esta la vida, y la muerte le dan q^{to} quiere, y assi tiene mas cavallos, mas vestidos, y alajuelas, que los demas. Pero peligra tambien su vida algunas veces, p^r q’ muere alguno, se les antoja, que el hechisero lo ha muerto. Y alg^s vezes se juntan los parientes del difunto, y matan al hechisero.

Por semejante causa peligro dos veces en la reducⁿ la vida de Pacheco, pero se libro una vez por miedo, y falta de animo en executar lo que tenian determinado los parientes del difunto: Y la otra p^r una disculpa, que dio.” (P. Andreu, 1757).

La pérdida del *-hesék* puede ser dañina para el *-t’isán*. Los wichí sostienen que una persona que pierde su *-hesék* se predispone a contraer alguna enfermedad, es decir será un recipiente vacío sujeto a la invasión de cuerpos extraños enviados por los *ahot*. En definitiva, la ausencia del *-hesék*

variantes particulares, tampoco hay que olvidar la existencia de una estructura común y una misma forma de posicionarse ante el universo compartida por todas las sociedades wichí.

supondrá la presencia de dolores y enfermedades; y no sólo pondrá en riesgo la salud física de su persona sino la de toda la sociedad mataka, ya que es un error que marca y socava a la sociedad. El descontrol de la posesión es, por otra parte, temible por su capacidad de contagio (Dasso, 1999b). Las guerras (cuya posesión era buscada de forma intencional por un individuo para transmitir el valor y el coraje a sus soldados) o los suicidios son claros ejemplo de lo expuesto.

Los seres que habitan en el cielo y en los ríos pueden ser otra causa, aunque no intencional, de separación entre el *-hesék* y *el t'isán* (a diferencia de los *ahot* que lo hacen con una intención maligna y dañina). La ausencia del *-hesék* se traduce en una serie de comportamientos considerados como asociales por los maticos. También se refleja en la carencia de criterio, en la temerosidad, en la burla hacia otros, en engaños, robos, adulterio, excesos; pero sobre todo, en la agresividad (*h^wicah*) y violencia desenfrenada. Así, la maldad entre los wichí es simplemente ausencia del *-hesék*.

Los ahot y sus temibles enfermedades

Los wichí conciben a los *ahot*⁶⁹ como unos seres temibles con un alto grado de ajenidad que se manifiesta en su voracidad y ferocidad excesiva, en su voluntad extraordinaria y en su poder negativo contra la humanidad *wichí*. El término *ahot* comprende a personajes míticos, fallecidos, dueños (*lewúk*) de las especies animales y vegetales, espíritus de enfermedades, seres y eventos que conforman la alteridad, en contraste con lo *wichí*, lo humano. Su apariencia puede ser humana o animal. Con apariencia humana destaca un personaje llamado *Wilán*, y en relación con los animales sobresale la figura del tigre que se asocia al dominio *ahot*, entre otras cosas, por su comportamiento voraz de comer a los wichí. Un entrevistado nos relataba que los *ahot*

“... parece que usan al tigre, para comer a la gente, si, ese. Si, porque él dice que va como acompañante. El tigre dice que va

⁶⁹ Los misioneros interpretaron la palabra mataka "ahot" como diablo o demonio. Sin embargo para los maticos este término indicaba originalmente algo similar a "antepasados" o "espíritus de la naturaleza".

adelante y lo ve, el ahot se va tras de él (...) porque él come también, come a los otros". (Marcelo Cuellar, Lote 42).

Los *ahot* producen distintos tipos de enfermedades con el fin de convertir a los otros en sus semejantes. En esto es particularmente claro Pablo Moliné (Lote 42): "... *porque a usted ya lo han seguido para hacerlo entre ellos, por eso*". Para lograrlo deberán eliminar el *t'isán* y apoderarse del *hések*. Así, estos seres malignos generan alteraciones esenciales o cambios ontológicos sobre el ser wichí. La existencia wichí transcurre próxima a la existencia *ahot* con lo cual los wichí se ven obligados a implementar un permanente cuidado existencial. Los wichí deben evitar deshumanizarse, es decir volverse *ahot* o no-wichí. Para ello deberán tener mucho cuidado y atención porque la capacidad *ahot* de penetrar en realidades diversas y habitarlas convierte al mundo en una escena sospechosa, donde sujetos y objetos pueden ocultar "*otra*" realidad de la que inocentemente referirían (Dasso, 1999a: 344-345). Un ejemplo de la peligrosidad y de las intenciones malignas de los *ahot* es cuando se aparece de forma repentina y su aparición es interpretada como un presagio de muerte.

"Cuando vos mirás el cementerio, vos te volvés y uno que empaca una voz, ese seña, de que vos querés [tenés que] morir. Para nosotros es una seña eso, cuando ves eso ya estás sabiendo que quiere [que te mueras] morir". "Ese que vos le ves. Vos cuando ves a ese, vos le ves donde quiera ... o vos pasas por un cementerio así, igual, cuando vos viste eso, vos le ves sentado o caminando, no sé... parado, ... ese seña. No ves que es el diablo". Pablo Moliné, Lote 42.

Nótese que el entrevistado a pesar del énfasis puesto en el cementerio como esfera de acción, indica la posibilidad cierta de que realicen sus apariciones en cualquier lugar. El mismo entrevistado se refiere a un ejemplo ocurrido en la aldea, mostrando el temor que generan estos acontecimientos en la sociedad wichí:

“Vicenta ... dice que la otra vez pasada, hace muchos meses, que le vio a su marido que murió antes... y dice que le vio ahí. Y ella no quiere mirar ... tiene miedo.”

El *Wilán*⁷⁰ es un *ahot* que se presenta bajo la forma de un personaje antropomórfico del que hay que tener máxima precaución porque al encontrarle en el camino se corre el riesgo de muerte. Además de provocar la muerte entre los wichí, el *Wilán* es capaz de provocar la posesión y causar un estado en la persona que indica el inicio de un nuevo shamán. Así es, el término *Wilán* designa este personaje pero también hace referencia a un estado particular que puede estar causado por el mismo personaje *Wilán* o por otro *ahot*. El *ahot* por cuenta propia puede iniciar a una persona causándole el estado *Wilán* o puede ser encargado para ello por un shamán anciano antes de su muerte. A través del estado *Wilán* el iniciando aprenderá la cosmología y a capturar los espíritus auxiliares. En suma, la iniciación shamánica muestra al menos dos vías de acceso: por un lado un shamán antes de morir puede dejar su palabra (*lawit' ole'*) a un sucesor transmitiendo al iniciado la capacidad para comunicarse con los *ahot*. Por otro lado, puede surgir la iniciación shamánica como revelación onírica o a través de un encuentro con un *ahot* poderoso en el monte chaqueño. En cualquier caso, el iniciando pasará por un proceso en el que adquirirá hábitos como el de comer cosas repugnantes, aspirar cebil y separar a voluntad el alma del cuerpo (Braunstein, 1999). Cardus (1886: 255) describe cómo los wichí que se iniciaban como shamanes entraban en el monte para regresar a la aldea como nuevos y poderosos shamanes:

“Para pertenecer al número de los que ejercen tan importante y útil profesion, basta que uno quiera y se sienta fuertemente inspirado; pero antes es preciso que se aparte algunos días de la gente y se retire al bosque, ayunando rigurosamente y andando día y noche como un loco, sin rumbo ni dirección, por aquellos lugares, presentándose después pálido, flaco, sucio y con los ojos espantados como

⁷⁰ *Welán* en el oeste. Según Braunstein (1999) su nombre está formado por un radical que en lengua mataka designa a la metamorfosis.

uno que está fuera de sí. Desde entonces ya es considerado como un sujeto privilegiado que ha tenido comunicaciones secretas con el oculto, dotado de un poder sobrenatural para deshacer hechizos y arrojar maleficios de los cuerpos de los enfermos, supuesta entre ellos la creencia general de que nadie enferma ni muere por causas puramente naturales”.

Retomando con el personaje *Wilán* Pablo Moliné describe de forma precisa:

“Wilán, ese que también dice hombre, eso, hombre ... casi como rico. Cuando vos le ves a eso, así de monte o de pie o tiene caballo ... pero tiene ropa bien linda, tiene botas, como esta, tiene cuero, tiene sombrero, de todo, todo bien, ... tiene lazo atrás, pero ... parece hombre pero ... y como anda en monte”.

“... y cuando usted topa ese y vos querés mirar la cara no te mira, y no ... no quiere mirar. Pero cuando usted mira, usted ya no va más. Ahí nomás está, ahí muere, mas pronto. Ese es el mas peligroso ... por eso cuando alguno lo encuentra por ahí no, aunque sea a pie, ... y cuando vos querés mirarle a la cara ... no te la muestra cuando no te quiere comer a vos. Ah!, cuando quiere comer a alguno ya te mira ...o saluda también. Y él se va y vos caes, ahí listo (...) Come, dice que no mata [muere] de hambre, come, pero crudo come (...) Sale parece, ese que busca para comer, por eso sale para que vean”. Pablo Moliné.

“Wilán está comiendo china, ese buscando, se va al monte (...) después viene y come al marido, después ... los chicos, los chicos miran, están mirando, comiendo al marido (...) se va al monte buscando, se va, busca (...) buscando alguno pa´comer, igual nosotros pa´ mariscar. China y marido comiendo nomás. Nosotros le llamamos Wilán, ese come”. Amancio Cáceres, Lote 42.

“... antiguo dice que sabe encontrar en el monte pero no hace nada. No hace nada porque ... porque hay algún viejito como él que puede conversar, puede hablar (...) ... no le come porque entiende, comprende que le dice. Habla el idioma también”. Pablo Moliné.

Pablo Moliné señala que debido al poder que tienen los shamanes son los únicos capaces de establecer un diálogo con este temible personaje. Así, el *Wilán* puede iniciar a una persona para ser shamán y estar en comunicación con él, a diferencia del resto de la población que no puede ni siquiera mirarle a los ojos.

A la manera del demonio cristiano aparece la figura de *Ahotah* quien corona la pirámide jerárquica de estos seres. El *Ahotah* representa para los maticos la agresividad por excelencia. *Ahotah* es la antítesis de *Nilatah* (una especie de “Dios” de naturaleza wichí). Nuevamente se observa otra oposición en el pensamiento matico (*Ahotah / Nilatah*)⁷¹. Surgen dos formas opuestas del ser: *la wichí*, esencialmente humana y viviente, *la ahot*, no humana y asociada a la muerte, que actúa sobre el dominio *wichí* generando cambios en su ser. Debido a la influencia de la evangelización esta oposición se traduce actualmente (al menos en la aldea estudiada) como Dios/ Demonio. Son abundantes los testimonios que reflejan esta oposición:

“Porque el dueño del poder [el demonio] ... porque el hombre que trabaja con él tiene que ir haciendo lo que él hace (...) y viene uno pero después se va a perder, cuando llega a la punta se pierde y eso es una lástima. Eso que dice el diablo, ... por eso hay que buscar la forma que es muy lindo para que no se pierda el hombre. Hasta el alma que no se pierda ... ese gentecita cuando llega la punta, directamente se pierde ... como dice el evangelio es el único que puede salvar el alma ... pero sino, ese, va a perder el cuerpo y el alma también. Porque el diablo come nomás, personas ... pero no come el cuerpo, a veces come hasta el

⁷¹ La teofanía *Nilatáh* es propia de los maticos del Pilcomayo formoseño.

alma que dice que come. Eso que Dios está diciendo que nosotros no tener que vayamos todos, sino va a perder todo". "Esa cosa no es para jugar ... no es para joder lo otro, no. Ese prohibido porque el diablo no quiere que nosotros vivamos, no quiere saber (...) si vos trabajás, y por ejemplo si yo trabajo, cuando termino, allá tiene que ir directamente al infierno ... entonces muy jodido. Primero el cuerpo y después el alma, nuh, por eso a veces yo tengo lástima de la gente". Marcelo Cuellar, Lote 42.

"Ellos creen que es lindo, así, el camino ... pobrecitos, porque no saben así, pues, ... no saben, pobrecitos, así. Pero cuando muere así, cuando trabaja ese brujo ya se va completamente a perder, se va a perder todo, el alma y la carne, todo, termino, se pierde todo, completamente ... porque el mismo diablo come así, cuando muere la gente, la persona de ellos, así ... [El diablo] siempre anda jodiendo a la gente de Dios, así, a la gente evangelista siempre les jode". Luis Rubio, Lote 42.

"Como aquellos que no creen en Dios, esos amigos, todos esos amigos, no son hermanos, no son hermanos ... sí, amigos nomás. Todo, todo, eso es el diablo. Es el diablo (...) que quiere comer, quiere comer a una persona, por eso que pone a los hombres muy malos, si, así". Félix Velázquez, Lote 42.

Ahotáh es el *-lewúk* (dueño) de los múltiples ejércitos de *ahot*. Los shamanes tratan con ellos en las terapias shamánicas. Para los wichí *Ahotáh* es invisible, aunque puede ser visto en determinadas circunstancias por los shamanes, incluso por los mismos wichí cuando se pierden en el monte. *Ahotáh* representa la muerte, la enfermedad, los sueños y los secretos. Vive en un pueblo grande llamado *Ahotáh-weh*⁷². Este sitio se ubica debajo de la tierra y es concebido como un lugar plagado de enfermedades y muerte. Este sitio se encuentra en un plano exactamente invertido y simétrico en relación

al dominio *wichí*: cuando para los *wichí* es de noche, para los *ahot* es de día, los animales rechazados por los *wichí* son los criados y comidos por los *ahot*, y finalmente mientras que para los *wichí* los animales del monte constituyen una fuente de alimentación, para los *ahot* los *wichí* son como los animales del monte. Esta simetría también aparece indicada en el gráfico que más adelante analizaremos de Marcelo Cuellar, en el que el fruto venenoso de la *sacha sandia* se encuentra en el *Ahotáhwet* y se contrapone a las uvas situadas en el ámbito *wichí*.

La esterilidad, el deseo de abortar o el impedir un buen alumbramiento constituyen, entre otros, daños provocados por los *ahot*. Diversos seres *ahot* pueden impedir la gestación mediante la esterilización de la mujer, o llevar a mal término el aborto y el alumbramiento por pura malignidad, arrastrando a la madre y al vástago hasta el submundo, donde moran los muertos (Idoyaga Molina; 1978/9: 143-155). Pablo Moliné indica otros daños que los *ahot* son capaces de llevar a cabo:

“Hay mucha enfermedad, hay otra que se llama hy’a lhile, hueso, ese nombre de hueso. No puede sacar más (...) t’ik^wa, hinchado de eso (...) Cuando vos tenés tos, tok-hoshi (...) ... y tiene fiebre, eso tiene, de nombre teloh, eso”. Pablo Moliné.

Los distintos *ahot* mediante la posesión enferman y alejan al individuo de la conducta aceptada socialmente como positiva. El poder de estos seres se concretiza mediante el daño intencional y las acciones negativas que provocan. Marcelo Cuellar nos señalaba que el *ahot*

“...primero mata el cuerpo y después lo come. Como él agarra el alma para que él siga teniendo fuerza, él junta fuerza para que se haga fuerza [fuerte], poder de él. Para tener más. Estorbar a la gente. Lleva muchísima gente”. Marcelo Cuellar.

⁷² Según N. Fock también llamado *aitahwet* (Wilbert y Simoneau, 1882).

El poder del *ahot* se expresa mediante una acción que comporta una retroalimentación positiva, vale decir que el *ahot* manifiesta su poder “*comiendo*” el cuerpo y el alma del wichí. Esta acción implica un aumento en su poder.

El estado humano (*wichí*) puede ser alterado por alguna potencia de los *ahot* que invaden y dominan al wichí. Estos *ahot* transmiten la potencia que les es propia y su invasión se traduce en una profunda crisis psicofísica que incluye comportamientos negativos hacia los demás miembros del grupo y hacia sí mismo. Temblores, agresión, desmayos, un hablar incoherente o “*farfullando*”, son prueba de esta experiencia crítica que sufre el iniciado durante la que su “*alma*” es sometida a un cambio ontológico (Califano, 1999b). La metamorfosis que provocan los *ahot* y que conducen a la posesión, constituye un paso importante en la iniciación shamánica. El wichí sufre una crisis iniciática al ser habitado por cierta teofanía, y luego de superar este estado será confirmado como shamán, ocasión en que retorna a la parsimoniosa vida wichí.

Los seres *ahot* reconocidos por los matacos son múltiples, entre ellos destacan *teloh*, responsable de la fiebre y la gripe, *upá* de la locura y otras alteraciones mentales que se expresan en giros desenfrenados y la voz aflautada, *noslowós* de la gonorrea, *tetek* del dolor de cabeza, *atak* representa una mosca celeste que causa la muerte repentina, *kucuhyen* un personaje rojo que escarba la garganta⁷³, etc.

Algunos seres que habitan el cielo y los ríos pueden ser causa de alteraciones en las personas o directamente provocar la pérdida del alma. En las alteraciones producidas por los *ahot* predomina **la intención maligna** dirigida a la muerte del individuo con el fin de transformar al *hesék* en un *ahot* más y llevarlo hacia el submundo. En contraste, en las alteraciones generadas por seres celestiales existe un **exceso no intencional** de su potencia.

⁷³ En las bandas occidentales, el dueño del tigre, *Ojkán*, se manifiesta en el intento de agredir/se con las uñas e intentar morder al prójimo y *Nowainchetás* que genera miedo y temor paralizante.

El shamanismo se encuentra omnipresente en la vida cotidiana de los maticos. El shamán (*hayawé, hiyawé, hiawé, hayawú, hiyawú*) es reconocido por la sociedad como un protector imprescindible y se acude a él para resolver las contingencias negativas que afectan al individuo o al grupo (enfermedades y posesiones de *ahot*, dificultades para conseguir el sustento, peligro de catástrofes, etc.). En este contexto no resulta sorprendente que con el ingreso del capitalismo en la región chaqueña y el comienzo de la desestructuración de las formas de vida indígena emergieran numerosos movimientos con componentes shamánicos y milenaristas en post de brindar una respuesta a la vez que resistir a las fuerzas externas. Como bien señala Chaumeil (1998: 274-276) el shamanismo con su gran dinamismo y adaptabilidad al cambio constituye una excelente institución social para reestablecer el equilibrio en los grupos que se encuentran sometidos a fuertes presiones sociales. Su investigación en las sociedades yagua diseminadas por la selva amazónica del oriente peruano muestra que desde hace varios años emergieron movimientos mesiánicos bajo el impulso de shamanes en momentos en que fuertes presiones amenazaban la existencia de los grupos (problemas con la tierra, enfermedades, conflictos sociales, etc.). La sociedades yagua, al igual que las sociedades indígenas del Chaco, respondieron en tiempos pasados con la violencia física, sin embargo en la actualidad recurren al shamanismo que aunque menos visible resulta más eficaz. Además de las tareas estrictamente terapéuticas, el shamán antiguamente poseía una función adivinatoria,⁷⁴ que era ejercida fundamentalmente en el contexto de los enfrentamientos bélicos. Una historia que relató Nabarrete en Misión Nueva Pompeya nos habla del gran poder y valor que adquieren los líderes:

“Dice que una vuelta, ese h^wicah se llama Welán ... es una persona ... un hombre fuerte. Dice que allá viene una patrulla, no sé que, ... los soldados vienen y encuentran algo y le meten fuego... entonces él salió, no sé, salió lejos, no estaba cuando justamente llegaron y se llevaron a los

changuitos estos soldados. Entonces se los llevan al río ... lejos. Ese hombre sabés que estaba muy afligido, era siesta, un día de mucho calor, y dijo: ¡la puta, me llevaron a mis nietos! ... El ha llorado mucho con los changuitos esos. No llamó a ninguno, ni que lo acompañen ... ni nada ... solo, cansado y con armas se fue. Dijo: estos ahora tienen que estar sesteando, les voy a alcanzar. Como el campo estaba limpio, había árboles en el medio, se veía humo, así, era un grupo de soldados sesteando, que hacía sol, no se veía nada, seguro que están bajo la sombra. Ha escuchado a los changos que lloraban, miraba ... así, les habían atado, más rabia con eso, entonces se acercó, dice que cerquita largó tiros, a todos, meta nomás, ... fuego, como ellos soldados, no sé cuantos, en ese tiempo cincuenta, cien, dispararon, otro tiene la mano en el pantalón y dispara sin nada más, ... y disparan. Y otros que estaban durmiendo sin el pantalón, les hace correr a todos porque los soldados a lo mejor pensaron que eran muchos, meta fuego, dice, ... hasta que llego a los changuitos, tenía el machete, le habían atado con lazos, ... cortó con el machete y se llevó al changuito. Reculando, así, pero meta fuego. No sé cuantos metros dispara, tiene que ir al monte. Cien metros ya puede disparar, ya puede esconderse en el monte ... llevaba a sus changuitos. Y todos decían como va a ir el sólo a pelear con tantos soldados. Bien, corrió a la casa, el padre, la madre, todos decían ¡pero que coraje tiene!. Por eso decimos Welán... que no tiene miedo a nada y que es poderoso .., que tiene espíritu". Nabarrete, Misión Nueva Pompeya.

El poder del shamán reside en la capacidad para establecer contacto con la “otredad”, con lo “ajeno”, con lo “extraño” y se vislumbra en la suma de fuerzas que cada auxiliar suyo posee. Pergamino Sánchez (Colonia Muñiz) relata cómo un shamán se pone en contacto con la temible alteridad:

⁷⁴ Me refiero principalmente a la facultad de escuchar lo que ocurre en otros lugares distantes y relatar un hecho potencialmente amenazante.

“El hechicero habla con los demonios, con las enfermedades pero siempre la voz se escucha desde la garganta del hechicero. Porque cuando llega el poder, entonces el demonio ya puede conversar con el hechicero. Pero eso no se escucha ni para acá, es solamente en la garganta. Parece que los demonios hacen como un parlante con la garganta del hechicero y se escucha en la garganta y se contesta como si fuera que dice el demonio o la enfermedad”. “Le contesto al demonio y no muy bien clarito porque la lengua y por acá lo que el demonio le pone en la voz, y habla así, como medio afónico”.

El shamán puede adquirir nuevos auxiliares en la medida que su terapia resulta eficaz. De esta manera, el mismo *ahot* que enferma convertido en auxiliar de un shamán cura. Según Luis Rubio (Lote 42):

“Ah, el diablo, eso exactamente, con eso trabaja la gente esa. Pero mismo ayuda cuando ellos curan al enfermo, así, mismo él ayuda”.

Otra posibilidad de adquirir nuevos espíritus auxiliares es mediante “*la donación de espíritus*”. Un shamán con mucho poder puede ayudar a otro que recién se inicia con la donación de espíritus. Al respecto decían que también es posible reunirse entre varios shamanes y que cada uno en la medida de sus posibilidades realiza una donación al shamán que se inicia.

“Lo que se hace ceremonia, como un tipo de ceremonia, se hace juntar a los brujos, este tiene mucho, este tiene mucho, este tiene mucho, entonces uno hace como una donación. (...) pero si es brujo muy rico sólo él me ayuda. Me va a dar todo. Pero hay gente que ... hoy día ya no hay tantos, entonces entre ellos le dan uno, uno, uno. Pero las cosas que le dan son espíritus, a lo mejor me da víbora, aquél me va a dar sangre. Sangre así, como vos ves por ahí que cae así, este me va a dar. Y otro me va a dar como lombriz. Otro me va a dar, no sé, parásitos me va a dar a mí. Entonces

significa que aquél si tiene parásitos yo voy a curar. Aquél que sufre de hemorragia yo lo voy a curar, aquél que le picó una víbora pero yo voy a curarlo, porque ya me dieron. Así”. Ricardo González, Lote 47.

Un buen shamán debe controlar muy bien a sus espíritus auxiliares⁷⁵. El buen manejo de sus espíritus es esencial para que la terapia resulte eficaz. El shamán irá convocando a sus auxiliares hasta escoger el adecuado. Ricardo González continuó con su relato:

“el brujo es igual como médico. Vos te vas y te preguntan donde te duele, también cómo te sientes, te sientes mareado. El brujo empieza a llamar a todos sus espíritus, a quién se corresponda con esa enfermedad. Y entra y dice que no, viene otro y dice que no, a lo último ya entra y dice yo quiero ver su cara, yo quiero un, como hace Pedro. La enfermedad pide eso”. “Acordate lo que te digo, que da el siempre le dan otros poder, entonces dice que cuando uno le da mas mucho y si no tiene valor, eso tiene de vicio al espíritu. Entonces se va desvaciando, va perdiendo conocimiento, su espíritu, su fuerza, su curación. Así es”.

Ahotáh -o las legiones de *ahot* a su cargo- envían flechas con enfermedades a los wichí. Paradójicamente, son los mismos *ahot* los que trasuntan el poder a los shamanes para extraer las flechas y hacer que regresen a su dueño. La terapia shamánica comienza con el llamado a los *ahot*, intercediendo ante las seres que provocan una enfermedad. El encuentro entre el shamán y los *ahot* a menudo conduce a librar verdaderos combates en los que el shamán corre serios peligros de morir. Ricardo González (Lote 47) comentaba:

“...y la enfermedad tiene que estar contra el brujo. El brujo es como si fuera un abogado mío, porque la enfermedad me quiere matar a mí. Y por más que la enfermedad hace

⁷⁵ A través de los espíritus auxiliares procedentes del “*mundo otro*” el shamán conoce el origen de las desgracias y puede negociar de manera efectiva con otros seres. De esta forma la comunicación con otros planos se torna controlada y sistemática (Perrin, 1995).

muchas cosas pero él sabe. Igual que abogado tiene muchos artículos. Y entonces el brujo tiene que tener mucho espíritu de contra. El dice yo soy poderoso, yo te voy a matar ... el brujo tiene que decir yo te voy a matar, si vos me matás a mi hijo, mi nieto, a mi gente, yo te voy a matar también. El brujo tiene que hablar así cuando le habla a la enfermedad”.

El shamán con sus hazañas, curaciones, terapias, luchas contra los *ahot*, visiones, etc., resulta artífice de su propio respeto y credibilidad en la sociedad mataka. La terapia desarrollada por el shamán implica distintas formas de acción. Se puede intentar eliminar la enfermedad mediante:

a. La extracción de diversos objetos introducidos por los *ahot* en el cuerpo para causar el mal⁷⁶. Al preguntarle a Pablo Moliné que hacían para curarlo nos respondió que “*y saca, saca como que dice piedra y eso. Pero algo sacar (...) a veces cae, pero como estito chiquito, o a lo mejor alguna bichito, eso*”. La enfermedad de Francisco Martínez (Lote 42) es otro ejemplo y al hablar sobre su propia desgracia explicaba que le habían extraído una víbora.

“La brujería, ahora me sacaron una serpiente ... serpiente, ponzoño, víbora ... y nosotros queremos quemar pero yo dije que no. Como va a quemar ese, hace mal... dejarlo”.

Después de un mes continuaba con el tratamiento y relataba otra extracción, esta vez de un gusano. Observé que lo tenía encerrado en un frasco de vidrio y con énfasis exclamaba: “*Ahí, que se cague nomás. Ese se va a morir. Preso, tinahyt, preso, calabozo, preso, cárcel!*”.

b. Buscar y devolver el *hesék* perdido. En el caso de la recuperación y devolución del *-hesék*, el shamán primero debe localizar al *-hesék* perdido. Para esto deberá liberar su propio *-hesék* al cosmos con el fin de descubrir al

⁷⁶ Los objetos extraídos simbolizan el mal que lo aqueja y generalmente se representan con monedas, gusanos, arañas, pieles de víboras, etc.

secuestrador del *hesék*. Una vez localizado y rescatado el *hesék* perdido, le reincorporará al *t'isán* del paciente mediante soplos en el pecho. La pérdida del *hesék*, -tan temida por los matacos- se transforma en una experiencia positiva en el contexto shamánico. El shamán mediante la liberación de su propio *-hesék* logra ubicar y rescatar almas perdidas o secuestradas. La liberación de su *-hesék* le permite ir transformándose en una serie de diferentes objetos u animales con el fin de localizar y recuperar al *hesék* perdido. Según Ricardo González:

“El brujo tiene mucho, ellos tienen muchos espíritus. Si un alma está adentro, él tiene que buscar otro espíritu, Uno tiene el alma por arriba, por la luna, él tiene que ocupar otro espíritu, ya deja. Entonces él tiene que convertirse en otro, en ese no, se convierte en otro ... en otro espíritu para que pueda entrar ahora. A lo mejor quiere ser pescadito y se va, cuando llega a ver donde está, ya es persona”.

Pergamino Sánchez (Colonia Muñiz) también relata el modo en que el shamán rescata y recupera las almas perdidas.

“Y el hechicero hablo con su espíritu, el ayudante de él, y el ayudante de él como es el demonio, es un espíritu y él sabe ya lo que pasa y a veces dice aquél hombre su espíritu está allá, porque él había ido por el monte y por ahí tiene miedo y ahí quedo su espíritu. Entonces el hechicero después de cantar dice: `este hombre dice que el espíritu de este hombre está allá porque un día se va por ahí a mariscar y tiene miedo y el espíritu está ahí. Pero ahora vamos a traer y le vamos a entregar`. Entonces canta otra vez. Porque el espíritu de él dice espíritu demonio es de él, dice, trae nomás, entonces con esa orden del demonio, de sataná, con esa orden él tiene poder para ir a buscar. Entonces él canta como si fuera que estaba soñando y se van. El espíritu de él se va. Y por ahí, cuando llega donde estaba el espíritu del enfermo y transforma, alguna cosa, algún palito, alguna hormiguita y le trae y cuando llega y él sopla y le vamos a

entregar el espíritu de hombre, de ese hombre y luego el enfermo ese se alivió del dolor, al otro día sano”.

El miedo puede causar la disociación *t'isán / hesék*. Por otra parte se visualiza las técnicas de canto como medio de diálogo y comunicación y finalmente el soplo como instrumento para restablecer el equilibrio perdido entre el *hesék* al *t'isán*.

c. Atenuar el dolor con analgesia por medio de la imposición de sus manos. Las manos sirven al shamán para ayudarlo a completar el diagnóstico y como forma de ostentación para demostrar su poder frente a la enfermedad.

“... y el hechicero hace así con las manos, porque las manos del hechicero también tienen poder, la enfermedad tiene miedo a las manos porque tiene poder, y así, friccionando ellos conocen también, las manos conocen la enfermedad en el cuerpo de uno”. Pergamino Sánchez.

d. Negociar o luchar contra el *ahot* invasor. En el caso de la negociación se impone la necesidad de un pago (*lakaha*) que generalmente es simbólico para concretar el rescate. La negociación con el *ahot* sucede durante la terapia shamánica y si se alcanza un acuerdo entre las partes se restaura la normalidad y la vida humana. Al respecto Pablo Moliné decía que la terapia

“no se cobra, es gratis. Nada más que uno tiene que llevar, nada más que tiene que comprar algo de comida, o un vino de sachet y le entrega al brujo. Entonces el brujo sabe lo que va a hacer con esa comida, a lo mejor la enfermedad necesita esto y después a lo mejor con eso se salva. Lo único eso, pero no se cobra”. “Pero antes cuando no hay vino le tiene que hacer comida bien rica. Para que coma la gente que cura. O cuando tiene harina le va a hacer torta ... porque vino no hay ...y ahora hay bebida ... ya no (...) bebida nomás.”.

En el caso de la lucha franca los shamanes corren el riesgo de fallecer como sucedió en la aldea en la que lleve a cabo mis investigaciones⁷⁷. En palabras de Pergamino (Colonia Muñiz) el “*hechicero también puede morir. Aunque ellos hablan con las enfermedades, igual pueden morir también*”. De este modo la terapia shamánica resulta peligrosa en un doble aspecto: si no se toma los recaudos necesarios el shamán puede ser atacado por una enfermedad, si su cura falla (con riesgo de matar al enfermo por su acción) invita a toda la aldea a que desconfíen de él, ganando el desprestigio como shamán.

En resumen, para lograr que la terapia shamánica sea eficaz se utilizan distintas técnicas: el **soplo** sobre el enfermo, la extracción de diversos objetos e insectos mediante **succión**, la **imposición de manos**, diálogos con los *ahot* y auxiliares mediante **cantos e instrumentos** para negociar. Otras técnicas aplicadas por los shamanes incluyen la **inhalación del cebil** (*Anadenanthera Macrocarpa*) y la **disociación t'isan/ hesék**. La parafernalia de la terapia shamánica comporta flautas de hueso, alas de grandes aves, plumas de suri, gorras, pinturas, fajas, uso de las manos, soplos, cascabeles, bombos, cigarrillos, vino, mantas para cubrirse, etc.

De la enfermedad a la muerte

La muerte, culminación de la enfermedad, es atribuida principalmente a las intenciones dañinas de los *ahot*. La existencia del ser en la concepción mataka no finaliza con la muerte. Por el contrario, la muerte indica el inicio de un proceso de transformación de un estado (*wichí*) a otro (*ahot*). Así es, los maticos conciben a la muerte como la transformación de un estado a otro. La muerte implica en la sociedad mataka, por un lado el abandono de la sociedad wichí; por otro la pérdida de la condición *wichí* para acceder a un estado *ahot* y su re socialización en el “*mundo otro*”: el *Ahotáh wet*. En efecto, el difunto se dirige al *Ahotáhwet*, (situado debajo de la tierra) a través de “*el camino del Ahotáh (Ahotáh noyíh)*”. Se trata de un camino

ancho y pisoteado por los *ahot* porque es transitado de forma permanente. Una vez en el *Ahotáhwet*, se le quita la tierra del sepulcro y el olor a cadáver mediante un baño y es integrado a la sociedad *ahot* (Califano, Dasso, 1999: 72)⁷⁸. Allí es recibido por *Ahotáh* quien lo incorporará a su ejército de demonios con los que participará en futuras incursiones dañinas por el mundo wichí. El difunto, por su calidad de *ahot*, puede llevar a cabo venganzas contra la sociedad wichí. Un ejemplo cercano, fue el fallecimiento de Pablo Moliné. Los parientes de Pablo señalaron a Francisco Martínez como el responsable de la muerte. Pocos meses después, Francisco contrajo una enfermedad de la que no pudo recuperarse y que finalmente le causó la muerte. La muerte de Francisco se interpretó en relación al *ahot* de Pablo, quien llevó a cabo su venganza mediante el envío de una enfermedad mortal.

El nombre del fallecido es irrepetible por su condición de *ahot*. Evocarlo es invocarlo. El peligro reside en que el *ahot* puede escuchar su nombre, acudir a la aldea y poner en riesgo a todos sus habitantes. El fallecido se torna un ser extraño. El hijo de Pablo cuando se refería a su padre recientemente desaparecido decía “*el señor que vivía ahí*”. Tampoco es de extrañar que cuando fallece un miembro de la aldea se muden a otro sitio - principalmente los familiares más cercanos- por temor a que regrese el *ahot* por la noche, y les sorprenda indefensos cuando duermen. Los wichí deben convivir con la inseguridad y el miedo de convertirse en un *ahot* más, y para evitar la deshumanización deberán tomar una serie de precauciones, entre ellos mudarse cuando un miembro de la aldea muere. Mi estancia en la aldea me permitió apreciar cómo los familiares derribaron sus propios hogares y la casa del fallecido. Finalmente, una vez derrumbadas todas las viviendas se asentaron aproximadamente a cien metros de la antigua aldea.

“Cuando murió, tiene costumbre wichí, siempre tiene que cambiar, porque hay veces que no sale así el hombre, hay

⁷⁷ Sarmiento falleció mientras realizaba una terapia a Pablo Moliné. A los pocos días de transcurrido este episodio también muere Pablo Moliné. Los allegados a Sarmiento interpretaron su muerte como la incapacidad él mismo para tratar con los *ahot*.

⁷⁸ La descripción de Califano corresponde a grupos maticos costaneros de las márgenes del río Pilcomayo. Los grupos se situaban al momento de la investigación (1969) en el paraje denominado Puesto Grande o García Viejo (Pcia. de Formosa, Departamento Ramón Lista (Califano y Dasso, 1999).

veces que viene al paso, pero el mismo cuerpo, después asusta a todos, por eso el cambio". Luis Rubio, Lote 42.



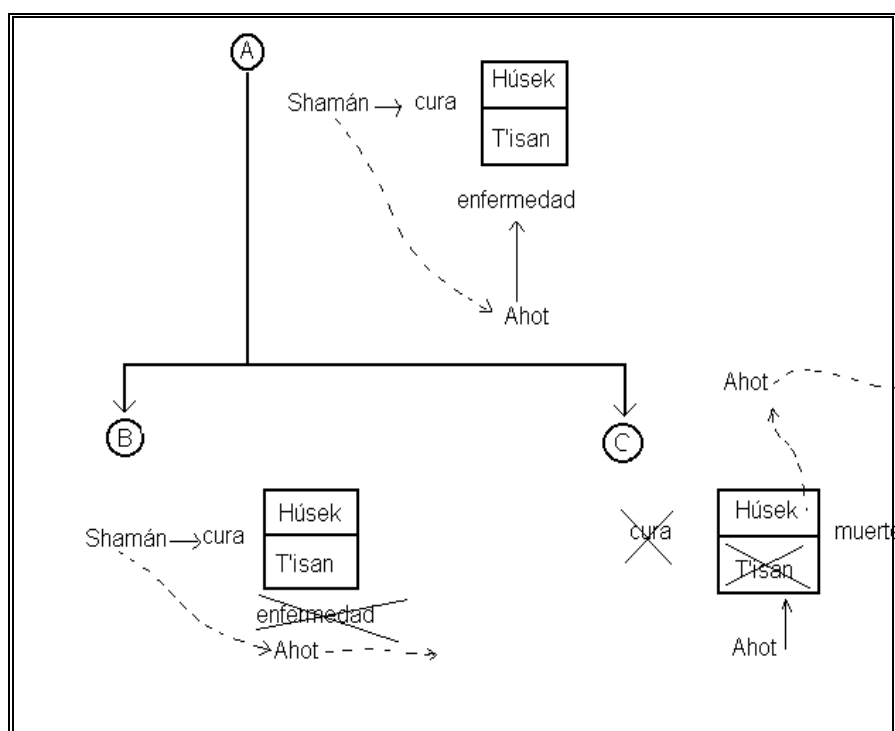
Foto 16. Vivienda wichí destruída luego del fallecimiento de Pablo en Lote 42

Las mudanzas se asocian al hecho de que los *ahot* intentan dotar de su misma condición óptica a los *hesék* y al temor y miedo que suscitan que pueden ocasionar la disociación *hesék / t'ísán* con sus nefastas consecuencias. La sociedad wichí establece una oposición radical entre los vivos y los muertos donde prima el temor y se concretizan todas las formas de evitar el contacto con la muerte (mudanzas, rehusar nombrar al fallecido, destruir sus pertenencias, etc.). En este contexto, no es sorprendente que en tiempos pasados se procediera a enterrar a una persona muy enferma antes de haber fallecido:

“Algunas veces no esperan que muera el enfermo p^a enterrarle, sino que en viendolo ya agonizando, lo lleban a enterrar. Assi recien salidos los mataguayos en el Rio del Valle, llevaban a uno, y viendo los soldados que no avia espirado, se lo quitaron, y despues sano” (P. Andreu, 1757).

“... los parientes sacan afuera al paciente, le llevan vivo al panteón, cavan el hoyo, ahogan al enfermo y le entierran”
 (Cardus, 1886: 256)

El siguiente esquema ilustra cómo puede modificarse la relación entre el *hesék* y el *t'isán* cuando se produce la intervención de un *ahot*. En el cuadro A se observa el estado inicial en el cual un *ahot* pretende romper con la dualidad *hesék / t'isán* y el shamán se interpone para intentar evitar la desgracia. Puede ocurrir que el shamán tenga éxito y anule las intenciones malignas del *ahot* (cuadro B); o que prevalezca la potencia *ahot* y el shamán fracase con su terapia cuya consecuencia será la destrucción del *t'isán* y la transformación del *hesék* en *ahot* (Cuadro C).



Esquema 2. La curación shamánica y su posible devenir

El impacto de la evangelización en la cosmología wichí

Considero importante tener presente ciertos aspectos relevantes a la hora de analizar el impacto de la evangelización en las sociedades wichí. En primer lugar es necesario adoptar una perspectiva que haga referencia a la existencia de mecanismos de apropiación selectiva presentes en las sociedades wichí

que nos aleje de una visión unidireccional que postula la adopción de elementos evangélicos por parte de las sociedades indígenas de forma irreflexiva e indiscriminada. En este sentido no creo en la existencia de agentes totalmente activos y dinámicos (sociedad nacional) en contraposición a agentes pasivos y estáticos (sociedades indígenas) sino que parto de la existencia de complejos mecanismos de apropiación selectiva que operan en las sociedades wichí en función de sus intereses y en concordancia con sus postulados cosmológicos previos. Siguiendo esta línea argumental debatiré el concepto de “*sincretismo*” en antropología y las implicaciones que derivan en función de las definiciones que se establecieron.

Otra puntualización no menos importante que quisiera remarcar es que los movimientos religiosos deben ser entendidos como intentos de resignificación frente a procesos críticos de ruptura de un orden significativo preexistente y que cumplen un papel central en los procesos de configuración y reconfiguración de la identidad social (Barabas, 1994). Ya se expuso numerosos ejemplos de movimientos milenaristas y mesiánicos entre los indígenas chaqueños que emergen fundamentalmente ante situaciones de crisis (Parte 2), es decir, cuando se genera un desajuste entre las expectativas y los medios para satisfacerlos. En este contexto los movimientos socio-religiosos se constituyen en procesos de resistencia cultural que resignifican las prácticas sociales y culturales. Parafraseando a Taussig (1993. 139) se puede decir que en la transición de un sistema precapitalista a otro netamente capitalista se forja un nuevo código moral y una nueva forma de ver el mundo y en la medida que una sociedad lucha por imponerse y las clases gobernantes avasallan con sus principios rectores, otra sociedad transforma la cosmología preexistente en un frente de resistencia crítico, o de mediación, o de ambos.

Un aspecto que advertí en mis trabajos de campo se refiere al hecho de que muchas personas de Lote 42 “*migraban*” (es decir, variaban repentinamente su adscripción religiosa) de una a otra iglesia manifestando una fuerte heterodoxia. Sobre la base de interpretar fenómenos de forma contextual y

pragmática se activaban ciertas hipótesis que acreditaban o desacreditaban las prácticas de determinadas iglesias evangélicas o del shamanismo wichí.

Habría que señalar también que el hecho de apropiarse e incorporar la alteridad no es nuevo en las sociedades wichí. En el plano simbólico el shamán incorpora espíritus auxiliares (*ahot*) que le servirán para incrementar su poder y hacer más efectiva sus terapias curativas y sus daños (*brujería*); en el plano concreto el shamanismo wichí incorpora elementos y objetos procedentes de la sociedad nacional que son resignificados en el contexto shamánico (cruces, guitarras, bebidas alcohólicas, etc.). La incorporación de la alteridad habla de que a diferencia de la sociedad occidental (donde se determina una clara división entre el bien y el mal) en las sociedades indígenas chaqueñas existe una gran ambivalencia. Así, un espíritu auxiliar (*ahot*) puede provocar graves daños, pero ese mismo espíritu en manos de un buen shamán será un instrumento concreto y efectivo de curación.

En el momento de efectuar nuestras investigaciones el shamanismo estaba perdiendo adeptos en post de nuevas formas religiosas que se desplegaban en el seno de las iglesias cristianas evangélicas. También detecté la gran influencia que tuvo la religión cristiana, el anglicanismo y las iglesias evangélicas en la cosmología wichí y que aún continúa vigente. En los grupos estudiados se observa la presencia de componentes cristianos en una ceremonia religiosa que se realiza los domingos y que los propios wichí denominan “*misa*”. Esta ceremonia fue descrita en 1932 por Dijour y en 1935 por Palavecino y consiste básicamente en un viaje cósmico que los domingos por la mañana realizan los shamanes para garantizar el orden y la continuidad en el mundo.⁷⁹ La misa wichí constituye un elemento diferenciador con el shamanismo practicado por los wichí del Pilcomayo de Formosa. Según Braunstein (1990, 1999) la misa mataca debería relacionarse con el *Najkoj* (en el este *Nakuj*, lit. “nuestro juego”) que se describió para las tribus del Pilcomayo como una compleja danza de shamanes que permite el acceso al inframundo (*Ahotáh wet*). El autor sitúa el origen de la misa wichí en un cambio religioso ocurrido probablemente a orillas del Bermejo hace

cien años y que por su peculiar carácter debería ser considerado un antecedente para el estudio de los cambios religiosos de tipo revivalista entre estos pueblos. No es casual, aunque si paradójico, que los shamanes wichí de los grupos que estudié en Las Lomitas se autodenominen “*católicos*” para diferenciarse de las otras iglesias evangélicas.

Muchos fueron los movimientos religiosos que se asentaron en la región e influenciaron a las sociedades wichí, entre ellos, los franciscanos, la iglesia anglicana y ciertas iglesias evangélicas como la Iglesia Evangélica Unida y la Asamblea de Dios. A partir de la mitad del siglo XIX la orden franciscana comenzó la instalación de sus misiones en la margen derecha del río Bermejo. Las misiones se sucedieron en el tiempo y la última se fundó en 1900 en Misión Nueva Pompeya, en la provincia del Chaco. Luego de estos intentos de evangelización aparecerá en el escenario chaqueño la Iglesia Anglicana.

La Iglesia Anglicana estableció a comienzos de este siglo (1914) una misión (“Misión Chaqueña”) en el paraje conocido como “Algarrobal”, próximo al lugar donde los aborígenes se concentraban en sus migraciones anuales para ir a trabajar a los ingenios azucareros en la provincia de Salta. Estimo que no fue casual ni la época en que aparecieron en escena ni la ubicación geográfica en la que se asentaron las misiones anglicanas, ya que en concordancia con Gordillo (1995) la explotación sistemática de la mano de obra indígena en los ingenios azucareros, la presión territorial por el avance de los ganaderos y los enfrentamientos con el ejército nacional propiciaron las circunstancias favorables para el accionar de la Iglesia Anglicana estableciendo un régimen paternalista que perduraría por décadas. La Misión Chaqueña de la Iglesia Anglicana se ubicó en un territorio ocupado por un pueblo matacos, los *wehwos*.⁸⁰ Desde de allí, el anglicanismo recibió una rápida y amplia difusión, aunque en la actualidad son pocos los matacos que se adhieren al anglicanismo (al menos en las aldeas periféricas de Las Lomitas). La Iglesia Anglicana realizó un gran esfuerzo por difundir el

⁷⁹ Para una descripción detallada de este ceremonial ver Braunstein, 1990 y 1999.

⁸⁰ Vejoces.

mensaje bíblico entre los grupos aborígenes del Chaco. El nuevo testamento se tradujo en su totalidad al idioma wichí y del antiguo testamento sólo las partes que los misioneros consideraron más relevantes.



Foto 17. Iglesia Anglicana liderada por Asensio (Comunidad La Pantalla, Las Lomitas).

A principios de la década del 70 se comenzó a difundir desde la Misión Sueca Pentecostal de Km. 7, en las cercanías de Tartagal - Provincia. de Salta- un nuevo culto: La Asamblea de Dios. Este nuevo culto se aceptó de forma mayoritaria en Lote 42. Posteriormente una fisión generó que un sector se asentara en las proximidades del matadero municipal y dio origen a una nueva aldea wichí: Lote 47 (Rodríguez Mir y Braunstein, 1994). La Asamblea de Dios, a diferencia del anglicanismo, incluyó nuevas formas de éxtasis, glosolalia, sanidad, que le acercaba al shamanismo. Algunos fieles fueron considerados como poseedores del “*espíritu de sanidad*”. La iglesia Asamblea de Dios en el momento que desarrollé las investigaciones se hallaba presente en la aldea Lote 47, a cargo de Juan Ruiz. Las familias que seguían adhiriéndose a este culto eran minoritarias.

Una década más tarde, a mediados de la década de los 80, surgió la Iglesia Evangélica Unida (IEU). La IEU conforma un movimiento pentecostal desarrollado entre los pueblos del grupo lingüístico Guaycurú en el Chaco austral y central a partir de la disolución de las misiones menonitas en el área (Braunstein, 1999). En Las Lomitas surgieron iglesias en las comunidades de Matadero (Lote 47), La Pantalla, y más tardíamente en Colonia Muñiz y Lote 27. Esta iglesia estableció paulatinamente su predominio a la vez que el anglicanismo y la Asamblea de Dios perdían adeptos con mayor frecuencia. La IEU atribuye a ciertas personas el poder del “*espíritu de sanidad*”. Una vez que logran poseer este espíritu pueden exorcizar posesos, buscar almas, profetizar, etc. A pesar de que en sus sanaciones recurren a la Biblia y a las súplicas a Dios el sanador sigue desarrollando las mismas técnicas shamánicas que los “*tradicionales o católicos*” (imposición de manos, extracción de objetos). El diagnóstico también es similar y casi siempre es explicado por daños causados por una tercera persona.

En referencia a estos procesos de transformación religiosa la literatura etnológica suele utilizar frecuentemente el término *sincretismo*. Su origen se remonta a Plutarco y se refería a la unión de dos ciudades de Creta, normalmente enemigas, que se aliaban para luchar frente a una amenaza externa. Finalmente su aplicación derivó hacia los fenómenos de contacto y cambio cultural caracterizados por la fusión de diferentes elementos – míticos, culturales, doctrinarios, institucionales- en una sola tradición religiosa. Existen extensas y diversas definiciones sobre su significado. Se trata de un término clasificatorio más que explicativo o analítico. Citaremos dos definiciones de las múltiples que se han propuesto:

“El sincretismo es un proceso contra- acumulativo que implica manipulación de mitos, préstamos de ritos, asociación de símbolos, inversión semántica a veces y reinterpretación del mensaje cristiano” (Bonte e Izard, 1996).

“Un nuevo sistema religioso que es producto de la interacción dialéctica de los componentes, creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de dos sistemas religiosos en contacto, por cuya interacción algunos elementos de los dos sistemas persisten en el nuevo, otros desaparecen por completo, otros se identifican con los similares del otro sistema y otros finalmente son reinterpretados, recibiendo nuevas significaciones” (Marzal, 1989).

Las definiciones se continúan y colocan el énfasis en la fusión de elementos culturales diferentes integrados en una sola tradición religiosa. En efecto, el término *sincretismo* alude principalmente a procesos de fusión mecánica, en especial a los referidos en contextos religiosos. Fue en este sentido que se propusieron nuevas categorías como el de *mestizaje cultural* o la noción de *hibridez*, con el objetivo de pretender captar una mayor diversidad de las síntesis interculturales.

Evon Z. Vogt (1992) plantea la ambigüedad del término y las diferentes significaciones que toma según los autores:

1. El sincretismo es un proceso en el que partes iguales de las culturas indias y española, se combinan, se mezclan, fusionan o hibridan, tanto en forma como en significado.
2. El sincretismo es un proceso en el que los elementos españoles están encapsulados en los modelos culturales indios pre existentes.
3. El sincretismo es un proceso en el que las formas y significados de las religiones católica española e india tuvieron muchas similitudes y como consecuencia de éstas, los indios llegaron a ser en lo básico, católicos hispanizados.
4. El sincretismo es un proceso en el que los españoles dominaron y marginaron a los indios para controlarlos y explotarlos. Los indios

mantienen su identidad por medio de un simulado “indianismo” o convirtiéndose en imágenes inversas de los españoles dominantes.

5. El sincretismo es un proceso en que reúne una creativa y muy selectiva recombinación de formas y significados simbólicos.

Observamos que la palabra “*sincretismo*” se revela insuficiente, no sólo por su ambigüedad, sino porque conserva un carácter de menosprecio y se utiliza frecuentemente de forma peyorativa (Gutiérrez Estévez, 1992). Designa una actividad de apropiación indiscriminada de los “*otros*” sobre lo “*nuestro*”. Por otra parte, “*lo sincrético*” y “*lo mestizo*” supone una oposición a lo “*verdadero*”, “*lo prístino*”, “*lo puro*”; en el que el pretendido estado de “*pureza*” y “*homogeneidad*” tiene una existencia previa al “*proceso sincrético*”. Estos planteamientos dan por sentado la existencia de un supuesto estado “*prístino*”. Esta postura permite reflexionar sobre estos temas: ¿se puede realmente pensar en sociedades (existentes o no) totalmente aisladas e inmutables o es el producto de nuestra imaginación?, ¿Pueden existir contactos culturales sin producirse “*procesos sincréticos o de mestizaje cultural*”? Sahlins (1997) acertadamente propone que

“el mismo tipo de cambio cultural, inducido desde el exterior pero con una orquestación autóctona, se ha venido produciendo durante milenios. No simplemente porque las denominadas sociedades primitivas no han estado nunca tan aisladas, como le placía suponer a una antropología temprana, obsesionada por una preocupación evolucionista hacia lo prístino. Los elementos dinámicos en juego –entre ellos el enfrentamiento con un mundo externo que experimenta sus propias intenciones estrechas- siempre están presentes en la experiencia humana (...). Las cosas deben preservar cierta identidad a través de los cambios, o de otra manera el mundo es un manicomio”.

En estos procesos existen componentes o elementos que se yuxtaponen, convergen, que muestran cierto paralelismo o semejanza, otros que se

mezclan o integran y otros que se rechazan de forma radical. Existen cambios semánticos, de símbolos y de transformación de significados. La resignificación o reinterpretación de ciertos elementos, vale decir, la transformación original del significado o el agregado de nuevos significados, muestra una participación activa por parte de la sociedad receptora de nuevos elementos revalorizando funcionalmente las categorías culturales. Los significados culturales son transformados. En el caso del shamanismo wichí la apropiación de elementos ajenos y su reconstrucción y resignificación en torno a ellos posibilita y garantiza la continuidad de la práctica. En suma, la alteridad es incorporada y sus significados son constantemente transformados y resignificados dinamizando el universo wichí a la vez que dan cuenta de los procesos históricos y las estrategias de resistencia cultural en la que los shamanes se consolidan en actores privilegiados de los procesos de crisis, transformación y cambio.

El proceso de colonización, la introducción del cristianismo y los fenómenos de síncretismo religioso han provocado grandes cambios en el horizonte cosmológico wichí. La introducción y traducción de la Biblia produjo grandes cambios e incorporó nuevas formas religiosas que causaron una innovación en el modo de diferenciación entre los grupos. El anglicanismo tradujo muchos elementos cristianos a los idiomas indígenas con una meticulosa atención a la vez que atacó los shamanes wichí porque fueron percibidos como los verdaderos enemigos en concordancia con unos presupuestos que se afirman en la obligación de expandir e imponer la fe que comporta validez universal. En contraste con esta lógica, desde 1940 surgieron numerosas iglesias indígenas en torno a líderes carismáticos y pastores indígenas que incorporaron elementos cristianos y los resignificaron a la luz del shamanismo (Tola, 2001). Sin embargo, a pesar de que los wichí posean aparentemente distintos cultos, subyace en todos ellos los mismos principios básicos esenciales que les permiten explicar de forma similar ciertos sucesos o fenómenos. Uno de los efectos notables de la evangelización fue que no sólo produjeron profundas modificaciones en las estructuras cosmológicas preexistentes sino que algunas fueron incentivadas y adquirieron aún mayor fuerza. La polarización entre *Nihatáh* y *Ahotáh* en

las cosmología wichí se asimiló a los principios del bien (*Nilatáh*) y los principios del mal (*Ahotáh*). *Nilatáh* se equiparó a un Dios creador de los hombres mientras que *Ahotáh* a un temible demonio. En palabras de Cordeu y de los Ríos (1982:151)

“... de las antiguas entidades sacras, de esas condensaciones plenas de simbolismo numinoso que eran los Ahát, los Mataco sólo retuvieron sus aspectos de terribilidad e impureza, o mejor dicho, de malignidad y amenaza contra un ideal humano centrado en la temperancia. Lo maravilloso y fascinante fue dejado de lado [...]. Degradados como símbolos, pasaron a ser meros signos del Mal, el Peligro y el Pesar; y ahora sólo puede leerse en ellos el imperativo lineal de la evitación y el temor”.

Coincido de forma parcial con estas afirmaciones porque entiendo que si bien es cierto que seguramente el proceso de evangelización reforzó las figuras de los *ahot* en personajes diabólicos y que en el cristianismo la intención negativa del demonio tiene su clara similitud con la intención maligna de los *ahot* también estimo que, al menos para los grupos estudiados, aún persiste una cierta fascinación por los *ahot* y es posible notar que los límites entre el bien y el mal permanecen difusos en estas sociedades. En efecto, muchos de los entrevistados me comentaron que son los propios *ahot* quienes en manos de un buen shamán sirven para curar enfermedades e incrementar el poder del shamán. No creo que los *ahot* se hayan convertido “*en meros signos del Mal*” aunque es probable que la acción misionera haya colaborado para que estos seres pierdan en gran parte su carácter ambivalente que en la actualidad perdura en menor medida. Con los tobas ocurrió de forma similar el mismo proceso: los misioneros reforzaron la posición dualista entre el bien y el mal y probablemente antes de la llegada de los mismos el *payák*⁸¹ haya tenido un carácter más ambiguo que el que posee en la actualidad (Gordillo, 2002a: 37).

⁸¹ La condición de *Payak* es gráficamente condensada en los espíritus demoníacos que los tobas llaman por el mismo nombre y que causan la mayoría de las enfermedades, ya sea por cuenta propia o a mediante la acción de los shamanes (Gordillo, 2003: 37).

Es probable que la obstinada persecución de los evangelistas a la adoración diabólica haya investido de forma indirecta de mayor poder al demonio (*ahot*) forjando un instrumento importante de poder en manos de los shamanes wichí. En este sentido la apropiación de los poderes del enemigo de los blancos se puede interpretar como una forma de resistencia cultural. Igualmente la fuerza poderosa del *Ahotáh* sumado a los nuevos poderes introducidos por el catolicismo, el anglicanismo y los evangelistas asociadas a las fuerzas de Dios se incorporaron ampliando el panorama religioso y aunque se puede percibir una oposición radical entre Dios y el Diablo no constituyen más que la representación de una unidad y un destino común (el ser wichí). La evangelización también reforzó la concepción fundamental en la cosmovisión mataka de la dualidad *t'isán / hesék* (cuerpo/ alma) y el concepto de enfermedad como posesión en la que el *ahot* se introduce en el cuerpo de la víctima. En este caso se puede establecer una correspondencia con la posesión demoníaca de la Biblia, en tanto el exorcismo bíblico se corresponde con la cura shamánica wichí. Otros elementos que confluyen son el universo simbólico referido a animales (cerdos, cabras, leones, palomas, víboras) tienen lugar en un ambiente homologable al monte chaqueño y el acceso a la fuente de poder es similar a la del shamán (Dasso, 1994). Los procesos de bendición y maldición poseen una clara correspondencia en el *lewit'ole*⁸² y en el poder de la palabra⁸³. La noción de pecado y culpa se equiparó en la sociedad wichí al resultado de una transgresión (intencional o no) a un orden social regido por el autocontrol. Se incorporó una nueva modalidad terapéutica, la de recurrir a Dios, constituyendo un procedimiento curativo paralelo al tradicional. Esta nueva forma de curación ofreció a los wichí la capacidad de sanar sin necesidad de establecer diálogos o

⁸² *Lewit'ole*: legado verbal por la que un individuo cede, antes de morir, un don especial a otro por él escogido. En palabras de Dasso (1994: 29) “consiste en que una persona al borde la muerte *bendiga* –también puede hacerlo negativamente- a un individuo al que hace depositario de su intención, traducida en palabras que la reifican en al vida de éste como su destino, sea de curar, de tener abundantes bienes, etc.”. Según sus investigaciones en Misión Chaqueña (Dasso, 1990: 141) la palabra que deja el fallecido es de fundamental importancia para la transmisión del poder en función de continuar la tarea de quien fallece o bien para dotar al individuo que la recibe de nuevas capacidades a las que se deberá dedicar. No obstante, el *lewit'ole* reviste grandes peligros para el receptor ya que el poder puede ser “robado” por otros shamanes que la adquieren para sí, colocando al receptor del *lewit'ole* en la ruina y convirtiendo el *lewit'ole* en *tayix* (maldición).

⁸³ La palabra “bendición” posee una traducción inmediata en wichí: *-khapfwáyah toh is* y “maldición” es *-khapfwáyah toh ni'isa*

negociaciones con los temibles *ahot*. Así el creyente se encuentra protegido de los poderosos shamanes y la palabra de Dios actúa como un gran escudo protector. Los sanadores, poseedores del “*espíritu de sanidad*”, desempeñan funciones que no parecen distanciarse de las de los shamanes: exorcisan posesos, buscan almas, profetizan, etc. Coincido con Dasso (1994) en que el cristianismo ofreció a la cosmovisión wichí un fuente de poder positiva que se vincula a la capacidad de sanar sin recurrir al pacto o a un enfrentamiento abierto con los temibles seres *ahot*. Al no tener que efectuar un trato con los *ahot* se eliminó de cuajo el requisito del pago como forma de negociación con estos malignos espíritus. El acceso a la fuente de poder que emana de Dios es individual, semejante a la elección del shamán, pero con un mayor grado de generalización siendo los propios wichí quienes se hacen cargo de su sanidad. El hecho de correr menos peligros y no tener que efectuar enfrentamientos o pactos con la alteridad generó una expansión de los sanadores wichí en detrimento de los shamanes.

Hacia el “*camino absoluto*”

A continuación analizaré un dibujo realizado por Marcelo Cuellar (Lote 42, identificado con la Asamblea de Dios) con el fin de exponer los procesos de recombinación y transformación producidos entre el sistema de creencias wichí y las concepciones evangélicas.

El gráfico titulado por Marcelo el “*camino absoluto*” [camino absoluto] representa el camino para llegar a Dios y en él se aprecian cuatro niveles distintos (“*los cuatro redondos*”). En el dibujo se nota la presencia de distintas oposiciones características del pensamiento matak. Así, en el “*primer redondo*” (de abajo hacia arriba) se encuentra representado los distintos *ahot*, el fuego, las víboras y el alcohol, éstos últimos utilizados frecuentemente en las terapias shamánicas. También se puede visualizar una planta de sacha sandia (*Capparis salicifolia griseb*) cuyo fruto venenoso puede ocasionar la muerte. Tradicionalmente fue utilizado por las adolescentes que sufrían desengaños amorosos para suicidarse. Esta planta connota valores negativos, “*Ese que hace, ese que viene bebida, todo, mentira, wety-omly, h^wicah, todo esa planta. Veneno del diablo, dicen. Dice*

que un veneno del diablo, planta que no sirve".⁸⁴ La planta se asocia al shamanismo, especialmente en el ámbito montaraz. De acuerdo con Braunstein (1990: 153-154) los shamanes vestían una ancha faja roja, adornada con borlas, que denominaban *Ohnijah Tolanek* (la faja de la sachá sandía) que refiere al fruto venenoso y de esa forma poder efectuar el viaje shamánico sin peligros. Los entrevistados vincularon el shamanismo y sus prácticas con la "gente de antes", "con los antiguos". Al parecer "el camino absoluto" atravesaría un eje temporal cuyo inicio se situaría en el primer nivel que se vincula a los tiempos del pasado mientras que los últimos niveles se asociarían a las épocas recientes donde predomina la influencia de la evangelización. En oposición a la sachá sandía surge en el cuarto nivel "las uvas, porque planta muy linda". También vemos al sol que representa la luz y el día, en tanto en el primer nivel reina la oscuridad y la noche. El sol es asimilado a Jesús y adopta una particular relevancia destacando otro par de opuestos: el sol= Jesús/ la noche= los ahot. La diferencia entre los practicantes de las iglesias evangélicas y el shamanismo wichí radicaría en que los shamanes no podrían acercarse tanto al sol como los primeros (Braunstein, 1999).

El entrevistado se refiere al *Ahotahwet*: "porque hay cuatro redondos, yo estoy hablando, hay un piso que esta bajo la tierra. Si, ese que vale todo eso. Este, entonces son mundanos que están así. Pero no se ve nada, hace misa ahí recién se ve. Yo marque, como dibujo, para que se vea así". Refiere a que el *Ahotahwet* puede ser visto por los shamanes "católicos" cuando entran en éxtasis en las misas que realizan los domingos por la mañana para garantizar el orden y la continuidad del mundo.

En el nivel 1 se encuentra "gente que, no es gente pero ... es diablo", es decir que no está habitado por los wichí sino por los temibles ahot. "Que ya no son mas gente, única gente que así come persona porque no son gente. La *hesék ilon t'isán tewh* [la *hesék* muere y el *t'isán* es comido], como si fuera

⁸⁴ Curiosamente esta planta era utilizada antiguamente por los maticos, que luego de hervirla varias veces la consumían sola o con grasa de algún animal.

cosa de alma de persona y ya es para él. Agarra el alma para que él siga teniendo fuerza. Poder de él”.

Perdura la creencia de que el *Ahotáh* envía a sus ejércitos de *ahot* para apoderarse del *hesék* y transformarlo en uno más de ellos. Para evitar esta desgracia y para curarse de las distintas enfermedades,⁸⁵ existen fundamentalmente dos caminos opuestos: por un lado, el evangelio y los espíritus de sanidad (Dios) y por otro la terapia shamánica en la que se entabla relación con los *ahot* (el diablo) por otro. Las dos metodologías son válidas para evitar que los *ahot* se lleven al *hesék* y ocasionen la muerte del individuo. El fin es el mismo, la curación; las creencias en los *ahot* que permanentemente acosan a los wichí para matarles y transformar su *hesék* también es compartida por todos los wichí, independientemente de la adscripción religiosa que posean. Solo difieren en la metodología para evitar las enfermedades.

El segundo nivel representa el mundo de los wichí, de los humanos, y es allí donde se encuentran distintos caminos que representan las diferencias. En este nivel aparecen los *ahot*. Salen del *Ahotahwet* por la noche, deambulan en el monte, y si son llamados por algún shamán, escuchan ruidos o los wichí invocan su nombre, suelen aproximarse a las aldeas. Los diferentes caminos tal vez estén representando las diferencias formales pero no dogmáticas de los diversos cultos que se encuentran presentes. Quizás sean *“los caminos celestes del mundo mataco donde los shamanes se encuentran con los pastores y estos con aquellos configurando cada conjunto, más que un grupo sectario de distinción dogmática, un conjunto social que confronta con los otros el plano del poder trascendental aunque compartiendo, todos un espacio físico y cosmológico genéricamente similar al tradicional de la cultura mataca”* (Braunstein, 1990: 151).

Es en el tercer y cuarto nivel donde se aprecia netamente la fuerte influencia del evangelio. El tercer nivel aparece en blanco *“porque ya casi cerca, es*

⁸⁵ Las enfermedades se conciben como las distintas herramientas que emplean los *ahot* para lograr sus propósitos.

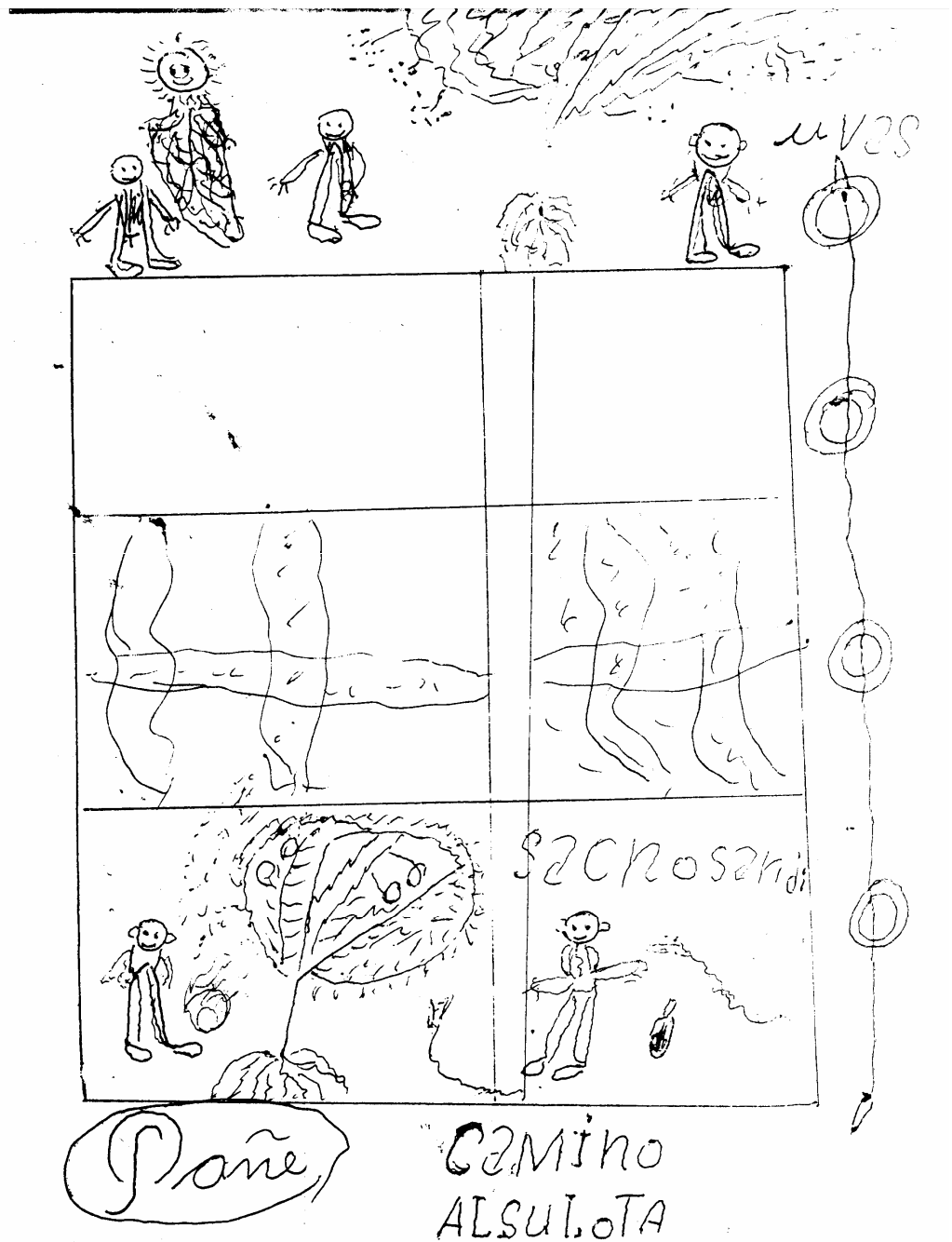
limpio. Dice que Cristo, que él que vive esta parte, por eso no hay nada, igual que este limpio. Paso este y ya llegó [...]. Sin orden del padre no, no va a hacerle entrar. Como Jesús era un portero. Jesús nada mas para puertero. Yo, a veces yo he visto la puerta, así, muy chiquitita. [...]. Dios lleva poca gente porque dice que es angosto el camino, por eso no puede entrar mucha gente". Se conforma una nueva oposición entre limpio (este nivel)/ sucio (primer nivel). Constituye una transición al último nivel.

Al último nivel sólo tienen acceso "*las almas que están salvadas, por ejemplo si tiene el bautismo, la renovación. Unos cuantos que han sido creyentes que mueren entonces directamente ese. Ese cuarto, no hay mas enfermedad*". Es lógico que en este nivel no existan las enfermedades porque son asociadas a los *ahot* y éstos no tienen acceso al cuarto nivel. Su dominio y alcance se restringe al ámbito de los wichí, de los humanos.

Mediante este caso se observa cómo se fusionan e integran los distintos componentes tradicionales y evangélicos: el *-hesék* (alma), el *Ahotáh* (diablo), los *wichí* (cristianos o evangelistas), el *Ahotahwet* (infierno), el sol (Jesús), *Nilatáh* (Dios), etc. Podemos trazar un paralelismo y comparar el segundo nivel con los diferentes cultos que afloran en las distintas aldeas matacas: el Anglicanismo, Asamblea de Dios, la Iglesia Evangélica Unida, el shamanismo wichí, etc., es decir con las diferencias y al primer nivel con una estructura común a todos los cultos, con lo subyacente, que al igual que el *Ahotahwet*, resulta difícil de ver, pero permite explicar ciertos fenómenos de forma similar.

El gráfico de Marcelo Cuellar muestra la existencia de tres dimensiones cosmológicas: el inframundo, el plano terrenal donde habitan los wichí y el ámbito celestial. El gráfico también sintetiza la incorporación de elementos ajenos a la cultura wichí (uvas, vid) y permite observar cómo los procesos de evangelización consolidaron y marcaron una diferencia entre el Bien (espacio celestial) y el Mal (el inframundo) que en la cosmovisión wichí también se distinguen pero no se escinden de forma radical.

Finalmente, el dibujo de Marcelo establece conexiones entre la memoria, la experiencia histórica y las distintas formaciones religiosas. La experiencia histórica de décadas de evangelización condenó la práctica de los ancestros wichí (guerra, juego del hockey, reuniones festivas, etc.), persiguió obstinadamente a los shamanes, diabolizó sus creencias y prohibió los rituales festivos con la bebida fermentada (aloja). Este imaginario creado e impuesto desde una perspectiva hegemónica por los misioneros se afirmó en una configuración que postulaba a los antiguos como salvajes e incivilizados en contraposición con quienes se bautizaban e incorporaban el mensaje de Cristo (indígenas civilizados). El gráfico representa la oposición entre un pasado dominado por los antiguos asociado a prácticas diabólicas y un presente caracterizado por la presencia de los evangelios y la figura de Jesús. En suma, el dibujo sintetiza a través de un eje temporal que desde el pasado se lanza al presente la memoria wichí, la experiencia histórica así como los cambios y el impacto que tuvo la evangelización en la cosmología wichí.



Esquema 3. Inclusión de componentes evangélicos en el sistema de creencias shamánicas tradicionales.

VII. EL SUICIDIO COMO VENGANZA Y POSESIÓN EN LAS SOCIEDADES WICHÍ

“Los cronistas del siglo XVI nos hablan a menudo del suicidio de los indios. El hecho es mencionado raramente por los etnógrafos modernos, que harían bien en orientar sus pesquisas hacia este tema rico en derivaciones diversas”

Alfred Metraux, 1967

El suicidio en las sociedades wichí adquiere vital importancia porque no sólo afecta al individuo, sino que tiene potenciales consecuencias para el conjunto de la sociedad, en tanto es factible que se sucedan nuevos casos en la localidad. El suicidio implica para los wichí un estrecho contacto con la alteridad que supone peligros inminentes como desgracias, enfermedades, muertes, tragedias, etc.

El primer etnógrafo que se interesó por el suicidio en las sociedades wichí fue Metraux. En un artículo publicado en 1943 se centró en lo que él denominó *“epidemias de suicidios”*. Es necesario detenernos en la interpretación que los propios wichí hacen de este fenómeno. A partir de los testimonios recolectados durante mi trabajo de campo ofrezco una hipótesis alternativa al clásico argumento que desde la etnografía interpreta al suicidio como una forma de venganza (*“el suicidio vengador”*). La hipótesis que propongo para las sociedades wichí explica en cierto modo al suicidio como una especie de enfermedad en tanto es el individuo wichí el que se ve afectado por un espíritu que le invade y le quita la voluntad e intencionalidad. Finalmente, me detendré en un caso particular que ocurre al morir jóvenes wichí atropellados por el tren, fundamentalmente en el barrio wichí La Pantalla (Las Lomitas).

Interpretando el suicidio

El suicidio se constituyó en un tema importante de pensamiento en el mundo occidental, que involucró dos dimensiones: la libre voluntad versus el determinismo; y los derechos individuales versus los derechos de la

sociedad. Coincido con Douglas (1973:12) en que Durkheim se apoyó en una larga tradición del pensamiento europeo sobre el suicidio: el suicidio como inmoral, el estudio del suicidio en base a estadísticas significativas, las regularidades del suicidio, explicaciones del suicidio por fuerzas extra individuales, propiedades de las sociedades, etc. En suma, su trabajo constituyó una síntesis primaria de estas ideas cuya meta fue demostrar la necesidad de una disciplina sociológica independiente. El propósito de Durkheim se reflejó en el prólogo de su libro:

“El método sociológico, tal y como lo practicamos nosotros, reposa por entero sobre este principio fundamental: los hechos sociales deben ser estudiados como cosas, es decir como realidades exteriores al individuo; no hay precepto que haya sido más comprobado, y eso que no es, precisamente, el más fundamental. Para que la existencia de la Sociología sea posible, es necesario que tenga un objeto que a ella sola pertenezca y al que conozca como una realidad propia y no obtenida de otras ciencias...”.
(Durkheim, 1982).

La obra de Durkheim (*El suicidio*, 1897) fue fundamental para que la sociología obtuviera el status de una disciplina académica independiente. Su trabajo adquirió una dimensión trascendental en las ciencias sociales en múltiples aspectos: desarrolló una teoría consistente y completa sobre el suicidio; sostuvo que si bien el suicidio se mostraba como un fenómeno individual debía ser explicado por causas sociales (a la vez que rechazaba explicaciones no sociológicas como los factores cósmicos, la raza o la herencia) y finalmente, se alejó de las aproximaciones positivistas de la época.

Durkheim cuestionó aquellas definiciones de suicidio que no incluían la intención de la víctima de matarse y con lo cual no era posible diferenciar “*la muerte de un alienado*” de la “*de un hombre sano de espíritu, que se mata sabiendo lo que hace*”. En esta línea, Durkheim define al suicidio como “*todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto,*

positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado” (Durkheim, 1982:3 y 5). Esta definición centra el interés en la intención de la víctima estableciendo una distinción con aquellas muertes en donde la víctima no es el agente de su propia muerte, o lo es pero en un estado inconsciente.

En la actualidad Fairbairn (1995) se sitúa en esta línea argumental y enfatiza en las intenciones que una persona tiene en su accionar más que en los factores externos. Sugiere que todas las personas que desean morir y que intencionalmente actúan para ello deberían ser referidas como suicidas. El hecho de que una persona no muera como resultado de su acto no significa que su intento de matarse no sea auténtico. Por el contrario, si una persona muere como resultado de un acto suicida, la muerte no podría ser considerada un suicidio porque tal vez en el momento de morir no la deseaba. Este autor también introduce en la definición del suicidio la racionalidad y la autonomía de la persona y añade que una persona puede realizar un acto irracional manteniendo su autonomía, por ejemplo conducir deprisa porque llega tarde al trabajo. Finalmente, argumenta que una persona que no posea autonomía puede quitarse su vida pero su muerte no debería ser considerada un suicidio.

En relación a las sociedades maticas consideramos a la intencionalidad un factor determinante para analizar si realmente las acciones que llevan a la práctica se corresponde con el suicidio. Esto es, ¿son los wichí plenamente conscientes en el momento en que realizan el acto suicida, o se encuentran inmersos en un estado que no les permite tener plena consciencia? Más adelante discutiré en forma detallada este tema.

Durkheim, con una perspectiva holística, afirmó que las relaciones no pueden ser explicadas por sí mismas y deben ser concebidas como productos de los hechos sociales. Postuló que la conducta individual permanece determinada por la realidad colectiva y su relación está dada por dos formas: **integración** (propósitos e ideas) y **regulación** (deseos y aspiraciones). Sobre este esquema Durkheim sostuvo que el “*suicidio egoísta*” y el “*suicidio altruista*”

derivan de las nociones de integración, mientras que el “*suicidio anómico*” o el “*suicidio fatalista*” proceden de la regulación social. Parafraseando a Taylor (1982), Durkheim no intentaba demostrar la superioridad de las explicaciones sociológicas sobre las psicológicas, sino que se opuso a las explicaciones de orden individualista, que reducen la explicación a los estados de conciencia individual y de hecho estuvo interesado en las fronteras entre la sociología y la psicología. *El Suicidio* fue uno de los libros más importantes que apareció tratando al suicidio como un fenómeno colectivo influenciado por factores específicos de la sociedad. Sin embargo, las generaciones posteriores crearon la disyunción entre factores “*internos*” y “*externos*” en la explicación del suicidio. La medicina y la psicología intentaron explicar los delitos, la prostitución y el suicidio como manifestaciones de enfermedades mentales considerando absolutamente irrelevantes los factores sociales en la causas del suicidio.

Desde el psicoanálisis, Freud formuló la teoría del “*instinto de muerte*” aproximadamente hacia 1920 y la mayoría de los psicólogos nunca la aceptaron. Con una concepción dualista entre los impulsos de vida y muerte, definió al impulso como *una tendencia, inherente a lo orgánico animado, hacia la restauración de una situación anterior* y afirmó que *todos los impulsos orgánicos son conservadores, se adquieren históricamente y se orientan a la regresión, al restablecimiento de lo anterior*. Según Freud (1948) el instinto de muerte iba originariamente dirigido contra el mismo organismo y sólo la adición de un componente libidinoso le desviaba hacia un objeto externo. Los impulsos destructores serían, en principio, dirigidos hacia la interioridad de un modo autodestructor. De acuerdo al modelo postulado por Freud la agresividad del hombre resultaba un fenómeno secundario, una desviación del “*instinto de muerte*” que se apartaba del yo contra el cual iba dirigido inicialmente. El instinto de muerte constituiría efectivamente el mal, el mal biológico, puesto que lo que quiere destruir y aniquilar es la propia vida. El concepto del instinto de muerte fue muy criticado por diversas razones, entre otras, por concebir al instinto como autodestructor, postulado que resulta contrario a los modelos instintivos que tienden a preservar la vida. Estos conceptos tendrán una notable influencia

sobre numerosos autores incluyendo a algunos que se mostrarán en desacuerdo (por ejemplo Adler).

Adler, con una diferencia fundamental respecto al instinto de muerte propuesto por Freud, afirmó que las necesidades de prestigio y el ansia de poder del hombre para compensar una inferioridad (supuesta o real) eran la expresión de un instinto agresivo dirigido primariamente hacia el exterior. Sostuvo que el “*afán de superioridad*” era la motivación dominante de los seres humanos; por su insistencia en este punto se alejó de Freud y del psicoanálisis. Así se establecieron claramente dos líneas de hipótesis bien diferenciadas. Una postulaba que el suicidio debía interpretarse como un impulso destructor dirigido directamente hacia el interior del organismo, mientras que el exterior jugaba un simple papel secundario. La otra línea consideraba al exterior como un factor decisivo en el suicidio.

La perspectiva etnográfica del suicidio

Tradicionalmente los primeros etnógrafos interpretaron el suicidio como parte del sistema social de castigos y sanciones de algunas sociedades. La disciplina etnográfica generalmente intentó explicar el suicidio como una forma de venganza. Esta idea ya la podemos encontrar en Voltaire quien señaló que algunos suicidios, como *Euripides Phaedra*, se cometen con el objeto de ejercer una venganza contra alguien. Esta forma de interpretar el suicidio adquirió gran importancia durante el siglo XX (Douglas, 1970).

En esta línea argumental se situó Malinowski (1986) cuando publicó su libro *Crime and custom in savage society* en el año 1926, donde se dedicó a tratar el suicidio entre los nativos de la Trobriand. El contexto en el que apareció el libro muestra una antropología que aún no consideraba los estudios sobre el derecho primitivo y en el que las investigaciones desarrolladas hasta ese momento no se basaban en un trabajo de campo sistemático. Uno de los grandes méritos de Malinowski fue demostrar que la vida del “*hombre primitivo*” se enmarcaba en una delicada trama de derechos y obligaciones, poniendo en tela de juicio la noción dominante en la época que afirmaba que este tipo de sociedades se regían por una ausencia total de leyes. De acuerdo

al marco conceptual de Malinowski, la idea de organizar la conducta social mediante una serie de reglas y sanciones que garantizaban la coherencia interna del grupo constituía un tipo de necesidad derivada. Es en este sentido que encaró la problemática del suicidio, es decir, desde las instituciones pero sin apartarse nunca de las funciones que desempeñan en toda la sociedad.

Malinowski realizó una excelente descripción del suicidio entre los nativos de las Trobriand e informó de la existencia de dos tipos de suicidio:

1. Lanzarse desde lo alto de una palmera (*lo'u*)
2. Ingerir veneno, ya sea de la vesícula de un pez globo o de un vegetal.

Ambas formas de suicidio las describió como actos fatales que se utilizaban como un medio para escapar de situaciones en las que no existía ninguna salida. Malinowski interpretó el suicidio como un instrumento para escapar de situaciones sin salida cuya ejecución comportaba un tipo de actitud mental que comprendía el deseo del propio castigo, la venganza, la rehabilitación y el agravio sentimental. Según él, la conducta suicida obedecía fundamentalmente a dos motivos: *“primero, hay siempre algún pecado, crimen o explosión pasional que debe ser expiado [...]. Segundo, una protesta contra los que han sacado a la luz este pecado, han insultado públicamente al culpable y lo han colocado en una situación intolerable”*. Por tanto, dejó en claro la existencia de dos motivos principales que conducen a la ejecución de los actos suicidas, por un lado el hecho que genera el conflicto (por ejemplo algún crimen o violación de las reglas exogámicas), por otro el deseo de protesta y venganza contra quienes sacaron a la luz el problema.

El suicidio servía para reparar su delito pero también como un acto de protesta contra aquellos que le imputaron el delito. El significado del suicidio se asoció con el acto de declarar que había sido tratado muy mal y su función era la de facilitar el orden social y servir como sanción en situaciones de controversia o disputa (Giddens, 1964). El suicidio fue interpretado como un freno permanente contra la violencia conductual y

lingüística y sobre cualquier desviación de las costumbres o tradición. Un papel similar le confirió a la hechicería o a la magia negra que actuaría como una fuerza que se emplearía para hacer cumplir las reglas o leyes tribales. En suma, tanto el suicidio como la magia negra y la hechicería fueron concebidas como actitudes conservadoras cuyo efecto principal consistió en restablecer el orden perdido.

Jeffreys (1952) ha recolectado en Africa ejemplos de lo que denominó “*suicidios vengativos*” en los que el suicidio funciona como una forma de sanción social contra aquellos individuos que agraviaron. Estos suicidios usualmente adquieren una dimensión ritual y a menudo son estandarizados. Desde la psiquiatría y continuando con esta línea argumental, Hacker (1973) introduce la noción de culpabilidad:

“... con mucha frecuencia, el motivo es servirse del propio sacrificio para afectar al otro, que no nos quiere y ha causado el propio dolor, y para mostrarle lo que ha conseguido con su falta de estimación y de aprecio; para provocarle sentimientos de culpabilidad y moverle tal vez a una transformación profunda. En ciertas culturas primitivas, el suicidio se pone ante la casa de la persona a quién hace responsable de sus males, luego, dicha persona es proscrita por la comunidad”.

Esta manera de interpretar el suicidio como venganza se postuló para las sociedades maticas objeto de esta investigación. Más adelante discutiré esta interpretación y sus implicaciones, así como la forma en que es factible llevar a cabo la venganza a través del suicidio, en relación a la cosmología wichí.

El suicidio en las sociedades indígenas de América

Se ha documentado suicidios tanto en las sociedades indígenas de América del Norte como en las de América del Sur. En Estados Unidos el suicidio entre las sociedades nativas se percibió con una tasa de incidencia bastante más elevada que la de la sociedad nacional. Las estadísticas fueron utilizadas

fundamentalmente en el ámbito sanitario para justificar la aplicación de programas de salud mental entre los grupos indígenas. Sin embargo, Webb y Willard (1975) encontraron serias dificultades en la utilización de la estadísticas en estas sociedades debido a que se trata de poblaciones en el que la posibilidad de obtener informes escritos sobre suicidios indígenas no fue posible hasta que no se comenzó a establecer las reservas. También señalaron que la población indígena americana era muy pequeña en relación a la población nacional y que sus características demográficas eran muy diferentes de la sociedad nacional. Estos autores mediante el estudio en seis grupos tribales concluyeron que sería un error atribuir un patrón de suicidio a todos los indios americanos.

La etnografía sudamericana cuenta con exiguos registros de suicidio en las sociedades nativas, algunos casos que podemos citar corresponden a investigaciones llevadas a cabo por Manizer en 1928 entre los Kaingang, Darcy Ribeiro (1996) entre los Urubu Kaapor y los Guaraníes, Brown (1986) entre los Aguaruna, Dal Poz (2000) entre los Sorowaha, y finalmente Metraux (1943) entre los Matacos. El escaso interés sobre el tema contrasta con las numerosas comunicaciones que se encuentran sobre la guerra y otras formas de violencia en las poblaciones indígenas.

Los Aguaruna, una población Jíbara del Amazonas en el norte de Perú, registran altas tasas de suicidio. Antropólogos, lingüistas y misioneros informaron de un número elevado de suicidios, especialmente entre las mujeres adolescentes. De acuerdo con Brown (1986) entre los Aguaruna el suicidio o la posibilidad del suicidio se acompaña de expresiones públicas de pena y cólera. En este sentido, los Aguaruna (al igual que los matacos) están familiarizados con las especies de plantas tóxicas disponibles en su medio ambiente que pueden causar la muerte rápidamente. En las sociedades indígenas son frecuentes las referencias sobre conductas de cólera, ira y enojo propias del suicida antes de ejecutar el acto. En las sociedades matacas estudiadas algunos entrevistados refirieron a un estado de enojo o bravura (*h^wicah*) que impulsaba al individuo de manera irrefrenable a ingerir un fruto venenoso.

Los informes de Grover sugirieron la posibilidad de que la causa de los suicidios en las mujeres respondía a los adulterios cometidos ya que sus entrevistadas consideraron al adulterio como una posible causa del suicidio (Brown, 1986). En el caso de las sociedades matacas, de los nueve casos de suicidio informados por Metraux (1943) la totalidad se corresponde con adolescentes que, o bien atravesaban por problemas con su pareja (adulterio, disputas conyugales, separaciones que una de las partes no aceptaba) o bien no lograban acceder a formar una unión estable. En un caso se debió a la presión ejercida por los padres a su hijo para que consolidara su pareja con una determinada persona. Metraux (1967) sostiene respecto a la frecuencia de suicidios según género que *“a falta de estadísticas, no se sabría decir si son los hombres o las mujeres los más inclinados a matarse; pero los misioneros me han asegurado que la proporción es aproximadamente la misma entre los dos sexos”* (Metraux, 1967).

El suicidio femenino entre los Aguaruna se relaciona fundamentalmente con crisis maritales: se descubre que el hombre comete adulterio o que la esposa es abusada o abandonada. Brown (1986) señaló que a menudo la gente destacó que la víctima del suicidio sostuvo una discusión *“estúpida”* y escogió el suicidio antes que una apropiada respuesta social de acuerdo a la dificultad planteada. En su explicación vinculó la esfera personal, de dominación, de poder y de control, y admitió que en algunos casos se podían encontrar elementos que se asociaran a la idea de castigar a la persona que causara el daño (*“samsonic suicide”* en palabras de Jeffreys, 1952). Brown discutió la marginalización de la mujer en el uso de la fuerza contra otros, que las adolescentes tenían denegado el acceso a la agresión colectiva contra otros y que las mujeres en la sociedad aguaruna disponían de una menor capacidad para realizar sus metas personales.

En el Amazonas brasileño se sitúan los *Sorowaha*, pertenecientes a la familia lingüística *Arawak*, con características generales y comunes a los grupos de las tierras bajas sudamericanas: grupos locales pequeños y dispersos, gran importancia del shamanismo, una oposición radical entre vivos y muertos,

una dinámica social que comprende fisiones, migraciones, conflictos internos, acusaciones recíprocas de hechicería y ausencia de una centralidad política.

Dal Poz (2000) determinó en este grupo una secuencia invariable y regular (patrón) de envenenamiento: en primer lugar existe un determinado acontecimiento que provoca irritación, el individuo destruye sus pertenencias, luego le invade la rabia y se dirige rápidamente en busca de raíces de timbó, algunas personas intentarán evitar el acto quitando las raíces, caso contrario el suicida masticará el timbó y beberá agua, se dirigirá a su casa (algunos mueren en el camino), si logra llegar los parientes intentarán provocarle el vómito y mantenerle siempre despierto y sentado, finalmente el acto inducirá a otras personas (consanguíneos, afines, amigos) a realizar, pasada algunas horas o días, nuevos intentos de suicidio que darán inicio a un nuevo ciclo. Dal Poz sostuvo que un suicidio anima invariablemente innumerables tentativas que generan una reacción en cadena y multiplica el riesgo de nuevas desgracias en la sociedad. Las semejanzas con los suicidios en las sociedades maticas residen en que se trata de un suceso que genera un estado de rabia incontrolable en el individuo, en el intento de ingerir un vegetal que genera una grave intoxicación, en la intención de evitar la desgracia por parte de sus parientes, y finalmente, en la posibilidad de que el acto suicida estimule nuevos hechos similares. Coincido con el autor en que la hipótesis de la existencia de una economía mortuoria que gobierna la sociedad sorowaha, en la medida en que los muertos (en gran escala) producen nuevos muertos, sugiere interesantes comparaciones con otras cosmologías sudamericanas. Considero que esta hipótesis no debería descartarse cuando se intenta explicar los factores que inducen al suicidio en sociedades en la que existe una oposición radical entre los vivos y los muertos (al menos en las sociedades maticas).

El suicidio en las sociedades maticas

Como señalé anteriormente, la mayor parte de los casos expuestos en la literatura matica vincularon los suicidios a los noviazgos, desencantos

amorosos, rupturas matrimoniales, enamoramientos y dificultades para establecer uniones estables.

En las sociedades matacas los suicidios (*n'lilon*), por lo general, fueron llevados a cabo por adolescentes mediante la ingestión del fruto de un arbusto que crece en el monte denominado *sacha sandia*, y *uhnay* por los wichí de la región en la que trabajé (*Capparis salicifolia griseb*)⁸⁶.

Cabe señalar que en el pasado la *sacha sandia* constituía una importante fuente alimenticia. Su consumo implicaba un largo proceso de cocción que consistía en hervir varias veces el fruto con el fin de quitarle la toxicidad. Normalmente se consumía con el agregado de grasa de origen animal, especialmente de pescado o iguana.

“... primero hay que poner en una olla seis horas y cada hora tiene que derramar agua. Y después pone otra vez al fuego y seguir así. Cuando pasa las seis horas puede sacar”
(Pablo Moliné).

Los wichí prestaban mucha atención a los frutos que escogían para consumir seleccionando atentamente las *sacha sandia* más maduras ya que poseían un nivel menor de toxicidad que las frutas que aún no habían madurado lo suficiente:

“Pero no lo que está arriba, lo que está caído en el suelo. Lo que está arriba no son los buenos. La gente prepara lo que está en el suelo, sólo se cae al suelo”. El fruto que permanecía en el arbusto “no se toca, porque ese lo que tiene mucha sabia” (Ricardo González).

⁸⁶ El cuadro clínico de la ingestión del fruto inmaduro de la *sacha sandia* puede explicarse por la presencia y suma de efecto de dos tóxicos: los aceites volátiles (rutina y de mostaza) y los glucósidos cianógenos. De los primeros el cuadro clínico se inicia con vómitos, diarrea, manifestaciones renales (disuria, anuria, hematuria), taquicardia, irritación bronquial, siguiendo taquipnea, inconsciencia y convulsiones. Los glucósidos cianógenos causan la muerte en estado de coma convulsivo dentro de las primeras cuatro horas.

“Tiene que hervir, bien hervido no hace nada. Y también tiene que hacer hervir que sea medio maduro, cuando mas tiernito es peligroso” (Pablo Moliné).

Resulta paradójico que el mismo fruto que fue utilizado con fines alimenticios resulte un instrumento eficaz para ejecutar el acto suicida. De esta forma el fruto estaría asociado con la subsistencia (vida, wichí) pero también con el suicidio (muerte, ahot). En un plano simbólico observamos que el mismo *ahot* que produce una enfermedad, en manos de un hábil shamán sirve para curar. Parecería ser que si bien existe una oposición radical entre los planos *wichí* y *ahot*, determinados factores en la sociedad wichí no presentarían una clara división entre el bien y el mal y su adscripción se realizaría de forma contextual.

En relación al manejo y aplicación de las propiedades tóxicas de la *sacha sandia*, luego de una extensa conversación con Pergamino Sánchez, me comentó que ciertas personas pueden llegar a mezclar hojas molidas de la *sacha sandia* entre la yerba que se utiliza para tomar mate (infusión) con la finalidad de dañar a sus vecinos:

*“... dice que cuando hay vecinos malos y sacan las hojitas se muele y cuando el vecino se va, salió de la casa, y el otro que va jodiendo y va moliendo las hojitas de *sacha sandia* y le entrevera en la yerba para que le joda al otro. Así dicen que hacen los aborígenes para joder al otro, a su prójimo (...) ... el otro que entró en la casa de su vecino y le metió la hoja molida de *sacha sandia*. Para joder nomás. No es porque uno quiere tomar sino porque todos los paisanos tienen miedo de tomar esa hoja de *sacha sandia*”.*
(Pergamino Sánchez, Colonia Muñiz).

Finalmente Pergamino estableció una distinción entre el suicidio (“*no es porque uno quiere tomar*”) de la acción dañina ejecutada en este caso por los vecinos y se refirió al temor generalizado al fruto que se encuentra presente en toda la población wichí. El respeto y el miedo que suscita el fruto y el

arbusto se evidencia en las estrictas precauciones que corresponden no sólo a la recolección de los frutos maduros sino a que sus hojas y ramas no deben ser utilizadas para hacer y mantener el fuego:

“cuando vos ponés un montón para el tizón y cuando el humo se va para usted, ya hace mal. Nosotros no usamos eso para el tizón. Nunca, tiene miedo. Muy fuerte porque es veneno” (Pablo Moline, Lote 42).

“Yo lo he visto en ..., una viejita, allá, allá, no está más. Dice: che!, como humo ese es muy fuerte, el compañero está mirando un poquito donde está el tizón, así que era sachá sandia. Le sacó y tiró” (Pablo Moliné, Lote 42).

“ ... hasta el humo, si vos quemás la raíz y ... hasta el humo que hace, ... olor fuerte, pero... se siente la cabeza ... como resfrío. Dicen que es veneno del diablo, es una planta que no sirve” (Marcelo Cuellar, Lote 42)

Marcelo Cuellar asoció la planta con el diablo (el ámbito *ahot*) y afirmó que es una planta que no se utiliza más como alimento. Así es, en la actualidad esta planta ya no se utiliza como una fuente de alimentación y al menos en las sociedades que estudiamos tampoco disponemos de datos sobre suicidios actuales por ingestión de sachá sandia.

Cuando se producía un intento de suicidio los familiares y allegados a la víctima intentaban evitar por todos los medios un final trágico. Las medidas que aplicaban consistían en suministrar miel o azúcar con el fin de producir vómitos e intentar que la víctima expulsara las sustancias tóxicas. Pablo fue testigo de una historia donde la miel proporcionada a la víctima logró salvarla causando el vómito de lo ingerido en un par de horas:

“yo lo he visto, a una chica, pero hace mucho ... cinco años tenía la chica, estaba comiendo, pero... menos mal que tenía padre, tenía madre, tenían un poquito de miel, eso. Y

también menos mal que no comió mucho....porque cuando come eso dice que tiene sueño, que quiere dormir. Le dieron miel y después ya compuso, vomitó todo que tenía adentro”.

La presunción o el enamoramiento: el estado *Samúk* o *Loyah*

A principios de la década del '70 se señaló en grupos matacos ribereños de Misión San Andrés (Dpto. Ramón Lista – Pcia. de Formosa), en grupos montaraces de Misión El Quebracho (sito en el mismo Dpto.), en grupos ribereños de Misión San Patricio (cercano a la ribera norte del río Bermejo, Dpto. de Rivadavia – Pcia. de Salta), en grupos de matacos en las misiones de El Yuto (Dpto. de Ramón Lista – Pcia. de Formosa) y en diversos grupos de matacos ribereños del río Pilcomayo, la existencia de una institución con una notable persistencia denominada *kyutislí* o *Samúk Lanek*.

Estas sociedades wichí designan con el término *kyutislí* a la vez, una institución, un estado de la persona humana y el personaje que inspira ese estado. Cuando un wichí se encuentra inmerso en el estado de enamoramiento se dice que está *Samúk lanék*, es decir, poseído por *Samúk*. Así *Samúk aitáj* designa un *ahot* que causa un estado particular de enamoramiento. Además, el vocablo *Samúk* también hace referencia a una clase de tubérculo que se usaba para entrar en contacto con la teofanía. El dueño (*lewúk*) de este vegetal es *Samúk*. Es precisamente de este vegetal de donde se extraen las pinturas faciales y sus cenizas fueron usadas para entrar en contacto con esta potencia y contagiar al resto de la población. Un factor importante en esta situación particular es la posibilidad de contagiar el estado *Samúk* mediante el tubérculo. Una utilización singular de este rizoma consistió en mojar un palillo con una solución de saliva y ceniza de *Samúk* y arrojarlo a la pareja codiciada (Idoyaga Molina 1976: 59, Braunstein, 1983b: 171).

Samúk se encuentra presente detrás de todo este padecer y se manifiesta con inestabilidad emocional y con la presencia de jóvenes paseando en busca de parejas portando diferentes tipos de adornos (collares, pinturas, pulseras, pendientes, etc.) asociados a los cantos y a las danzas. En suma, el *kyutislí* consiste en cierto estado de pasión amorosa atribuido a la posesión de un

ahot (*Samúk*) cuyo nombre designa también un tubérculo del cual se solían extraer pinturas que fueron utilizadas en las danzas orgiásticas que se celebraron fuera de sus aldeas (*katináh*)⁸⁷ y sus cenizas se constituyeron en un instrumento para entrar en contacto con *Samúk*. De los Ríos (1978/9:28-29) describió las actitudes y la parafernalia que acompaña a este particular estado:

“... el presumido es un sujeto presa de una inusual animosidad e hiperactividad; es así que será común verlo deambular de una parte a otra de la aldea, e incluso, se lo verá partir hacia aldeas vecinas (...). Es muy común que el presumido consuma tabaco, alcohol en abundancia (antiguamente aloja) y que sea un asiduo concurrente, si no organizador, de reuniones y danzas nocturnas de corte orgiástico (denominadas katináh). (...) el presumido se caracteriza por una especial indumentaria (...) vistiendo alguna prenda de color rojo (...). Persisten las pinturas faciales: círculo, óvalos o rayas de color rojizo combinados con un punteado blanco sobre los pómulos y, a veces, pintura en las cejas. Las mujeres acostumbran el uso de collares (...). Los jóvenes en cambio, prefieren el uso de la trompa⁸⁸”.

Las pinturas faciales conllevaron una significación estética y la posibilidad e intencionalidad de seducir conformando un verdadero código y evidenciando el estado por el que atravesaban (Idoyaga Molina, 1976).

Todas las actitudes y la parafernalia descrita denuncia una situación fuera de lo común. El sujeto poseído se comportaba de forma totalmente extraña al grupo y a sus normas ideales, en la que la forma orgiástica del *kyutisli* no respetaba la fidelidad matrimonial como un valor positivo. Varios autores

⁸⁷ Estas danzas tradicionales también son reportadas por Alvarsson (1988: 121) entre los grupos *Wenhayek* (Matacos-Noctenes) denominadas *'ahutsaj* y *'asohentaj* que con funciones sociales y religiosas facilitaban el contacto inicial que conducía al matrimonio. En la actualidad fueron reemplazadas por encuentros evangélicos (*t' alhiyaj*) que desempeñan las mismas funciones.

⁸⁸ Instrumento musical realizado con un aro metálico con una pestaña vibrátil que se ejecuta con los dedos, actuando la cavidad bucal como caja de resonancia.

(Braunstein, 1974; Idoyaga Molina, 1976; De los Ríos, 1978/9) indicaron que el *kyutisli* tampoco respetó las pautas de endogamia y de uxirolocalidad tradicionalmente reconocidas en estas bandas. El *kyutisli* rompía y alteraba la pauta endogámica. Braunstein (1974) postuló que esta institución no tuvo antiguamente la importancia que adquirió al momento de escribir su artículo y que el auge y la difusión de esta institución determinó frecuentemente la formación de matrimonios de diferentes bandas cuyos hijos mantenían conflictos de pertenencia. Si bien el matrimonio casi siempre involucra la obligación de unirse a un extraño (esto es, cualquier individuo que no pertenezca al propio grupo familiar) porque implica una unión pautada con lo ajeno (Barúa y Dasso, 1999) en el caso de los matrimonios derivados del *kyutisli* lo es aún más porque el sujeto, en el caso de que el matrimonio se consolide, lo hará con una persona ajena considerada más extraña que los wichí de su propia banda. Idoyaga Molina (1976) señaló que las relaciones contraídas según esta modalidad son poco estables y el cambio constante de pareja fue lo más usual.

El estado *kyutisli* se considera una enfermedad en la que el sujeto padece la invasión del *ahot Samúk* que le transmite su modo de actuar. Producto de una acción externa y más poderosa que el individuo, el *ahot* invasor genera en la persona una verdadera crisis existencial que altera su plena condición *wichí*. El comportamiento no resulta de la libre determinación del individuo sino de la intención y la potencia *ahot*. Es la irrupción de un mundo extraño *ahot* en la vida familiar y cotidiana de los *wichí*. Así, el mundo de las acciones de los *wichí* debería ser un mundo estático e inmóvil, condición que no lo es por la irrupción del universo terrible e indeterminado de los *ahot*. Este universo de acciones penetra en toda las partes del universo de los *wichí* y determina las acciones cotidianas y extraordinarias. La persona no es libre porque el *ahot* no se conforma con actuar sobre el mundo, sobre el espacio y el tiempo; también influye sobre los *wichí* y les transforma a un *wichí ahot lonek* y finalmente a un *ahot*. Cuando un *wichí* enferma es porque el *ahot* provocó en él un *aitáh* (dolor) y todo dolor se concibe como la tortura de un *ahot*. Así, el estado *wichí ahot lonek* se corresponde con un hombre torturado por el *ahot*. En esta expresión, *lonek* indica la característica pasiva del sujeto *wichí* y una

certera negatividad del agente *ahot* (Idoyaga Molina, 1976: 62 y Braunstein, 1983: 172).

En relación al suicidio debemos indicar que o bien la persona abandonada o bien el sujeto presumido suele suicidarse con la ingestión de *sacha sandia*. Normalmente el causante de las disputas conyugales es considerado el responsable directo de la muerte y la familia del suicida seguramente ejecutará alguna venganza. En este punto citaré textualmente a Idoyaga Molina (1976) para prestar atención a sus conceptos respecto al suicidio y debatirlos más adelante:

“... el deseo de suicidarse no es para el mataco una decisión personal, sino también la potencia e intencionalidad del aját. La crisis emotiva sume al mataco en una situación peculiar, la de “estar enojado”, la que resulta de la posesión que padece (...). La acción e intención de la teofanía O’Kán, que se convierte mediante la posesión en lewúk del individuo, impulsa al mataco a suicidarse para así vengarse desde su nueva condición, la de aját, del causante de sus penas”.

Estas reflexiones abordan el suicidio como un estado de posesión por la que se ve sometido el wichí aunque simultáneamente se menciona la intención y el deseo de venganza del wichí ¿Es compatible la posesión *ahot* con los deseos e intenciones del wichí? ¿Un wichí poseído mantiene su libre determinación? ¿Es posible que un wichí desee el temido estado *ahot*?

Retomando con el estado de enamoramiento diré que el equivalente para la región que investigamos es el estado *Loyak (Loyah lonek)* que refiere a un estado cuyo mecanismo estructural es similar. La semejanza fundamental reside en que se trata básicamente de una posesión atribuida a un *ahot* con una clara intención maligna y con actos comportamentales totalmente extraños y ajenos a las normas ideales del grupo. Entre los elementos comunes podemos considerar:

- La intervención de un *ahot* con una clara intención maligna.
- La posesión e invasión del *ahot* en el *wichí* que le transforma en un *wichí ahot lonek* y altera la conducta propia *wichí* en comportamientos que se asocian a la alteridad.
- Despliegue de actitudes que transgreden los valores positivos de la sociedad *wichí*.
- Temor por parte del resto de la población *wichí* hacia el comportamiento extraño, excesivo, desmesurado y descontrolado que deviene de la “*otredad*”.
- En las posesiones de los matacos se considera que el *wichí* no es responsable de sus acciones. En realidad se convierte en la “*presa*” de un peligroso “*depredador*” *ahot*.
- El peligro del contagio se encuentra presente en la posesión *ahot*.

Uno de los entrevistados curiosamente se refirió a la forma de actuar de este espíritu y le llamó “*protección del espíritu*” en el sentido que no dejaba que nadie se acercase para recibir ayuda. No sorprende su afirmación de que “*nadie se puede arrimar. El que se puede arrimar es el brujo*”. Recordemos que el shamán es el único capacitado por su poder para establecer contacto y negociar con “*la otredad*”. Prosigue su relato diciendo:

“... cuando llegue el día de comer nadie se da cuenta, cuando se entera ya se muere. Es como un sueño. Si el brujo no se da cuenta, cuando se entera ya se muere. Es como un sueño. Si el brujo no se da cuenta, se contagia, si el brujo se da cuenta, canta y habla con los espíritus. El brujo pide cualquier cosa, alcohol, vino o chivo” (Ricardo González, Lote 47).

Ricardo al mencionar que “*el brujo pide cualquier cosa, alcohol, vino o chivo*” en realidad alude a la necesidad de disponer de ciertos elementos para establecer una buena negociación y efectuarle el pago (*lakaha*) al espíritu con el que negocia.

Es significativo observar cómo se articula “*el principio universal de intencionalidad wichí*” y cómo los episodios de envenenamiento son explicados por estas sociedades a partir de un espíritu *ahot*, responsable directo de todas estas desgracias sufridas por la sociedad wichí. En esto es particularmente claro Ricardo González (Lote 47) al afirmar:

“el brujo ordena al espíritu de ese fruto que puede dar aquella persona, entonces le da (...) Cuando uno come así, es por obligación del espíritu”. “... mata pensamiento, uno piensa todo el día que me voy a morir y tengo que llorar todo el día ...”

Ricardo dejó en claro que el wichí no tiene la intención de ingerir el fruto tóxico y que si realmente lo hace es por la influencia dañina que prevalece sobre el sujeto. Ricardo también nos comentó que él mismo fue atacado por este espíritu y el comportamiento que transmitió se expresó de la siguiente forma:

“yo estuve pensando todo el día. Yo veo a mis hijitos y estoy llorando, quedo solito, me voy a morir en cualquier rato. Había sido que este me está cargando a mí el espíritu de enamorada. Porque el espíritu de enamorada cuando uno se ocupa, cuando se enferma, piensa que es cierto (...) Pobrecito yo. Usted no sabe que pasa”.

Este evento resulta curioso ya que tradicionalmente este *ahot* afecta fundamentalmente a adolescentes y raramente a gente adulta. Las actitudes melancólicas de Ricardo acompañaron al accionar del espíritu *ahot*.

A pesar de que la parafernalia resulta particular en la institución de la que se trate (guerra, enamoramiento, etc.) debido a la imposición del respectivo espíritu, la posesión *ahot* comporta un modelo similar que pone en riesgo a toda la sociedad wichí. Según de los Ríos (1978/9) este estado particular denominado *Kyutislí* o *Loyah lönek* (al igual que otros estados emotivos como el enojo, la furia, o el temor) es entendida como una crisis existencial

ya que el que la padece pasa a ser objeto pasivo del actuar de un determinado *ahot*. Este estado muestra un paralelismo con la concepción wichí de enfermedad en la que también el estado *wichí* (humano) es alterado en una situación crítica en la que el individuo se halla ajeno a su voluntad e intención.

En resumen, todo este proceso conduce a una situación crítica y delicada en la que el padecimiento del individuo obedece a la invasión de un determinado *ahot*. De esta manera, hombres y mujeres se encuentran inmersos en “*la otredad*” tan temida ya que el hecho de estar poseído por determinados *ahot* sitúa al wichí fuera del ámbito social humano. El estado humano (*wichí*) es alterado por la potencia *ahot* que impregna su modo de ser.

“Uno ya no tiene mas, no tiene mas sentido, ya puede matarse solo, ya puede morir, así de rabia. O uno mismo puede matarse porque no hace nada los otros y busca la forma de desquitarse, y sin miedo, que uno no tiene miedo, como si fuera que no siente nada” (Leopoldo Huroncito, Misión Nueva Pompeya).

Leopoldo refiere al sentimiento de rabia, enojo o ira que es frecuentemente citado como una forma de expresión del sujeto horas antes de llevar a cabo el acto suicida. Resulta particularmente grave la situación si se la relaciona con el fenómeno del contagio ya que la literatura etnográfica sobre estos grupos habla de “*epidemias de suicidios*” (Metraux, 1943). Estos contagios de suicidios afectaban principalmente a adolescentes y a mujeres. Según Dasso (1999b: 150-151, 164)

“... súbitamente se precipita sobre una comunidad la atracción fatal del monte, frente a la que sucumben algunos, mientras que otros huyen u olvidan espantados. El suicidio [...] no es sino la expresión más concreta de aquello que postulamos, la atracción de lo ahot y la facilidad con que se realiza el pasaje de un estado a otro, sea individual o colectivamente.”

La autora habla de una atracción fatal, de una fascinación que puede resultar mortal, hacia lo ajeno, lo extraño y lo desconocido. Dasso señala la presencia de un impulso irresistible en la que el sujeto (de acuerdo a mis entrevistados estos individuos no tienen miedo ni sienten nada) termina convirtiéndose en una víctima de alguna entidad *ahot*.

Una hipótesis explicativa: El suicidio como venganza

Tradicionalmente la antropología intentó explicar los suicidios en las sociedades primitivas basada en la clásica idea de venganza hacia una persona considerada por el grupo familiar del suicida como el culpable directo de los inconvenientes que padecía la víctima. Como mencioné al inicio del capítulo, estas ideas se plasmaron en Malinowski al tratar el suicidio entre los nativos de las islas Trobriand.

Estimo que Metraux (1943) fue el primer etnógrafo que trató la conducta suicida en los grupos maticos. Lo hizo en su trabajo que es un clásico de la literatura matica: “*Suicide among the Matakos of the Argentine Gran Chaco*”. En dicho artículo Metraux expuso nueve casos de suicidio por ingestión de la “*sacha-sandia*”. Según el autor:

*“El carácter agresivo del suicidio entre los maticos es innegable. Se sirven de él como una **amenaza** y, matándose, manifiestan la **intención** decidida de **castigar**⁸⁹ a la persona contra la cual alimentan resentimiento. Esto conduce a preguntarnos cuáles son las formas sociales que los maticos dan a su agresividad. [...]. Es posible que antes el suicidio haya tenido, para los maticos, un valor de protesta y que haya representado un medio de castigar a un pariente o miembro del poblado, contra el cual no se podía recurrir en ninguna forma de agresión”.*

Metraux indica que el suicidio es un acto que intenta generar sentimientos de culpabilidad en otras personas. Resulta notable observar cómo Metraux hace

referencia a la intencionalidad y al castigo. Efectivamente, la amenaza radica en que la muerte es entendida como un proceso que desde un estado *wichí* (vivo), el alma (*hesék*) se libera para transformarse en un espíritu *ahot*. Recordemos que en la cosmovisión mataka los *ahot* son muy temidos y el hecho de que un *ahot* pueda merodear por la aldea durante las noches constituye una seria amenaza para el conjunto de la sociedad *wichí*. En suma, los espíritus *ahot* son temidos por los maticos quienes imaginan a los *ahot* formando una especie de ejército o cuadrilla que acecha constantemente al mundo *wichí*. Sin lugar a dudas, la condición de *ahot*, según entienden los maticos, afectará al culpable inspirándole profundos sentimientos de miedo y temor. El castigo podría llegar a causar la muerte del culpable debido a que la intención de los *ahot* es que el *hesék* se convierta en un *ahot*. Así, en esta hipótesis sobre la explicación del suicidio matico las claras intenciones y ansias de venganza por parte de la víctima desempeñaría un papel fundamental.

Como señalé con anterioridad, una de las principales causas que conducen al suicidio en las sociedades maticas son los conflictos amorosos. La posibilidad de que “*el culpable*” de las separaciones amorosas sea considerado el responsable directo de los males que afectaron al suicida y las ansias de venganza en el ámbito familiar del suicida fortalece esta hipótesis y supondría un motivo más de los interminables conflictos y disputas que existen en la aldea. De acuerdo a lo señalado por Idoyaga Molina (1976) y Braunstein (1983b), una crisis emotiva invade al *wichí* que se encuentra inmerso en una situación particular de “*enojo*” producto de la posesión que padece por parte de un espíritu *ahot* (*O’kán*). Mediante la posesión de este *ahot* el matico siente un impulso irrefrenable a suicidarse mediante la ingestión de la *sacha sandia*. Este acto le permitirá al suicida poder llevar a cabo una venganza contra el culpable desde su nueva condición de *ahot*. De esta forma el suicidio se constituye en una posible respuesta a las diversas situaciones que padecen los maticos, en especial a la insatisfacción amorosa. Desde este marco Califano (1974, 1999a) afirmó que

⁸⁹ El destacado corre por mi parte.

“... el suicidio lleva implícita la búsqueda intencional de la condición de ahot, que permite al individuo evadirse de la sociedad de los wichí. Desaveniencias amorosas, adulterio, son algunas de las causas que pueden desencadenar tal decisión, que comporta un intento de venganza. El suicida, tras su acto, se convertirá en ahot y podrá presentarse en sueños, acechando al responsable de su determinación”.

Queda en claro que en esta interpretación la intención primordial reside en el suicida quien en uso pleno de sus facultades busca su propia muerte con el fin de convertirse en un *ahot* para finalmente desde su nuevo status poder ejercitar su futura venganza. En esto es particularmente claro Metraux (1967:153) al afirmar que:

“... es posible que antes el suicidio haya tenido, para los maticos, un valor de protesta y que haya representado un medio de castigar a un pariente o miembro del poblado, contra el cual no se podía recurrir en ninguna forma de agresión”.

No obstante desde esta perspectiva se plantea algunos interrogantes: si el mundo *ahot* es lo más temido por los wichí ¿Es posible que un wichí desee la muerte para convertirse en el ser más temido y evitado por toda la sociedad matica? El suicidio implica una posesión *ahot*, que a se vez comporta una pérdida de la intencionalidad puesto que el sujeto se ve invadido y dominado por la voluntad de un espíritu *ahot*, desde esta posición ¿cómo es posible que el wichí lleve a cabo su venganza? ¿Cómo se explican el contagio de suicidios desde esta perspectiva? ¿existe la expresa intención de suicidarse? Que quiso decir Metraux (1967:148) cuando afirmó que *“se dicen movidos por un impulso irresistible, una especie de fascinación misteriosa que la sachasandia ejerce sobre ellos”*. El propio Metraux (1967:48) reconoce que *“las víctimas no siempre tienen razones particulares para querer quitarse la vida”* ¿Cómo se puede explicar desde este marco teórico que no siempre existan entre los wichí razones para suicidarse? ¿A qué obedece la ausencia

de razones o motivos? Considero que todos estos interrogantes deberían ser abordados con mayor profundidad en futuras investigaciones.

Una hipótesis alternativa: El suicidio y la posesión de los espíritus

No cabe duda que la sociedad wichí entiende que quienes se suicidan, o al menos lo intentan, se ven inmersos en un profundo estado de posesión por parte de un espíritu *ahot*. Este estado tiene diferentes denominaciones de acuerdo al origen de procedencia de las bandas y en relación al espíritu *ahot* que identifiquen.

En el área en donde desarrollé el trabajo el espíritu causante de los suicidios se denomina *loyah lönek*. Se trata de una situación de extrema alteridad en la que el individuo pierde totalmente su voluntad e intencionalidad. Sumido en ese estado, el wichí siente un profundo deseo de ingerir el fruto de la sachá sandia (denominado *uhnay* por la banda con la que trabajo) que le conducirá a una muerte segura si no se toman los recaudos suficientes. Es de notar que con la muerte el *hesék* del wichí se convertirá en un *ahot* para la sociedad mataka en general, pero fundamentalmente para el núcleo familiar. Esta es la razón por la que cuando alguien fallece en la aldea se trasladan a otro sitio y destruyen todas las viviendas.

En relación a la hipótesis anterior que sostiene que el suicidio lleva implícito una intención de venganza por parte del wichí, observo que en el estado de posesión el individuo se ve dominado por una teofanía *ahot* que provoca la anulación de su intencionalidad. Por tanto, este hecho conduce a cuestionarme la posibilidad de que el individuo wichí no pueda dirigir una venganza o castigo hacia otra persona si permanece inmersa en un estado de posesión.

Respecto a la adscripción de la responsabilidad del acto suicida deberíamos atender no tanto a la existencia de un tercera persona responsable con sus actitudes (opuestas a los deseos y voluntades de la víctima) sino centrarnos principalmente en la responsabilidad primaria y directa que debería residir en un espíritu *ahot* invasor. En segunda instancia se encontraría presente la

posibilidad de que otra persona pueda enviar el espíritu *ahot* acudiendo a un shamán para que efectúe un acto de brujería.

Estimo que las bandas maticas estudiadas interpretan el suicidio sobre la base de una invasión de un espíritu *ahot* que contagia una forma peculiar de comportamiento que se aleja de los ideales planteados por la sociedad wichí. En este sentido la invasión *ahot* acerca al individuo y a toda la banda a la temida alteridad. La posesión de un wichí altera la tranquilidad en la aldea, los comportamientos de la víctima, y creo que también afecta a la intencionalidad de la víctima que es anulada completamente por el *ahot* invasor. La intencionalidad del wichí es desactivada mediante el acto de posesión y por tanto la intencionalidad se desplaza desde el wichí hacia el espíritu *ahot*. ¿Cuáles son las intenciones del *ahot*? Fundamentalmente intentar convertir a todo wichí en su misma condición óptica.

Las bandas estudiadas interpretan que con la muerte, el nuevo *ahot* por su propia condición intentará generar nuevas muertes en la aldea, aunque no procederá movido por un acto de venganza sino por su propia naturaleza *ahot*. Considero de dudosa concreción la posibilidad de que un wichí realice una búsqueda intencional de la condición *ahot* puesto que son los seres más temidos y ajenos a la sociedad matica. El deseo de convertirse en un *ahot* implicaría la existencia de una figura teofánica previa que lo sumergiría en un estado en el que el individuo no sería responsable de sus propios actos y quedaría sometido a la voluntad e intención del espíritu invasor. La posesión *ahot* pone en riesgo a toda la sociedad mediante la posibilidad de que se generen numerosos casos de contagio. En este sentido, los casos de contagio tampoco podrían interpretarse por los deseos de venganza de un sujeto sino que se debería entender a la luz de la dinámica de la alteridad (del espíritu *ahot* en cuestión) y de su potencia.

Un caso singular: de la sachá sandía a las muertes en las vías del tren

Actualmente en la zona en que desarrollé la investigación es infrecuente los suicidios por ingestión de sachá sandía. Si bien no es posible disponer de una estadística que señale el porcentaje de aumento o disminución del suicidio

provocado por la *sacha sandia*, en base a la literatura mataca se puede indicar que en tiempos pasados el suicidio por ingestión de *sacha sandia* se realizó con mayor frecuencia, principalmente entre los adolescentes. En la actualidad se suele producir algunos sucesos de forma aislada y esporádica pero que en ningún caso remiten a las “*epidemias de suicidios*” registradas por Metraux (1943). Durante mi estancia en el campo resultó sumamente dificultosa la obtención de información respecto a los lugares y la fecha en que ocurrieron algunos episodios trágicos de suicidios. Normalmente al tratar el tema la mayoría de los entrevistados optaron por brindar respuestas ambiguas y evasivas. A pesar de las dificultades planteadas me enteré de algunos episodios ocurridos en la localidad de Juárez (situada aproximadamente a unos 100 km. de Las Lomitas). También tuve acceso a un expediente judicial que trataba del suicidio de una adolescente de 17 años en la localidad General Mosconi en el año 1992. En el expediente judicial cuando se le interrogó al padre de la víctima para saber si su hija estaba al tanto de los efectos letales que producían estos frutos respondió que efectivamente su hija conocía a la perfección las consecuencias mortales de su ingestión y que ya se habían registrado otros casos similares.

En la actualidad se suele producir la muerte de algunos individuos, generalmente adolescentes, que son atropellados por el tren. La comunidad wichí La Pantalla es una de las más afectadas debido a su proximidad con las vías del tren. El debate que se suscita en torno a estos desgraciados episodios intenta esclarecer si los fallecimientos se trataron realmente de accidentes o fueron suicidios que comportaron una clara intención del suicida de finalizar con su vida. Estas polémicas adquieren sentido desde la perspectiva occidental pero según la cosmovisión wichí no existen los accidentes ya que detrás de cada muerte postulan una causa que desecha la posibilidad de que se trate de un evento azaroso. Los fallecimientos adquieren sentido en tanto y en cuanto se encuentran inspirados por acciones de distintas teofanías *ahot* que provocan un cambio ontológico en el ser *wichí*. En este sentido cabría destacar la existencia de un “*principio universal de intencionalidad*” presente en las bandas wichí estudiadas que postulan que todas los eventos negativos y desgraciados que suceden en la aldea (enfermedades, desgracias,

muerdes, etc.) tienen un responsable directo, ya sea un *ahot*, shamán o una persona que encargó el daño a un shamán.

La idea de concebir un reemplazo funcional de fruto venenoso por el tren se funda en la disminución de la ingestión cruda de la sachá sandia a la vez que se incrementan las desgracias causadas por el tren. Algunos datos a considerar establecen que son fundamentalmente jóvenes de sexo masculino la mayoría de los involucrados en estos sucesos en contraposición con los casos de la ingestión de la sachá sandia que en principio tendríamos una mayoría del sexo femenino. Ahora bien, considerando que en la cosmovisión mataka es impensable la muerte de forma accidental, es decir, que no se admite la posibilidad de accidentes (y en este sentido cabe señalar que cualquier evento fortuito como puede llegar a ser una simple gripe o resfriado siempre es interpretado como la acción mediatizada de un *ahot*) y por tanto las muertes acaecidas en las cercanías de las vías del tren son interpretadas como suicidios provocados por espíritus *ahot* que actúan incitados mediante las prácticas de brujería. El wichí al verse invadido por una teofanía pierde su voluntad y es inducido a suicidarse. En segunda instancia puede aparecer algún hechicero como co-responsable del suicidio debido a que en su accionar pudo haber invocado a determinadas figuras demoníacas (*ahot*).

Al consultar a los wichí sobre los trágicos sucesos que ocurrieron en las vías del tren los entrevistados no dudaron en vincular estas desgracias a la práctica efectiva de la hechicería:

“Porque hay una enfermedad que entra en el muchacho borracho y le hace tonto. Entra y le hace tonto al muchacho y el muchacho queda tonto. Y en un rato cuando otros ya van durmiendo y ahí nomás subió a la vía y ahí nomás duermen porque ya tiene demonios de esa enfermedad. Y se hace loco. Y después viene tren y ya agarró otra vez. Esa es la competencia de Napoleón. (...) y porque todos locos. Una brujería eso, todos locos.” (Pergamino Sánchez, Colonia Muñiz).

Pergamino hizo referencia a un estado de “tontería” o “locura” que implica la pérdida de la voluntad y de las facultades del wichí y que le acerca peligrosamente a la alteridad. El wichí se ve invadido por un espíritu extraño que le trasmite unos profundos deseos, o bien de ingerir la sachá sandia cruda, o bien en este caso de dormir en las vías del tren.

“... me hizo acordar, hace poco tiempo, cuando está aquí un hombre que se llamaba Napoleón, un viejito hechicero, aquí en La Pantalla. Ese viejito tenía su hijo que le agarró el tren. Y el viejito hechicero dice que lloraba, y caminaba por la vía, caminaba por la vía y lloraba. Y parece que le rogaba mucho a los demonios, de él para que le ayude, para que sigan matando, siga agarrando el tren a los muchachos. Y él hizo una enfermedad, ahí en la Pantalla. Por eso muchas veces agarra el tren a un muchacho ahí en La Pantalla. Porque eso es como un veneno que hace ese muchacho, Napoleón. (...) ...dice que el hechicero cuando tiene veneno, brujería, alguna parte o si posee el hechicero bruja a alguno y como el hechicero murió, la brujería nadie la puede sacar ya porque murió. Queda la brujería en otro y nadie la puede sacar. Así dice que es (...) ...porque hay muchachos que cuando estaban, ahora que estoy muy pobre, estoy sufriendo, yo quiero aquel chinito y mi papá y mi mamá no le quieren a él. Ahora voy a hacer lo que yo quiero. Entonces dice que el muchacho cuando vio tren y se va disparando, corriendo y entró, entró el gancho, como está abierto y le metió abajo para que agarre el tren, de ahí nomás agarro el tren. Ya está loco. Eso es de brujería”.

Pergamino es muy claro al explicar las desgracias que ocurren en las vías del tren. Al respecto comentó de la presencia de un shamán llamado Napoleón que sufrió la pérdida de un hijo atropellado por el tren. Aunque no se refiere explícitamente, las desgraciadas muertes en las vías del tren son explicadas por los wichí a través de los actos de brujería. El shamán Napoleón en venganza por la muerte de su hijo dejó un hechizo que nadie pudo quitar. Un

factor en común que señala Pergamino refiere a la presencia de inconvenientes amorosos entre los adolescentes. Recogí otros testimonios que vinculan los suicidios con la práctica de la brujería. En este sentido Ricardo González (Lote 47) comentó:

“... en cambio si hay otros brujos que me joden a mí, que yo tengo que comer, yo voy a comer, sin pensar comer, como y como. Mucha gente dice ese se mata sólo, que va a matar sólo. Nunca se muere sólo una persona, es que hay otra cosa que está detrás de la persona. Porque quiere ganar, porque esa gente de espíritu tiene interés de despachar esa persona” . “Brujo ordena al espíritu de ese fruto que puede dar a aquella persona, entonces le da. Entonces por allá está pensando que no está mi señora, que no está mi novia, entonces yo ya supe pero ya está casado con otra. Entonces puede morir ahí”.

Las afirmaciones de Ricardo destacan que la intoxicación con este fruto se vincula fundamentalmente con aspectos sentimentales y emocionales, en concordancia con lo indicado por Pergamino en las desgracias ocurridas en las vías del tren y en las descripciones ofrecidas por Metraux (1943, 1967) en el caso de la ingestión de la sachá sandía. Ricardo también dejó en claro la ausencia de muertes debido a causas naturales y que en el fondo de todo este accionar se oculta la hechicería. Esta explicación concuerda perfectamente con otras que aclaran las muertes por enfermedades: el shamán es quien entablará una relación con un “*espíritu ahot*” (el dueño del fruto o de alguna enfermedad) y se lo enviará a la persona que desea dañar o matar.

Estas afirmaciones consolidan la hipótesis de que en las muertes ya sea por ingestión cruda de la sachá sandía o bien por permanecer dormido sobre las vías del tren intervienen los mismos mecanismos estructurales, esto es, la presencia de la hechicería, los aspectos sentimentales que provocan un estado de “*enojo o rabia*” en la víctima, la intencionalidad y responsabilidad de los espíritus *ahot* y finalmente los shamanes y sus negociaciones con las teofanías *ahot*. Se desprende de lo visto hasta aquí que las bandas matacas

estudiadas consideran siempre la existencia de un responsable: el espíritu *ahot* y un shamán que negoció con algún espíritu con el fin de dañar, enfermar o matar a otra persona. La sociedad wichí descarta la posibilidad de que estas muertes (por la intoxicación del fruto o por el tren) sean explicadas mediante accidentes o fatalidades del destino. En el fondo opera el mismo mecanismo para explicar las diversas enfermedades, desgracias o fallecimientos que suceden en la aldea. Finalmente, destacaré que detrás de estos suicidios la teofanía *ahot* que emerge genera notables cambios en los wichí, tanto en el aspecto físico como existencial, situándolos fuera del ámbito social humano, y adscribiéndoles a la alteridad, alteridad temida por los matacos porque el estado de posesión es potencialmente contagioso⁹⁰ y pone en riesgo a todos los miembros de la aldea. Ante tales circunstancias no es de extrañar que los wichí se sumerjan en el más profundo de los silencios intentando olvidar de alguna manera tales sucesos y eviten invocar peligrosamente a estos espíritus *ahot*.

Del río al tren: en las proximidades de la alteridad

El suicidio y la muerte representan para las sociedades matacas una transformación del mundo wichí hacia una alteridad existencial. La presencia del tren evoca un contexto histórico de profundas transformaciones históricas y sociales. Las vías del ferrocarril fueron construidas con maderas procedentes de bosques que fueron sistemáticamente devastados y que pertenecieron a los grupos indígenas del Chaco. Si el material fue extraído de sus bosques también es necesario remarcar que la construcción de las vías del ferrocarril fue posible debido al empleo y explotación de la mano de obra indígena que demandó el esfuerzo de millares de aborígenes. Una vez concluidas las obras muchos de los grupos optaron por permanecer en las cercanías dando inicio a un proceso de sedentarización con el fin de encontrar algún trabajo esporádico y ocasional. El constante avance de las líneas del tren estimuló el asentamiento y consolidación de numerosos pueblos en los alrededores de las estaciones. No debe olvidarse que el

⁹⁰ Estos estados son los que Dasso (1990: 146) denominó enfermedad social debido a la singular situación a la que se enfrenta un individuo que es catalogado como enfermo y por ello portador del peligro del contagio. La sociedad y la cultura wichí aportan elementos de mayor peso que la patología que se puede diagnosticar desde la ciencia occidental, significando rasgos “extraños” pero no necesariamente patológicos.

proyecto ferroviario se vinculó a los planes de colonización de la región chaqueña por parte del Estado argentino, a la expansión de los intereses capitalistas y a la necesidad de reclutar y trasladar mano de obra indígena para los ingenios azucareros del noroeste argentino de forma masiva, rápida y eficaz.

En suma, el tren para las sociedades wichí constituye un elemento simbólico próximo a la alteridad ya que es asociado a una época donde la presencia militar, misional y la penetración del sistema capitalista forzaron a los grupos wichí a integrarse a las formas capitalistas, a depender de las labores del mercado y a sedentarizarse y tener que cambiar el río por las vías del tren. Esta alteridad asociada al tren que en tiempos pasados se manifestó en un cambio rotundo del sistema de vida indígena que desestructuró sus propias formas de vida en la actualidad se expresa con la muerte de los adolescentes wichí que les aproxima a la temida alteridad.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo un principio fundamental de las sociedades wichí es el que denominamos “*principio universal de intencionalidad*”. Este principio lo trate asociado a los actos suicidas. Veamos ahora cómo este principio se articula con la dinámica social interna de las bandas wichí y cómo se producen las fisiones, que rol juegan las acusaciones de brujería, sobre qué personas del propio grupo es probable que recaigan las responsabilidades de los episodios fatales, cómo se generan los conflictos y se forman subgrupos, el significado de las enfermedades, los códigos que se comparten y las divergencias religiosas que se consolidan en la sociedad wichí.

VIII. LA VIOLENCIA COMO CONVIVENCIA

SOSPECHAS Y ACUSACIONES DE “LOS OTROS PROPIOS”

Analizar la dinámica social interna de las bandas wichí permitirá ver cómo interactúa el principio universal de intencionalidad con los “*otros propios*”, es decir, con la alteridad representada por una distancia social, histórica y parental relativamente cercana pero con una proximidad máxima en el sentido de que generalmente se trata de personas que viven habitualmente en las cercanías de la aldea y se les puede ver de forma cotidiana porque muchos de ellos mantienen lazos parentales con miembros del propio grupo. La importancia de este principio se manifestará en la forma de interacción social entre distintas parcialidades, en el papel de los shamanes, en las acusaciones recíprocas, en el deseo de venganza y muerte, etc. También posibilitará identificar los mecanismos wichí cuya finalidad está orientada a la resolución de disputas o a amplificar las disensiones (“*to yet neh*”), y reflexionar sobre la necesidad de conocer en profundidad la sociedad wichí antes de poner en marcha proyectos de ayuda humanitaria. Otro punto destacado se encuentra en las divergencias religiosas que presentan las bandas wichí, las que normalmente están formadas por un número reducido de personas que generalmente no alcanzan a superar los ochenta o cien individuos.

Focalizaré la atención en la aldea mataca Lote 42 para desarrollar las problemáticas mencionadas y analizar el papel que desempeñan los procesos de violencia intra grupal en la dinámica social de la propia banda. Si bien es cierto que el trabajo de campo se limita a Lote 42, las actitudes que adoptan los wichí frente al conflicto presentan una notable semejanza que permite generalizar las conclusiones al menos a los núcleos orientales de ese complejo étnico. En concordancia, y parafraseando a Cordeu y de los Ríos (1982:156), estimo que “*entre los matacos prima una sola manera de situarse ante la vida y el mundo. De eso deriva, pues, la acentuada unicidad cognitivo-valorativa que los particulariza, y que se concreta en la uniformidad de sus comportamientos y reacciones comunes*”.

Como he señalado con anterioridad, el ideal de la sociedad wichí se corresponde con una sociedad apacible, serena y calmada a pesar de que en la realidad se registran múltiples indicios de tensiones y conflictos internos que conducen a enfrentamientos entre las distintas familias que componen la banda. Los wichí, sobre la base de una sociedad idealizada, intentan desarrollar conductas y comportamientos que podría denominarse de “*controlados*” en el sentido de que se muestran usualmente tranquilos y apacibles. Estos “*comportamientos controlados*” que se expresan mediante formas de parquedad, estatismo, introversión, indiferencia o impenetrabilidad se manifiestan en mayor grado cuando el interlocutor se corresponde a un “*otro*” étnico. La condición wichí es posible mientras el sujeto pueda ejercer un control sobre sus comportamientos, en tanto toda conducta que evidencie un exceso, remite inequívocamente a un descontrol que les acerca peligrosamente a la temida alteridad. Por tanto, es vital mantenerse inmerso en este ámbito del control y del equilibrio para lograr mantener la humanidad *wichí*. Esta forma de comportarse tiene como finalidad preservar y mantener la identidad wichí frente a las realidades desconocidas y peligrosas que comporta la alteridad.

En este sentido, la presencia efectiva del ejército y de las misiones en la región chaqueña, sumado a la introducción del sistema capitalista (instalación de obrajes, madereras, fincas, estancias, ingenios azucareros, ferrocarriles, etc.) y el creciente avance de los ganaderos y criollos expuso a los grupos wichí a un constante contacto con la alteridad. Evidentemente la gente que accedió a la región (colonos, ganaderos, capitalistas, inversores, estancieros, militares, expedicionarios, etc.) se constituyeron para los grupos wichí en los exponentes máximos de la alteridad. Las formas de actuar que se implementaron desde el Estado argentino basadas en la lógica del capitalismo (acumulación de bienes y capitales, la presencia de propiedades privadas, las decisiones tomadas de forma unilateral y de manera individual, etc.) y la violencia inusitada que desplegó a través de la puesta en marcha de las campañas militares al Chaco argentino reafirmaron notoriamente en los grupos wichí el temor y la desconfianza a la alteridad, que como todas las

otredades, se caracterizan por un exceso desmedido y generalizado en su accionar. Seguramente, en este contexto, los comportamientos wichí de autocontrol, medida, introversión y hermetismo se acentuaron cada vez más y debieron adoptar la forma de sumisión frente a la necesidad de los poderosos capitalistas de disponer de mano de obra económica para sus crecientes industrias.

De forma paralela y simultánea a la constante presión e invasión ejercida por el Estado, las misiones y el ingreso de capitales en la región (que incrementó notablemente el contacto de los wichí con otros grupos) la sociedad wichí sufre en el plano cosmológico un permanente acoso de los espíritus *ahot* quienes agreden constantemente la condición *wichí*. El hecho de que perciban peligrar constantemente su condición *wichí* (persona) en el ámbito cosmológico y en el devenir cotidiano explica su obstinada preocupación por mantener y preservar su condición y su temor frente a lo desconocido (alteridad). Por tanto, la realidad del mundo wichí indica un permanente asedio de los seres cosmológicos *ahot* que perturban el orden ideal que implica una inalteración perpetua de la norma, la medida y el control. El orden imaginado es alterado por las consecuencias nefastas de la “*otredad*” que pueden generar un cambio ontológico irreversible en el ser wichí. Con la invasión de un ser *ahot* se produce una situación crítica en la que el wichí permanece dominado y sujeto a la potencia e intenciones dañinas de una teofanía *ahot*. El wichí teme a la pérdida de su estado *wichí* porque implica una grave alteración en su personalidad que le puede conducir a la muerte. Además expone a la sociedad wichí a un riesgo potencial: o bien que su estado se propague entre los miembros de la banda, o bien que su fallecimiento genere nuevas muertes en el grupo.

En este contexto, no sorprende que las actitudes hostiles y agresivas fueran pertinazmente negadas por los entrevistados para sí mismos y sus prójimos mientras que sólo hablaron de ellas cuando se referían a “*los otros*”. Al abordar situaciones que implicaban un estrecho contacto con la alteridad o una irrupción directa de los seres *ahot* las respuestas señalaron indefectiblemente que esos fenómenos ocurrían en “*los otros*”, es decir, en

grupos distanciados social y geográficamente de la propia banda. Un claro ejemplo de esto es la respuesta que dio Nicasio López al preguntarle por la existencia de suicidios en su grupo o bandas cercanas:

“No, eso no! Otra forma. Dice que en Salta, acá no”.

(Nicasio López, Lote 42).

La práctica de la antropofagia es un valor extremadamente negativo en la sociedad wichí que se adjudica a personajes de máxima alteridad. Una historia que contó Marcelo Cuellar afirma que la gente de Salta la practica:

“... más arriba, dice que hay gente que es así, ... que come a los otros ... por el lado de salta, más para adentro ...”

(Marcelo Cuellar, Lote 42)

El mismo fenómeno se repitió cuando se referían a las conductas agresivas, que si bien es cierto que en algunas ocasiones no fueron adjudicadas a grupos distantes, la adscripción de tales comportamientos se correspondió a otras comunidades wichí cercanas o bien a personas que vivían en la aldea pero que provenían de otros grupos wichí:

“... nosotros dice que buenito, nosotros, no como Unida, que dice h^wicah toda Unida”. (Mariano Palomo, Lote 42).

“Pilagá que así, si, ellos mezcla, toma y evangelio, por eso viene como mezcla, cosa que no trabaja muy bien. Pero nosotros todavía nunca, en ningún parte que estamos así [h^wicah]”. (Marcelo Cuellar, Lote 42).

El disvalor se proyecta en los “*otros*” y se interpreta como una especie de posesión, de actuar “*extraño*” que debe evitarse porque constituye una fuente de inquietud, de peligro y de temor (Dasso, 1999c). Es en este contexto que intento estudiar la expresión y el papel que adoptan los conflictos en la sociedad wichí. Es de destacar, en el contexto de adscribir los disvalores a los “*otros*”, la forma en que se refirió Pablo Moliné cuando habló de los

pilagás y mencionó que en el pasado eran malos (*h^wicah*) porque durante las guerras mataron a muchos wichí. Prosiguió su comentario explicando que al no existir más guerras, en la actualidad continuaban siendo malos porque seguían matando wichí mediante diversos actos de brujería. La adscripción de disvalores en grupos o personas ajenas se observa claramente en las expresiones de Pablo:

“...porque pilagá es pícaro, pícaro, todos son malos también. Porque dice que ellos también antes hacen guerra para matar a nosotros, wichí (...) Porque ahora dice que no hay más malo, no sé, están escondidos. Porque pilagá tiene otra cosa también, o si no hace guerra, viste, vos sabés, que sabe matar a otro pero así y cuando ellos encuentran y echan así, tirando todas las cosas, víboras, sapos, este, le ponen, ese que es negro, el árbol ese. Las víboras, los sapos, los sapos enteros. Pero igual veneno, es ese”. (Pablo Moline, Lote 42).

La muerte y consecuentemente todo el universo *ahot* siempre se adscribe a los otros étnicos. En este caso se observa como en el imaginario wichí los pilagás mataron en la guerra a muchos matacos pero en la actualidad al no existir las guerras continúan eliminando gente desde el plano cosmológico (brujería). De la misma forma, el Estado nacional dio muerte a numerosos indígenas chaqueños con la implementación de sus campañas militares, en la actualidad, al no existir las campañas militares continúa desplegando su violencia contra las bandas indígenas del Chaco de forma indirecta propiciando las condiciones favorables para la instalación de las empresas capitalistas que sobreexplotan los montes chaqueños y contaminan los ríos.

Debemos recordar que la noción de “*alteridad*” implica (además de los espíritus *ahot* que representan la alteridad máxima) a las bandas y a las personas distantes social, histórica y geográficamente. Así, cuando los wichí refieren a conductas sociales que se alejan del ideal establecido, lo remiten a la alteridad en tanto proyectan la imagen de que su banda responde a los

patrones ideales de la existencia *wichí*. Es particularmente claro Pergamino al referirse a la lealtad y al respeto con que se debe tratar a los propios parientes (*wichí*).

“Si por ejemplo, yo soy wichí y por ahí hay otra gente que aborrece, entonces yo voy por ahí pasando y si hay alguno que me quiere joder porque no son parientes, de otro lado, y así se puede joder uno (...) entre la familia, entre los parientes, no hay eso”. (Pergamino Sánchez, Colonia Muñiz).

El término *wichí* posee significaciones amplias y restrictivas según el contexto de aplicación. En el sentido restringido del término los individuos que conforman la banda o grupo se les percibe como - *ka-wichí* (humanos). La alteridad se constituye en lo opuesto y diferente a lo *wichí* y su expresión se manifiesta en la pérdida de la condición óptica *wichí* a causa de una enfermedad, un hechizo, una invasión *ahot*, y en última instancia, la manifestación radical y extrema de la alteridad se reside en la muerte que implica la total conversión a otro estado *no wichí*. La clasificación que la sociedad *wichí* efectúa de los grupos vecinales se funda básicamente en los lazos de parentesco, en la distancia geográfica y en el hecho de compartir o no las historias étnicas de la banda. Por tanto, postulan la existencia de individuos que se consideran “*propios*” porque integran la misma banda y mantienen lazos estrechos de parentesco (aunque cabe señalar que también realizan una distinción entre los grupos familiares que conforman una misma aldea, especialmente entre aquellas personas que proceden de otras bandas⁹¹); los “*próximos*” que equivalen a “*los otros propios*”, es decir, a las aldeas *wichí* vecinas (en este punto la aplicación del término *wichí* deja de ser restringido y comienza a abarcar otras bandas más distantes) y finalmente “*los diferentes y extraños*” que se corresponde con “*los otros no propios*” y se hallan representados por los grupos más lejanos en relación al ámbito geográfico, social, histórico y cultural. Los *wichí* temen lo extraño y sus

⁹¹ Como ya se señaló, las bandas *wichí* poseen una fuerte inclinación a la endogamia. No obstante existen mecanismos de adopción e incorporación de personas cuyo origen es diferente del grupo local. Como bien

comportamientos de recelo, precaución, reserva y hermetismo se encuentra en relación con el grado de alteridad que presente el interlocutor. La siguiente tabla ilustra la clasificación de los distintos grupos propuesta para el caso de la aldea wichí “Lote 42”.

DENOMINACION	CLASIFICACION	GRUPO
Wichí	Propios	Lote 42
Próximos	Los otros propios	La Pantalla Colonia Muñiz Lote 27 Lote 47 ⁹²
Diferentes y extraños	Los otros no propios	Pilagás Criollos Blancos

Tabla 6. Clasificación de diferentes grupos según Lote 42

El etnocentrismo de las sociedades estudiadas se pone de manifiesto cuando los entrevistados adjudican todas las acciones negativas a grupos extraños y ajenos, en tanto si ocurren esas mismas acciones en la propia banda son admitidas como habilidades para perjudicar o engañar a personas o sociedades ajenas al grupo. En el caso, por ejemplo, de una acción de engaños y mentiras, si fue perpetrado por los “*otros*” se percibe como una falta a la verdad y refuerza los postulados que sostienen que todos los disvalores de la sociedad wichí se sitúan en grupos ajenos. Este mismo modo de operar, si se ejecuta en el ámbito de la propia banda es concebido de forma positiva porque su accionar permite vencer a los “*otros*” grupos. Es preciso señalar que a pesar del fuerte sentido etnocéntrico que presentan las sociedades wichí estudiadas existe gente que es integrada a la propia banda wichí aunque su origen se encuentra en otras bandas. Estas personas pasan a formar parte de “*la proximidad*” en tanto se refieren a ellos como “*hermanos*”. También es necesario indicar que en el caso de que suceda algún evento desgraciado en la aldea serán los primeros en cargar con la

señala Barúa (2001: 55) esta paradoja de que el “*otro*” es un peligro para el “*nosotros*” pero del que a la vez se precisa, es por el cual se deben elaborar mecanismos de absorción, domesticación o conjuración.

⁹² Lote 47 posee estrechos vínculos parentales que aún mantienen con Lote 42. Su origen se halla en la fisión de Lote 42.

responsabilidad del hecho. En este sentido, como bien apunta Barúa (2001: 48) el proceso de humanización del extraño finaliza en alianzas matrimoniales pero los afines suelen conservar siempre cierto grado de sospecha.

No es de extrañar que antiguamente la relación con los extraños fuera de franca enemistad, desconfianza, recelo, temerosidad, venganza, agresión y guerra. Estimo que ciertos factores fueron fundamentales para superar este tipo de relación con los exogrupos. Por un lado, la persistente evangelización sobre estas sociedades a lo largo de su historia, en especial de las reducciones y misiones que al reclutar diferentes etnias y parcialidades indígenas se vieron sometidos a una convivencia forzada con grupos distantes y con los propios misioneros. Más allá de enseñarles las artes, oficios y labores de subsistencia, intentaron imponer y expandir la idea de una sola humanidad que evidentemente contrastó marcadamente con la noción restringida del ser "*wichí*". Por otro lado, la inclusión en el mercado laboral y la sedentarización les condujo a una convivencia obligada entre distintas parcialidades. Los ingenios de azúcar enviaban personal al Chaco con el fin de reclutar mano de obra de diferentes parcialidades, ciertas estancias también reclutaron gente de distintos orígenes, finalmente la empresa que construyó las vías del ferrocarril utilizó mano de obra de distintos grupos étnicos que se fueron asentando paulatinamente en la periferia de los pueblos. Es preciso señalar que las bandas wichí nomadizaban circuitos cíclicos preestablecidos que posibilitaron la convivencia relativamente armoniosa entre los diferentes grupos chaqueños. El ingreso del capitalismo y la apropiación de sus tierras y recursos desestabilizó este sistema y se vieron compelidos a retirarse a terrenos apartados e inhóspitos o a convivir con grupos extraños. El caso de los ingenios azucareros constituye un excelente ejemplo que permite reflexionar sobre los traumáticos cambios que se fueron sucediendo en el Chaco: las empresas enviaban contratistas para reclutar mano de obra, el personal era incorporado de diferentes etnias y parcialidades, les guiaban a pie hasta llegar a tierras que para ellos eran lejanas y extrañas. Una vez en el lugar efectuaban trabajos desconocidos en condiciones deplorables. Con el paso de

los años se instaló el ferrocarril y el traslado de la mano de obra se hizo de forma más rápida.

Observando divergencias: “*El nyetá*”

Al inicio de la investigación no advertí ningún hecho o suceso que me permitiera inferir algún tipo de división en la comunidad. La disposición espacial aparecía a primera vista conformando una misma extensión de un grupo unificado. Una de las parcialidades no se encontraba al alcance de mi vista mientras que el resto de los sectores los percibí como una sola extensión. Mis primeras observaciones concordaban con Alvarsson (1988: 74) quien afirma que en la actualidad la mayoría de las aldeas no presentan divisiones internas y que en general consiste en una simple y homogénea distribución de chozas en el que la localización particular de las mismas no guarda relación con el status o la afiliación religiosa pero sí con el parentesco. Sin embargo, a medida que avanzaban las investigaciones me di cuenta de la presencia de distintas divisiones dentro del mismo barrio wichí.

Un episodio que se produjo en relación a mi propia estancia me permitió advertir la existencia de diversas fracciones en la misma aldea de Lote 42. Este evento no sólo me permitió comenzar a pensar Lote 42 en términos de distintas parcialidades que integran una misma banda, sino que también pude identificar un sistema wichí propio que es activado en determinadas circunstancias. El sistema al que me refiero se podría denominar “*to yet neh*” o “*nyetá*” (del verbo “*i- yet -*” que significa “hablar mal”, “decir mal del otro”, “maldecir”) y se acciona con la intención de reprender, castigar en forma verbal y ofender a alguien. Por tanto, el “*to yet neh*” o “*nyetá*” se convierte es una acción ofensiva en el sentido de atacar, injuriar y calumniar a alguien por su incorrecto proceder.

Mi estancia activó este mecanismo wichí mediante la puesta en marcha de ciertas calumnias, injurias, difamaciones, mentiras (*wety omi*) y reclamos que circularon por toda la aldea de Lote 42 e inclusive trascendieron a otras cercanas. Así, el hecho de que mi asentamiento se hubiese establecido en una

parcialidad y no en las otras fue el motivo principal para que comenzara a circular numerosos rumores por parte del resto de las parcialidades:

*“Si, para quitarles, no sé, **para quitar la tierra después**, por eso [ustedes] se quedan acá todos, la tierra eso (...) Cuando vienen ya con otros, ya muchos vienen. Ya **van a correr** todos, **van a sacar todo**, por eso (...) que diga acá y que no venga más a nosotros. Así dicen. Y por eso vos **desconfianza** (...) Si, dicen que Javier, dicen que ustedes vienen como gitanos, eso. **Quiere robarles**, otra, dicen que ustedes vinieron a eso. **Por eso tienen miedo**, que sea verdad eso (...) De los chicos, dicen que cuando se van ellos y van a llevarse a algún chico, llevando para donde están ellos”.*
(Pablo Moliné, Lote 42).

Probablemente las palabras de Pablo hayan sido las últimas de una extensa cadena de entredichos cuyo objetivo final fue que llegaran a mi conocimiento con la finalidad de que me acerque a las otras fracciones de Lote 42. Más allá del mecanismo descrito es interesante observar en el contenido del discurso la presencia del miedo y la desconfianza wichí frente a extraños y cómo desde la experiencia histórica que sufrieron temen aún por la apropiación de las tierras y otros recursos.

Seguramente este mecanismo que activa y articula mentiras, perjuros, ofensas y difamaciones por todos los barrios wichí de Las Lomitas perteneció y pertenece al ámbito de los conflictos individuales. El “*to yet neh*” constituye una respuesta agresiva sin mayor importancia que es tolerada dentro del grupo y tiene la intención de desprestigiar a determinadas personas. En los sucesivos trabajos de campo observé en forma permanente este accionar. Luis Rubio (Lote 42) me habló sobre Amancio Cáceres (perteneciente a otra parcialidad de la misma comunidad) del siguiente modo:

“H^wicah es malo. Amancio también. Hay veces que se enoja con nosotros, así, habla mal de nosotros, así viejito. El siempre dice así, se enoja, habla mal de nosotros. Después

nosotros no decimos nada, nada mas que él siempre habla mal de nosotros, así pues, porque yo sé que está enfermo el hombre ese". (Luis Rubio, Lote 42).

"Ese viejito habla macanas, no sé que ese, parece enfermo".
(Pablo Moliné, Lote 42).

Luis Rubio establece un perfecto contraste entre el mal proceder de las otras parcialidades en relación con su fracción en la que nunca actúan de esa forma. También es de destacar que tanto Luis Rubio como Pablo Moliné asociaron las actitudes negativas con la enfermedad y se refirieron a Amancio como una persona que está o parece "*enferma*". Es preciso recordar que el estado de enfermedad no indica un estado pleno del ser *wichí* en tanto el sujeto se encuentra asediado por una potencia *ahot*. En este sentido, la enfermedad es concebida como un proceso que puede conducir hacia la muerte. La enfermedad al igual que la locura implica actitudes que señalan que el sujeto no posee una plena categoría óptica *wichí* y por tanto se aproxima a la alteridad.

"... ese hombre bueno, pero dice que cuando se enoja no es bueno. Calladito, se enoja conmigo, con vos, no dice nada. Después viene noticia, algún cuento, viene para mí, así, pero él dice que es creyente, está equivocado". Marcelo Cuellar, Lote 42.

Marcelo hace mención al modo en que circula la información que nunca se dirige directamente hacia la "*víctima*" sino que el mecanismo del "*to yet neh*" comprende un rodeo en el que el sujeto siempre se enterará de las cosas que dicen sobre él mediante terceras personas. De esta forma el "*to yet neh*" atraviesa un extenso circuito de rumores que incluso llega a trascender la propia aldea. Es de destacar que las expresiones vertidas por Luis Rubio (Iglesia Evangélica Unida), Marcelo Cuellar (Asamblea de Dios) y Pablo Moliné (Católico) hacen referencia a personas que viven en la misma aldea de Lote 42. Sin embargo, el entrevistado siempre hace referencia a personas que pertenecen a diferentes parcialidades o sub grupos. El "*to yet neh*"

siempre tendrá una connotación negativa si el origen se encuentra en “*otras*” parcialidades del mismo grupo o en bandas diferentes, en tanto los entrevistados negarán la existencia de este sistema en su propia parcialidad.

Los canales de circulación del “*to yet neh*” son precisos y bien conocidos y la finalidad será la de desprestigiar a la/s persona/s involucrada/s. Así, el rumor se efectiviza en circuitos que comprenden incesantes comentarios y chismes con el objetivo de desacreditar a la víctima. Este sistema opera “*sobre la misma vía del rumor, se instala un claro estado de sospecha sobre el individuo de quien se trate, lo que constituye en la práctica un sistema de anulación de relevancia, que hace funcionar cierta unanimidad que vemos plasmada en otras instancias de la vida wichí*” (Dasso, 1999a: 287).

Este mecanismo también se asocia al sistema de denominación de los nombre propios wichí. Los aportes invaluable de Barúa (2001) permiten sostener la existencia de dos tipos diferentes de nombres: los nombres arbóreos (*haló’ thlos*) que implica el robo de un nombre por parte de un shamán a los “*abuelos*” de las semillas del algarrobo para cederlo a los descendientes y los nombres que proceden de eventos (*to yet neh*= hablar mal, retar). Un ejemplo notable de esta última clase de nombres es proporcionado por Braunstein (1992-3) cuando indica que el origen del nombre de una entrevistada se debía a un altercado de gran violencia que su padre había mantenido con otro hombre por el pago de unas ovejas que le habían robado.

Los nombres personales wichí se caracterizan por ser únicos, irrepetibles, soñados y secretos. Pude percibir el hermetismo del nombre en mis trabajos de campo cuando preguntaba a los entrevistados por su nombre propio y sus respuestas eran indefectiblemente evasivas. Muchas veces, los mote se referían a especies de animales que aludían a las características físicas o morales del individuo pero el nombre propio que señala a un individuo durante toda su vida rara vez me fue mencionado. El nombre propio señala la inserción en la sociedad humana e indica un jalón histórico que temporaliza al sujeto (Braunstein, 1992-3). Esta clase particular de nombres propios (*to yet neh*) no solo historizan al grupo sino que adquieren eficacia práctica para

diferenciar afines potenciales de aquellos enemigos que comparten el mismo circuito de interacción. El nombre persiste como un recordatorio aunque con el tiempo la enemistad se pueda llegar a convertir en amistad (Barúa, 2001).

Retomando con mi propia experiencia en el campo, una vez instalado en un sector determinado de la aldea y activado el “*to yet neh*” desde otra fracción de la misma comunidad, se divulgó una serie de mentiras y reclamos que alcanzó no sólo a la propia aldea (Lote 42) sino que llegó a bandas vecinas como La Pantalla y Lote 27. Los sucesos se continuaron hasta que uno de los sectores gestionó una reunión conmigo mediante promotores culturales de la zona. Este encuentro resultó de suma utilidad: obtuve numerosa información que completó la preexistente, se acordó la posibilidad de visitar en forma frecuente al resto de las fracciones y fundamentalmente se establecieron y fundaron nuevas relaciones vitales para el desarrollo de la investigación. Si bien es cierto que este sistema (“*i- yet -*” o “*to yet neh*”) al inicio del proyecto generó serias dificultades para mantener el equilibrio con las partes en conflicto merced a él se fue posible establecer una buena relación con los otros sectores y obtener información complementaria. También fue necesario un esfuerzo para mantener la buena relación con todas las parcialidades implicadas en el intento de conservar el equilibrio y no generar rupturas con ciertas parcialidades que conduzcan a la obtención de información sesgada durante el trabajo de campo. Debí mantener una distancia relativa con todas las parcialidades con el fin de no ser identificado con una fracción en particular. De esta forma intenté evitar que los vínculos establecidos no se resientan o perjudiquen.

Finalmente, el “*to yet neh*”, y las sucesivos trabajos de campo me permitieron identificar al menos cuatro sectores⁹³ bien diferenciados que componían la aldea Lote 42:

⁹³ Lo que designo grupos o sectores corresponde a la denominación de sub-aldeas que emplea G. Barúa (1993); que se caracterizan "por albergar a varias familias nucleares relacionadas. Este conjunto de parientes posee un grado de proximidad máxima. Por lo general, se trata de un jefe de familia con su esposa más algunos parientes de esta (Por ejemplo su madre o hermanos) además de los hijos solteros. En las otras viviendas próximas habitan las hijas casadas de la pareja (excepcionalmente algún hijo casado con su familia) con sus esposos e hijos. Los miembros de estos households se comportan en la practica como familias extendidas".

1. Un sector liderado por Pablo Moliné.
2. Sector liderado por Marcelo Cuellar
3. Sector liderado por Félix Velázquez.
4. Sector liderado por Amancio Cáceres.

Algunos entrevistados me explicaron que originariamente se dispusieron todos los miembros formando una sola banda asentada en el sector que en el momento de desarrollar las investigaciones estuvo habitada por Amancio Cáceres y su familia.

“Se fueron a otro lado, cambiaron. Antes cerca, todos cerca de casa”. (Amancio Cáceres, Lote 42).

“Nosotros estábamos todos como acá, cerca. Nosotros estábamos entre todos nomás, entre todos”. (Pablo Moliné, Lote 42).

Amancio Cáceres fue uno de los primeros pobladores que desde un pueblo pequeño conocido como “El 600” situado a las orillas del río Bermejo se acercó a Las Lomitas y fundó un nuevo asentamiento (Lote 42). Con el tiempo se congregó al lugar numerosas familias de wichí procedentes de una estancia llamada “La fidelidad” y del pueblo “El 600”. En este contexto las investigaciones se dirigieron a establecer las causas que condujeron a la formación de distintas parcialidades.

Causales de divergencias

No es de extrañar que se generen en las distintas bandas wichí disensos que conduzcan a la formación de nuevas fracciones o barrios wichí. Me centré en identificar las posibles causas que generaron la división de Lote 42. Inicialmente, de acuerdo al testimonio de los entrevistados y las acusaciones recíprocas entre las distintas parcialidades consideré que el origen de la fractura se hallaba en la donación de herramientas de trabajo por parte de una ONG. Posteriormente la existencia de una marcada diferenciación en la aldea entre los sectores que trabajan con “*Dios y el evangelio*” de otros que tratan con los “*demonios o diablos*” (“*ahot*”), sumada a las permanentes acusaciones recíprocas de que las otras fracciones hacían daño y no tenían

buenos conocimientos para curar me condujo a pensar que la disposición de los grupos obedeció a las divergencias religiosas. A medida que se incrementó la confianza con los entrevistados consideré una explicación que se fundaba en un sistema de creencias compartido por todos los integrantes de la aldea relacionado con las cosmovisión wichí (brujería, enfermedades, muerte, espíritus y personajes, etc.). Por fin, la pesquisa se volcó hacia la identificación de mecanismos culturales (el “*to yet neh*”, acusaciones recíprocas, hechicería, shamanismo) que permitían canalizar los conflictos estructurales sin arribar a un desencadenamiento de violencia explícita.

El conflicto por las herramientas

Las preguntas sobre las causas de la fragmentación del grupo fueron eludidas por los entrevistados de forma constante. Al indagar este tema con mayor profundidad surgieron al menos dos causas importantes que originaron la división del grupo. Por un lado hablaron de la entrega de herramientas como un elemento clave que sembró la discordia en el grupo; por otra parte algunos entrevistados coincidieron en señalar a una persona perteneciente a la parcialidad liderada por Amancio Cáceres (Francisco Martínez) como un individuo sumamente conflictivo que constantemente causaba conflictos y problemas. Las acusaciones también recayeron en el hijo de Amancio Cáceres por su condición de alcohólico que agredía principalmente a los niños. En estas sociedades es frecuente encontrar que las peleas entre niños se trasladan hacia los padres y en este sentido la agresión que puedan recibir los niños por parte del hijo de Amancio será motivo de conflictos entre las partes involucradas. El hecho de que recurrentemente las peleas entre los niños se trasladan al ámbito de los padres en parte se puede explicar por el sistema conceptual wichí que postula la existencia de un dueño (*lewúk*) y sus ayudantes (*lakawós*). Se trata de un orden jerárquico no autoritario que se establece entre un *-wukw* y un *-wo* que implica una relación de solidaridad máxima incondicional. Por tanto, un padre siempre estará de manera incondicional de parte de sus hijos aunque sepa que ellos actuaron mal (Braunstein, 2002-3).

En las Lomitas diversas organizaciones como ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen), INCUPO (Instituto de Cultura Popular), APCD (Asociación para la Cultura y el Desarrollo) llevan a cabo numerosos proyectos con el objetivo de beneficiar a las distintas localidades aborígenes. Normalmente estas organizaciones contemplan la realización de diversas reuniones con los indígenas para dialogar sobre la realización y ejecución de los proyectos. Un integrante de APCD comentó que su organización opera formando varios grupos de trabajos cada uno formado por tres o cuatro personas. Cada grupo expone sus ideas ante los restantes grupos y se extraen conclusiones entre los presentes. A partir de un acuerdo básico los propios aborígenes serán los encargados de redactar y enviar cartas solicitando la viabilidad del proyecto. La organización adjuntará las aclaraciones pertinentes en el caso de que la carta no sea totalmente legible y agregará el presupuesto total del proyecto.

A mi entender, un problema importante es que las organizaciones que operan en el área generalmente tienden a concebir las diferentes aldeas como comunidades homogéneas, sin fracciones, lideradas por una sola persona (*“el cacique”*) cuyo liderazgo es construido y fabricado por las mismas organizaciones basados en criterios absolutamente externos como es la facultad de un individuo de hablar o escribir en español. Así, las organizaciones plantean proyectos cuyos objetivos y fines son siempre comunitarios pero sin tener en cuenta la dinámica social de los implicados ni las fracciones establecidas. Por tanto, la noción de *“comunidad”* que sostienen estas ONG’s no se encuentra en consonancia con la organización social y con la dinámica interna de los grupos wichí. Los proyectos que se ejecuten con estos postulados probablemente introducirán e incrementarán el nivel de conflictividad en el grupo.

APCD desarrolló y ejecutó en Lote 42 un proyecto con el propósito de lograr la instalación de granjas y huertas mediante la donación de numerosas herramientas (machetes, taladros, mechas, palas, hachas, alambres, limas, serruchos) y animales (cabras, una vaca con una ternera, ovejas y corderos).

Desde el inicio del proyecto la intención de la organización fue la de responsabilizar a una persona (Marcelo Cuellar) del cuidado y control de la totalidad de las herramientas cedidas. Los episodios que posteriormente se desarrollaron evidenciaron o bien que la aldea fue fuertemente influenciada por la organización para que aceptaran el modelo propuesto desde APCD, o bien que los integrantes de la aldea wichí no estaban plenamente convencidos de lo que hacían y que posiblemente existiera un gran disenso entre sus miembros. En cualquier caso lo cierto es que al ingresar y depositar las herramientas en la “comunidad” se generó entre los wichí un descontrol que les llevó a precipitarse abruptamente sobre las herramientas con el afán de obtener cada uno la mayor cantidad posible.

Considero necesario que previo a la implementación de proyectos de asistencia humanitaria se investigue en las redes de distribución propias de estas sociedades. Las redes de distribución wichí privilegian la solidaridad en ciertos círculos sociales y nada impide el traspaso de objetos de valor si se respetan las normas relativas al flujo de bienes en las tramas sociales existentes o si se crean las instituciones apropiadas que no entren en conflicto con dichas redes (Braunstein, 2002-3). Como bien plantea Alvarsson (1999) en las sociedades *weenhayek*⁹⁴ existe una división entre el ámbito de la *naturaleza* cuya propiedad es ejercida por los “*Dueños de las especies naturales*” (*lewúk*) y el ámbito de la *cultura* donde la propiedad puede ser colectiva o individual. Ejemplo de bienes colectivos son la casa y el territorio mientras que las herramientas, la ropa y las armas corresponden a la propiedad individual. Las armas pueden tener una marca o un diseño especial que denote la propiedad. En estas sociedades las herramientas forman parte de la propiedad individual y es esperable que ante el ingreso indiscriminado y masivo de herramientas carentes de dueño se produzca semejante reacción en los presentes con la intención de apropiarse de la mayor cantidad posible de herramientas.

⁹⁴ Denominados en la etnografía clásica como *matacos-noctenes* que se corresponden con los pueblos más norteños.

Durante el trabajo de campo efectuado en otoño de 1994 los entrevistados asociaron la concreción de los grupos internos de Lote 42 con el ingreso indiscriminado de herramientas. Las diferentes versiones de los hechos variaban en relación a cada parcialidad. Los entrevistados a la vez que presentaban su testimonio descalificaban a los restantes argumentos que circulaban por la aldea (mentiras, *wety omhi*). A continuación expongo las diferentes versiones que recolecté:

Francisco Martínez: *"Después viene el presidente Marcelo Cuellar, avisa a la policía y dice que nosotros robamos. Este esta preso, yo también preso, y yo acá una cosita, y muestro a aquel, esta preso por las herramientas y dice que robamos nosotros. Ese (en referencia a Marcelo Cuellar) tiene un montón de herramientas y dice que va a trabajar, hasta ahora no trabaja".*

Francisco acusó directamente a Marcelo Cuellar de apropiarse de las herramientas donadas por la organización y que nunca las utilizó. El conflicto se agravó hasta el punto de que Marcelo Cuellar tuvo que acudir a la policía para solucionar este conflicto. El testimonio de Francisco señaló que tanto él como Amancio debieron ir a prisión por las acusaciones que Marcelo expuso a la policía.

Amancio Cáceres: *"Se agarraron el pico, el taladro, el serrucho y se fueron (...) y después me dicen que yo estuve robando las herramientas. No robé, yo le pedí las herramientas, (...) yo pedí. Este, Marcelo Cuellar estuvo contando, dice que yo estuve robando. Y yo no robe; eso es mentira. Ahí tiene las herramientas (...) y no trabaja. Nosotros pedimos las herramientas (...) y después Marcelo se las agarró (...) después calladito el presidente Marcelo Cuellar. Se enojó, yo miré y después calladito, no hablaba nada. Yo vi eso, parece que se estaba enojando (...). Después, mañana está hablando con Ricardo, después Ricardo González, ya manda a mí, y ahí yo con Martín, el*

muchacho me pregunta: Ricardo dice que Marcelo Cuellar dice que vos robaste las herramientas”.

Las expresiones de Amancio se situaron en la misma línea argumental que Francisco acusando a Marcelo Cuellar de mentiroso. En este sentido, Amancio expuso magistralmente un ejemplo de “*to yet neh*” en el que se observa la dirección precisa de la información, la utilización de canales puntuales por donde circula la información y cómo la víctima toma conocimiento de las acusaciones de forma indirecta. El recorrido del “*to yet neh*” finaliza en la propia víctima (en este caso Amancio Cáceres). Veamos ahora que dijo Marcelo Cuellar sobre las herramientas:

Marcelo Cuellar: “...yo estoy de acuerdo (...) bueno, yo soy como municipal, yo cuido de guardarlas esas cosas, pero la gente no quiere. Quiere que yo reparta todo, y lo lleven cada uno, lo lleven, y yo estoy viendo que la gente no quiere que yo guarde y sea como un municipal (...)... yo les entregue a todos, a Mariano, a Moliné, a Luis Rubio y a J.G, todo, todavía tienen [...]. Yo ocupé mi parte, para el monte, un mecha, un serrucho, ese que le tiene, y todavía le tengo ahí. (Amancio Cáceres) no quedo porque, primero lo que se vio, vendió todo. Ellos quieren vender. Quieren para vender (...) ... vendió todo. Y yo estoy viendo que fue así, no me gusta, cómo hace así?! (...) Yo descuidado, no le perdoné, por eso él se enoja, porque yo reclamé a la policía”.

El propio Marcelo admitió la resistencia de la gente a que él fuera el encargado de cuidar y administrar todas las herramientas. Sus afirmaciones brindan un indicio de que la mayoría no estuvo de acuerdo con la forma de ejecución del proyecto. Según Marcelo fue él quien repartió las herramientas entre toda la gente y dijo que su parte la utilizó para trabajar en el monte. Marcelo hizo esta aclaración porque probablemente estaba al tanto de las acusaciones que desde el sector de Amancio afirmaban que él nunca había utilizado sus herramientas. En su testimonio Marcelo acusó a la parcialidad de Amancio de vender las herramientas que él les entregó y reconoció que

fue a la policía a denunciarles. En este cruce de acusaciones se aprecia que el “*estar enojado*” se constituye en un disvalor que siempre se adjudica a otras parcialidades. Mientras Amancio dijo que Marcelo Cuellar estuvo muy enojado con él, Marcelo sostuvo que fue Amancio el que estaba visiblemente enojado.

Pablo Moliné: *“INCUPO quiere hacer un deposito como estito, que tenga todas las herramientas, ahí nomás, guardando, cuando alguno quiere trabajar, que hace uno, ahisito lleva. Después de trabajar hay que guardar ahí. Pero nosotros no hace así, queremos agarrar cada uno. Pero no alcanza, no alcanza, mucha gente”*.

Pablo corroboró la resistencia que existía entre la población para que Marcelo se responsabilizara de todas las herramientas. También agregó que las herramientas fueron insuficientes para sus necesidades y fue por eso que en el momento en que las llevaron se las apropiaron compulsivamente. También señaló la probabilidad de que muchos hayan quedado disgustados por no tener acceso a las mismas. Finalmente un integrante de la organización comentó:

APCD: *“Las herramientas fueron solicitadas por Marcelo Cuellar el 2 de julio de 1990 mediante un escrito. En principio las mismas serían utilizadas con un fin comunitario. Sin embargo cuando INCUPO traslada las herramientas a la comunidad, y al comenzar a realizar la rendición de gastos y a organizarse, se abalanzan todos, en especial Amancio y Francisco Martínez saqueando todas las herramientas. Ante esta situación APCD decide no intervenir y se retira del lugar”*.

Seguramente las herramientas fueron solicitadas por Marcelo pero no por su propia intención sino que inducido por la misma organización. Quizás Marcelo haya sido seleccionado por la organización en base a su capacidad de escritura u otras habilidades. En este sentido es necesario conocer bien las

fracciones que existen en la comunidad en el momento de escoger a una persona (wichí) para que se haga cargo de una parte del proyecto. Históricamente desde la sociedad nacional siempre se pretendió la presencia de un “líder” o “cacique” para disponer de un interlocutor válido con quien negociar sin reparar en que esa validez puede ser legítima para una de las partes pero no para la otra, o que los criterios y procesos de selección puedan ser divergentes entre la sociedad nacional y los grupos indígenas. Esta exigencia de la sociedad nacional fue constante a lo largo de su historia, desde que se ejecutaron las campañas militares, siguiendo por el ingreso del sistema capitalista que necesitó interactuar con “caciques” indígenas para reclutar mano de obra, hasta los actuales proyectos de ayuda y asistencia impulsados por las distintas ONG’s o los proyectos de desarrollo propuestos desde el Estado nacional argentino. La necesidad del Estado de contar con líderes indígenas como referentes no es excepcional. La experiencia en las sociedades amazónicas ticuna nos muestra de forma contundente a otros estados (Colombia, Perú y Brasil) atravesando por las mismas necesidades. La estructura social de los ticunas fue profundamente modificada por los caucheros debido a que los árboles de los que se extrae el caucho se encontraban diseminados por toda la selva amazónica y en orden a obtener una máxima explotabilidad la estructura malocal ticuna (comunitaria) no era la más efectiva. En consecuencia, los patronos reasentaron a los ticuna en pequeños grupos familiares, con los que evitaban además cualquier tipo de resistencia social. Así, la estructura social ticuna se redujo a los niveles más elementales persistiendo esta situación hasta los años 70 u 80. En este contexto, los Estados nacionales se vieron en la necesidad de introducir en las aldeas ticunas modelos organizativos externos diseñados desde los órganos indigenistas. El modelo general que se impuso se caracterizó por: 1) introducir liderazgos institucionalizados y legislados por cada país (Brasil, Perú y Colombia) que fueron considerados representantes del Estado en sus comunidades, 2) el acceso al cargo se realizó por votación secreta de todos los miembros adultos con mandato anual, 3) las principales funciones fueron mantener el orden interno y la representación ante los organismos externos, 4) se trató de una autoridad colegiada compuesta por varios individuos que

se repartieron funciones diferentes aunque la autoridad recayó en una sola persona (Ullán de la Rosa, 2004).

Retomando con las actuales sociedades wichí, éstas se ven forzadas a disponer de un “*cacique*” y un “*delegado*”, a encuadrarse en la ley de personas jurídicas que les obliga a tener presidentes, secretarios, tesoreros, protesoreros, revisores de cuentas y vocales, respecto a la salud deben escoger un agente sanitario de atención primaria, en la educación disponer de maestros especiales de modalidad aborígen, involucrarse en la política partidaria, etc. Las investigaciones de Salamanca y Tola (2002: 97, 99) entre los tobas de *Mala lapel* (Colonia San Carlos) y *Namqom* (Lote 68) en la provincia de Formosa indican la emergencia de nuevas formas de organización política articuladas en torno a líderes y representantes de organizaciones civiles indígenas que a su vez están influidos por los partidos políticos tradicionales. Según los autores, la emergencia de barrios periurbanos, las formas de subsistencia, la territorialidad, la acumulación de bienes y las relaciones con el Estado modifican y contribuyen a la formación de nuevas adscripciones: agentes sanitarios, delegados, pastores evangélicos, etc., que dan cuenta de la capacidad de adaptación a nuevos medios políticos, sociales y económicos. Estos nuevos roles son generalmente aceptados pero creo conveniente realizar investigaciones orientadas a identificar el tipo de cambio que puedan generar, fundamentalmente si se tiene en cuenta que se trata de sociedades que en su tiempo fueron cazadoras recolectoras y que se caracterizan por una escasa estratificación social donde las relaciones jerárquicas nunca fueron autoritarias. En este punto también es importante resaltar las afirmaciones de Renshaw (2002: 226- 227) que sostiene que las sociedades indígenas del Chaco no deben ser entendidas como sociedades democráticas, ya que la idea de que la mayoría puede imponer la voluntad sobre todos sus miembros es ajena y en este sentido el líder político no sólo debe expresar los valores de su comunidad sino que también debe lograr el consenso de todos los miembros y ser capaz de que entiendan las razones prácticas y morales de un accionar deseable.

Regresando con el caso particular de la introducción de las herramientas en Lote 42, la organización que brindaba su ayuda se sorprendió al ver las actitudes de los wichí que se abalanzaron repentinamente sobre las herramientas. La organización decidió no intervenir y permanecer neutral. Esta actitud dará lugar en el futuro a mayores conflictos y a la activación del “*to yet neh*”. El episodio demuestra que la introducción de nueva tecnología sin la previa interiorización de las pautas culturales del grupo (este caso de las formas de apropiación y reparto tradicional) puede generar una serie de conflictos que se traduzcan en diversas acusaciones. Concretamente en el caso de las sociedades wichí que poseen una fuerte dinámica social de fisión es probable que conflictos de este tipo generen futuras fracciones internas o la formación de una nueva aldea wichí.

A partir de acusaciones recíprocas entre las distintas parcialidades elaboré la idea de que el ingreso de herramientas se constituyó en un factor preponderante en las disensiones que condujeron a la actual ocupación del espacio. Posteriormente, descarté esta hipótesis de trabajo porque me informaron de que no era la primera vez que se introducía herramientas en la aldea ya que en otras oportunidades se hizo sin mayores dificultades. En segundo lugar, Pablo Moliné se había trasladado con su gente antes de este episodio. Los problemas desencadenados por el ingreso de nueva tecnología no se constituyeron en un factor determinante del fraccionamiento de la aldea. Sin embargo, no descarto la posibilidad de que esta clase de conflictos sea un elemento que refuerce aún más los procesos de fisión y que genere discordias en el grupo que conduzcan a la fragmentación de la aldea Lote 42 o a la formación de una nueva localidad wichí. Después de determinar que el ingreso de las herramientas no fue el motivo del distanciamiento de Lote 42 me incliné a ver en las diferencias religiosas la causa principal.

Las divergencias religiosas

En Misión Nueva Pompeya (Pcia. del Chaco) un entrevistado enfatizó que las diferencias entre las distintas parcialidades wichí obedecían a conflictos religiosos introducidos en los últimos tiempos.

“Antes no existían muchas diferencias, muchas divisiones digamos, y parece que después había muchas ideologías, que empezaron a dividirse los grupos. Y mas que nada por religiones, entonces ahí empezaron las divisiones de uno y otro lado, a un lugar o una iglesia. Viene otro y hace lo mismo y muchas veces está en contra de lo que dice el mismo grupo u otro grupo y empezaron las divisiones (...) y después empezó la división, cosa que no ocurría antes. Antes no había eso, no había ciertas creencias que lo dividían, sino que era todo paz, todo se llevaba muy bien. Pero lo mas rescatado es la religión, eso es lo que más dividió”. Zenón García, Misión Nueva Pompeya.

Zenón muestra una visión utópica que representa a las sociedades wichí del pasado unificadas, homogéneas y sin conflictos sociales. En este imaginario los conflictos y fisiones vienen determinados por un factor exógeno a la sociedad wichí, esto es, por la presencia de las distintas misiones evangelizadoras. La literatura sobre las sociedades wichí determina la existencia de un alto grado de conflictividad intra e inter grupal en estas sociedades incluso antes del establecimiento de las misiones. Las sociedades wichí se caracterizan por formular acusaciones recíprocas de brujería, ejecutar venganzas por la muerte de algún familiar, practicar la guerra, el shamanismo con intenciones de dañar o matar, etc. En este contexto el establecimiento de las diferentes iglesias evangélicas pudo ser un elemento funcional para canalizar y acentuar las discrepancias existentes en la sociedad.

Durante el trabajo de campo observé que las divergencias religiosas en Lote 42 no eran tan rígidas y estrictas como se presentaba al principio de la investigación. Las categorías que recolecté estuvieron representadas por:

1. Los anglicanos.
2. La Iglesia Evangélica Unida (IEU).
3. La Asamblea de Dios.

4. Los Católicos⁹⁵.

Una división más general se aprecia entre aquellos que adscriben al grupo que trabaja con Dios y el evangelio de los “católicos” que son acusados por el resto de la sociedad de trabajar con los espíritus *ahot* y con el *Ahotáh* (demonio).

El tratamiento de la enfermedad está condicionado por el subsistema religioso al que pertenecen. Los miembros que integran la Asamblea de Dios ofrecerán menor resistencia a concurrir al hospital para que un médico se haga cargo del tratamiento. La gente de la Iglesia Evangélica Unida intentará una sanación mediante la oración y la invocación de Dios. La oración brinda la posibilidad de efectivizar cambios y curaciones en el individuo sin recurrir al shamanismo wichí (“católicos”) cuyas terapias incluyen el trato con seres temibles: los *ahot*. Los “católicos” recurrirán al médico en casos de extrema necesidad cuando las curaciones shamánicas resultan estériles:

“No tanto queremos al hospital porque único que pasa algo como lastimado, como lastimado cualquier cuerpo. Que te pongan remedio. Pero así, enfermedad como peloh [gripe], eso ya no” Pablo Moliné, Lote 42.



Foto 18. Sanación en la Iglesia Evangélica Unida de Lote 42

⁹⁵Por católicos entendemos a las creencias antiguas y tradicionales, con un marcado shamanismo. Este grupo se autodenomina católico, y también son llamados "miseros" debido a la realización de "misas".

El mismo Pablo (“católico”) al estar enfermo ofreció una gran oposición para que sea trasladado al hospital y tras extensas conversaciones con el personal sanitario y conmigo se le convenció de que fuera revisado por un médico. Finalmente, con muchas dudas acudió al hospital del pueblo probablemente influenciado porque las prácticas shamánicas que le realizaban no surtían el efecto esperado.

Las acusaciones recíprocas entre los sectores de Lote 42 también se hallaron presentes en relación al tratamiento de las enfermedades. Cada sector acusó a “*los otros*” de no ser efectivos en las terapias para curar las diversas enfermedades a la vez que señalaron que sólo ellos poseían el conocimiento necesario para curar a la gente. Numerosos testimonios ejemplifican esto:

Pablo Moliné (“Católico”) dijo sobre “los otros” que:

“...también cuando ellos dicen que van a hacer curar enfermo y no saben cual es la enfermedad de eso. Y después tienen que parece brujearlo alguno. No sabe cuál es enfermedad de eso que agarra al otro. (...) Evangelio dice así porque se ríen de nosotros que curar nomás, por eso es. Dice que nosotros, como ellos, que más seguro, mas verdad. Dice que nosotros no es verdad que curamos, así dicen (...) cuando alguno que cura otro y no sé que hacen. No sé. Dicen que pide a Dios que arregle. Así dicen, y si no ayuda ese!”

Las acusaciones de Pablo se centraron en que los otros no tienen la capacidad de determinar cuál es la enfermedad que está actuando en el wichí, es decir, cuál es el *ahot* que contagia el estado de enfermedad. Asimismo agregó que los evangélicos para efectuar sus sanaciones dependen exclusivamente de Dios y se preguntó a sí mismo que pasaría si Dios no deseaba ayudarles. La pregunta de Pablo adquiere sentido porque en la terapia shamánica “católica” el shamán identifica al *ahot* para dialogar y negociar con el fin de que abandone el cuerpo del wichí. La terapia depende de la habilidad y el poder del shamán para tratar el *ahot* responsable de la enfermedad. En ausencia de

esta negociación, Pablo se pregunta por qué Dios les va a querer ayudar de forma incondicional.

Mariano Palomo (“Católico”) “... *no curan nada, si cura no larga nada, no como nosotros, si alguno enfermo, después compra vinito, larga enfermedad y los unidos se cura nomás, ese no larga nada, solamente cantan nomás*”.

Mariano acusó los otros grupos de no realizar una cura efectiva porque no pueden expulsar al *ahot* que provoca la enfermedad. Establece un claro contraste con su parcialidad porque en sus terapias el paciente aporta alguna cosa (vino, comida, tabaco) para negociar la retirada del *ahot*. De esta forma Mariano focalizó sus críticas en que los otros grupos carecen de un sistema de negociación que les permita expulsar la enfermedad.

Félix Velázquez (“Iglesia Evangélica Unida”) de los católicos decía “*Por ese que todo, todos los días tiene curandero, así curando, curando, que cura?! O si hay algún enfermo dice que no hay enfermo, parece que anda jugando (...) Cuando chupa, cuando él borracho y bueno, ya no respeta nada, hay veces que enojado, así, bueno, y el enfermo porque parece que no quiere sanar. Parece que así aumenta mas la enfermedad*”.

Las críticas de Félix a los “católicos” refiere a que en algunos casos no pueden identificar la enfermedad y que en lugar de expulsarla aumentan su potencia. En cuanto al vino consideró que causa borracheras en lugar de percibirle como un elemento útil para la negociación.

Luis Rubio (“Iglesia Evangélica Unida”): “... *y después cuando si uno no paga, eso ya siempre habla mal con él, así, y después le entra un día, o un aire, recién viene otra vez la enfermedad. Ese enfermo que él cura*”.

Las críticas de Luis hacia los “católicos” se dirigen a que deben disponer siempre de elementos para pagar al *ahot* (negociar) porque en el caso de que

el paciente no lleve ningún objeto para negociar el shamán no podrá entablar un trato con el *ahot* y la enfermedad persistirá.

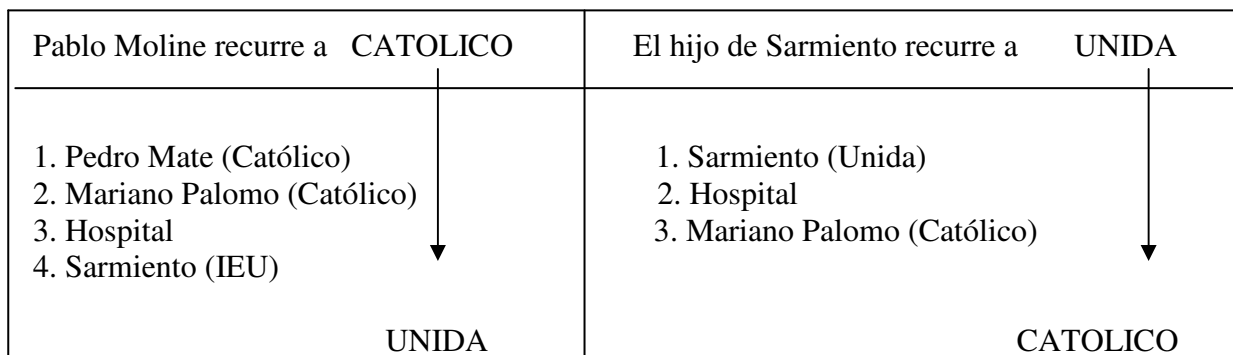
A pesar de las rotundas acusaciones sobre la dudosa efectividad de las terapias practicadas por los otros sectores, las categorías religiosas no fueron tan exactas como se me presentaron a simple vista. Se puede ejemplificar esto con dos casos. Por un lado, el hijo de Sarmiento se enfermó y lógicamente el primero en iniciar la terapia fue su padre. Al no obtener resultados satisfactorios se dirigió al hospital y ante un nuevo fracaso recurrió a Mariano Palomo (“católico”). Así, un wichí perteneciente a la Iglesia Evangélica Unida fue tratado por un shamán “católico”. Por otro lado, al verse aquejado Pablo (“católico”) por una enfermedad decidió iniciar el tratamiento terapéutico con un shamán de su propio grupo (Mariano) pero las sucesivas terapias aplicadas no proporcionaron ninguna mejoría.



Foto 19. Terapia shamánica efectuada por Mariano a Pablo.

Luego de experimentar con otro shamán católico (Pedro Mate) cuyo tratamiento tampoco brindó mejoras recurrió finalmente a Sarmiento (Iglesia Evangélica Unida). Por tanto, un wichí “católico” fue atendido por otro

perteneciente a la Iglesia Evangélica Unida. El siguiente gráfico muestra el recorrido de las terapias alternativas descriptas:



Esquema 4. Recorrido del paciente por diferentes shamanes

Generalmente el hospital es resistido por los wichí porque representa un ámbito desconocido, extraño y temido. Las prácticas hospitalarias sumadas a las órdenes, las recetas, los medicamentos ajenos a su cultura y el personal médico desconocido, generan una gran resistencia entre los wichí. La medicina occidental es ajena a sus convicciones cosmológicas y al principio wichí que afirma que *“el que cura también puede enfermar”*. Este principio se refleja en las figuras *ahot* que producen enfermedades pero que al servicio del shamán como auxiliares son efectivos en la cura. El mismo poder del shamán puede curar, enfermar o matar.

A pesar de las duras críticas entre los distintos sectores religiosos, las divisiones no fueron excesivamente rígidas y durante la investigación comprobé la existencia de los que se puede denominar múltiples *“vaivenes migratorios religiosos”* que se produjeron en la aldea. En efecto, gente que practicó determinada religión en algún momento la abandonó para sumarse a otra que anteriormente criticó. Son muchos los casos que puedo citar, el de Amancio Cáceres que de "católico" en sus orígenes pasó a la IEU y finalmente se integró al anglicanismo. Tanto Luis Rubio como Félix Velázquez practicaron el “catolicismo” sin embargo en el momento de llevar a cabo los trabajos de campo se enrolaron a la IEU. Félix reconoció explícitamente que anteriormente perteneció al grupo de los “católicos”:

“Ese es el diablo. Si, yo antes era de eso. Porque yo deje nomás. Está muy feo. Yo deje nomás”.

Numerosos casos se repitieron de igual forma. Los wichí suelen generar migraciones religiosas periódicas formando cultos que se distancian debido a las fricciones entre los diversos sectores. Una posible explicación de la segmentación sobre bases dogmáticas se reveló pronto insuficiente porque advertí que las distintas denominaciones no presentaban entre sí más que diferencias en gran medida formales. En definitiva el problema no se resolvía: la identificación religiosa me remitía nuevamente a la separación en subgrupos. Por otra parte, observé que algunas personas vivían en la proximidad de iglesias a las que no adherían pero en las que tenían parientes. En suma, las disensiones religiosas de Lote 42 no se traducían en la disposición espacial de las viviendas. Estos hechos contrastan con la disposición que presentaron otros grupos de maticos años atrás. Así es, los grupos de maticos situados en Misión El Yuto (Dpto. de Ramón Lista, Pcia. de Formosa, Argentina) en la década de los 60 mantuvieron una división entre cristianos y paganos que se reflejó en la estructura social de la aldea que estableció dos secciones: los cristianos que vivían de un lado y los paganos del otro (Fock, 1966 citado por Alvarsson, 1988: 75). Considerando que los factores religiosos no se plasmaban en la disposición espacial de Lote 42 y que las adscripciones a los distintos cultos consistían en diferencias formales pero no dogmáticas me incliné a pensar que el origen de las divisiones se encontraba en creencias comunes a todas estas parcialidades.

Códigos Compartidos: “El principio universal de intencionalidad”

Finalmente interpreté el surgimiento de subgrupos a partir de la existencia de códigos compartidos por todos los miembros de la aldea. El hecho de participar en las mismas creencias sobre la brujería y el daño produjo un cierto distanciamiento entre los sectores a partir de acusaciones recíprocas, cargando la culpa de las contingencias negativas, enfermedades y muerte en los “*otros*”. En mis estancias durante en el trabajo de campo observé cómo se sucedieron de forma permanente innumerables conflictos en el interior de la aldea, algunos de ellos se expresaron del siguiente modo:

“Vos sabés que la señora de Sarmiento (...) tiene una hija, tiene 18 años. Tiene una enfermedad y paso como tres meses, flaca ya, y queda en la cama como tres mes. Flaco, no camina mas (...) Y después ya está flaca. Murió. Por eso Amalia dice que mi papá le mato a la chica, por eso. Y él no hace caso, dice que mi papá ha matado a la chica (...) Por eso enojado con nosotros, Marcelo Cuellar también dice que mi papá la ha matado, por eso no conviene a nosotros”.

Alberto Moliné, Lote 42.

Se aprecia como funcionan en la actualidad los mecanismos conducentes a accionar actitudes hostiles y agresivas, sobretodo ante determinados eventos negativos que suelen ocurrir en la aldea (fundamentalmente en la enfermedad y muerte de un familiar). En estas circunstancias se desplegará una serie de actitudes y comportamientos que mostrarán cómo interactúa el shamanismo en la sociedad wichí, a la que se sumará la idea de enfermedad, muerte, intencionalidad y contrapaso. En la sociedad wichí, como en muchas sociedades de tierras bajas sudamericanas, la enfermedad posee un agente maligno que debe ser identificado y en la medida de lo posible se intentará devolver el daño causado. En esto cobra un papel preponderante el shamán, quien en las sucesivas terapias deberá identificar el origen de la enfermedad y efectuar el contrapaso que expulse a la enfermedad. De este modo, el shamán reenviará la enfermedad a quien la lanzó y demostrará a toda la sociedad que él es un shamán poderoso y eficaz. En el caso citado por Alberto, Pablo Moliné fue acusado de ser el responsable de los actos mortales. Es preciso señalar que aunque Pablo era miembro de Lote 42 pertenecía a una parcialidad diferente de aquella en la que se sucedieron los hechos.

Félix Velázquez tuvo problemas con Marcelo Cuellar. y nos decía *“ese mas pícaro hombre (...) ese muchacho muy pícaro, igual que la madre (...) no quiere dejar lo otro, está siempre enojada (...) Igual que el viejo, el padre muy peleador a la*

*gente (...) le enseña así, porque es así (...) Iskat malewú, ese
mañero, malewú to iskat, así, probando”.*

Félix se refirió a Marcelo como una persona conflictiva e hizo mención de que sus padres le enseñaron esa forma de ser. Nuevamente se presenta el estado de “*enojo*” como un disvalor adjudicado siempre a terceras personas.

A continuación expondré otro caso que ocurrió en Lote 42 al sucederse tres muertes cercanas en el tiempo (todas en el lapso de un mes). Me refiero a los fallecimientos de Antolín, Pablo Moliné y Sarmiento.

Pablo presentaba una tumoración en la cadena ganglionar derecha que los wichí denominaron *kucuhyen*.⁹⁶ Ante estas circunstancias Pablo decidió iniciar una serie de tratamientos que en la medida en que resultaron ineficaces fue cambiando de shamán. Así, intentaron curarle Pedro Mate, Mariano Palomo y Amancio Sarmiento. Al iniciar las terapias los shamanes corren peligro de muerte y un claro ejemplo de ello es la muerte de Sarmiento. Por la mañana la aldea se vio sorprendida con la repentina muerte de Sarmiento quien la noche anterior había estado realizando sus prácticas a Pablo. Sarmiento no presentaba ningún signo visible de enfermedad que hiciera suponer el trágico final. Llamativamente, luego de algunos meses, sucedió una cuarta muerte en la aldea pero esta vez no sorprendió al entorno familiar de los Moliné. No referimos a la muerte de Francisco Martínez que para ciertos sectores fue el responsable de la muerte de Pablo Moline.

Pasemos revista a las versiones recogidas sobre la muerte de Sarmiento. Un shamán muy prestigioso y reconocido en la banda, Pedro Mate, señaló que Sarmiento no había accedido a dar una contraparte al *ahot*, es decir, a efectuar una contraprestación simbólica con el fin de que liberase a Pablo. El *ahot kucuhyen*, según esta versión, exigió un pago (*lakaha*) como condición indispensable para abandonar a Pablo. En definitiva, la muerte de Sarmiento obedecía a su propia incapacidad para negociar con el *ahot*.

La explicación de Luis Rubio se fundó en que la muerte de Sarmiento había ocurrido porque algún espíritu *ahot* se enojó con él y le termino matando:

“Nada mas que vos sabés (...) que el demonio era, nada mas que mató a él. A mí me contaron, estaban diciendo, que el diablo mató, cuando el diablo enoja con uno, mata ahí nomás, mata así”.

Luis Rubio

Otra hipótesis postuló que la muerte de Sarmiento se debió a que el difunto tenía “*dos pensamientos*”. Con esta expresión los wichí señalan que si bien es cierto que en esos momentos Sarmiento se adscribía a la Iglesia Evangélica Unida (IEU) en realidad nunca pudo apartarse de los principios del shamanismo “tradicional o católico” que antes profesó. Por tanto, Sarmiento se encontraba a mitad de camino entre Dios y el Diablo (*Ahotáh*) y esta combinación de principios y convicciones resultó letal y le condujo directamente a su propia muerte. Como bien señalan Barúa y Dasso (1999: 262-263) un individuo que realiza un pacto con el Dios cristiano (por ejemplo a través del bautismo) no puede vincularse con el mundo *ahot* y el shamanismo “tradicional” porque se corre el riesgo de contraer alguna enfermedad grave, la locura o la muerte. En esta dirección Ricardo González comentaba:

“La única forma es que hay que estudiarlo y yo si quiero ser un curandero me tengo que dedicar todo a la actividad de un curandero, pero un solo camino hacia esa parte”

Quedaba claro que un buen shamán debía pertenecer a un ámbito exclusivo: al contexto de los *ahot* o al contexto de Dios. Sarmiento, según los entrevistados, no reunía esa característica y termino pagando este fatal error con su propia vida. Ricardo González nos explicó que cuando un shamán decide abandonar las prácticas “tradicionales” y volcarse a los postulados

⁹⁶ De *kucu* que significa cogote, pescuezo. Al entrevistarle a Pablo utilice un micrófono “corbatero” para mejorar la calidad del audio porque la mayoría de los maticos se suelen expresar en voz muy baja. Al surgirle la enfermedad, Pablo me solicitó que por favor no lo use más porque creía que le hacía daño.

evangélicos, el dueño de cada uno de ellos, esto es el *Ahotáh* y Dios deben llegar a un acuerdo para efectuar el traspaso ya que el individuo que se va deja una vacante que deberá ser indefectiblemente ocupada por otro sujeto enviado por la contraparte. Sin este acuerdo previo el riesgo de muerte aumenta. Igual riesgo se corre si el wichí no avisa a su Dueño del cambio de religión o es sorprendido efectuando prácticas que no se corresponden con la religión que profesa. En suma, se trata por todos los medios de evitar mezclar dogmas y principios antagónicos.

La explicación de Marcelo reafirmó que la muerte de Sarmiento se debió fundamentalmente a su incapacidad en el manejo de la terapia porque no estuvo plenamente convencido de lo que hacía (“mezclaba”) y agregó un nuevo elemento: que el *ahot* que mató a Sarmiento presentó en la figura de un mono:

“Porque me han contado, antes de eso dice que peleaba un mono grandote, que pegaba o algo de eso, con un palo así. Y después que lo agarro dice (...) [Sarmiento] trabajaba pero (...) no trabajaba muy, trabajaba pero mezclado, sí. Mezclado, mal, así”. Marcelo Cuellar.

En la madrugada en que falleció Sarmiento sus vecinos más próximos (Marcelo y Félix) dijeron ver salir de la casa del difunto a un mono con un palo que entabló lucha con Sarmiento y terminó por matarle. Entre los wichí la figura del mono connota extrañeza, engaño y posee una carga total y plena de negatividad. Félix indicó que Sarmiento le extrajo del cuerpo de Pablo insectos (arañas) que representaban la enfermedad pero que Pablo nunca mejoraba. Félix coincide con Marcelo en señalar la incapacidad de Sarmiento para tratar con los *ahot* y el no estar plenamente convencido de lo que hacía (“mezcla”, “dos pensamientos”):

“...y porque así, primero orar, ayudar al anciano. Pero ayudar, haciendo oración, sanidad, pero no hay caso. No hay caso (...) Saca todo, saca todo (...) La fumada, todo eso, hay una araña que tiene dentro, saca. Bueno, después

sacando anteojos que estaba acá, que dice que no ve más. Bueno, ahora saliendo de afuera, como es el bicho que se llama mono, estaba acá el mono. Salió, bueno, ahora parece que ese le mató al hermano ese. Peleado. Si, yo he visto. Parece que han peleado así. Bueno, el hermano tiene bastón para poder de Dios pero no hay caso. Ese hermano no respeta. Y porque el hermano tiene dos pensamientos” (Félix Velázquez).

Finalmente todos los sectores atribuyeron la muerte de Sarmiento a la incapacidad para realizar la terapia que finalizó con la victoria del *ahot*. Este suceso demuestra la creencia compartida en las figuras *ahot*. En la literatura etnográfica sobre los wichí ya se recogieron casos similares al expuesto. Dasso (1990: 145) informa que sus entrevistados le comentaron casos en los que el shamán murió por tratar de curar pacientes que escapaban a su esfera de acción dejando en evidencia la gran importancia que existe entre curar con el Diablo o con Dios y que la mezcla de contextos supone un grave riesgo para el shamán. Los episodios anteriormente descriptos señalan que a pesar de que la gente de Lote 42 esté distribuida en diferentes sectores religiosos, todos comparten un mismo sistema de creencias que les permite explicar de forma similar ciertos sucesos o fenómenos que ocurren en la aldea.

En la madrugada del viernes 26 de agosto de 1994 falleció Pablo Moliné. La noche anterior fue tratado por Mariano Palomo. Cuando los familiares de Pablo observaron que no mejoraba acudieron rápidamente a Mariano Palomo y les sorprendió la rotunda negación de éste para volver a tratarle. Mariano les dijo a los familiares de Pablo “*que no había caso*” porque suponía que Pablo había sido envenenado y los envenenamientos no podían ser resueltos eficazmente por él. Efectivamente, en alguna oportunidad fue el propio Mariano Palomo que admitió:

“No sana, alguno darle veneno, igualito ese Pedro Mate, ese , mata, darle veneno. Después yo curo..., no sana, ... no es

peste, no es teloh, solamente veneno, por eso no puedo curar”.

Normalmente, la decisión de aplicar o no la terapia reside en el propio shamán que establece claramente las enfermedades que puede curar y las que no. Negarse a realizar una terapia supone la seguridad por parte del shamán que su tratamiento fracasará. Esta decisión se debe a que el propio shamán admite que carece del espíritu auxiliar *ahot* indispensable para curar el mal que aqueja al paciente y manifiesta a toda la sociedad su sabiduría y habilidad como shamán para protegerse y no desperdiciar el poder que detenta (Dasso, 1990:146). En efecto, negarse a continuar con la terapia de un paciente que desmejora le permite asegurar el prestigio ante la sociedad:

“Si los enfermos empeoran, y ven que va á morir, ordinariamente le desahucian y abandonan, á fin de no perder el crédito; excusándose con lo incurable de la enfermedad por la oposición ó contrariedad secreta que le hace algún maléfico de superior virtud” (Cardus, 1886: 256)

Hubo al menos dos versiones sobre la muerte de Pablo. La interpretación de Pedro Mate (prestigioso shamán que trató la enfermedad de Pablo) sostenía que el asesino era Amancio Sarmiento porque le había suministrado un poderoso “*veneno cruzado del monte*” compuesto por la grasa de dos especies de lampalaguas. Aquí se presenta nuevamnete la mezcla, en este caso de dos venenos, como extremadamente peligroso. El shamán podría haber dado su versión diciendo que le dieron el veneno de una lampalagua, sin embargo dice que le suministraron el de dos especies indicando implícitamente que la combinación (“*la mezcla*”) resulta mucho más poderoso y peligroso.

Sin embargo, los familiares de Pablo rechazaron esa versión fundados en las buenas relaciones que existían entre Amancio y Pablo. Efectivamente, las relaciones amistosas entre ambos arrojaba un manto de duda respecto a la veracidad de la hipótesis de Pedro Mate. La interpretación que circulaba entre los parientes de Pablo responsabilizaba a Francisco Martínez y no por

casualidad hicieron recaer la responsabilidad en él. La gran mayoría de los habitantes de Lote 42 me comentaron que Francisco Martínez había sido rechazado de todas las aldeas donde había vivido y que había efectuado un largo derrotero que había comenzado en Laguna Yema y prosiguió por Lote 27, Pantalla, Lote 47 y finalmente Lote 42. Aunque Francisco nació en Tres Pozos la gran mayoría le identificó con Laguna Yema debido quizás a que su madre si lo era.

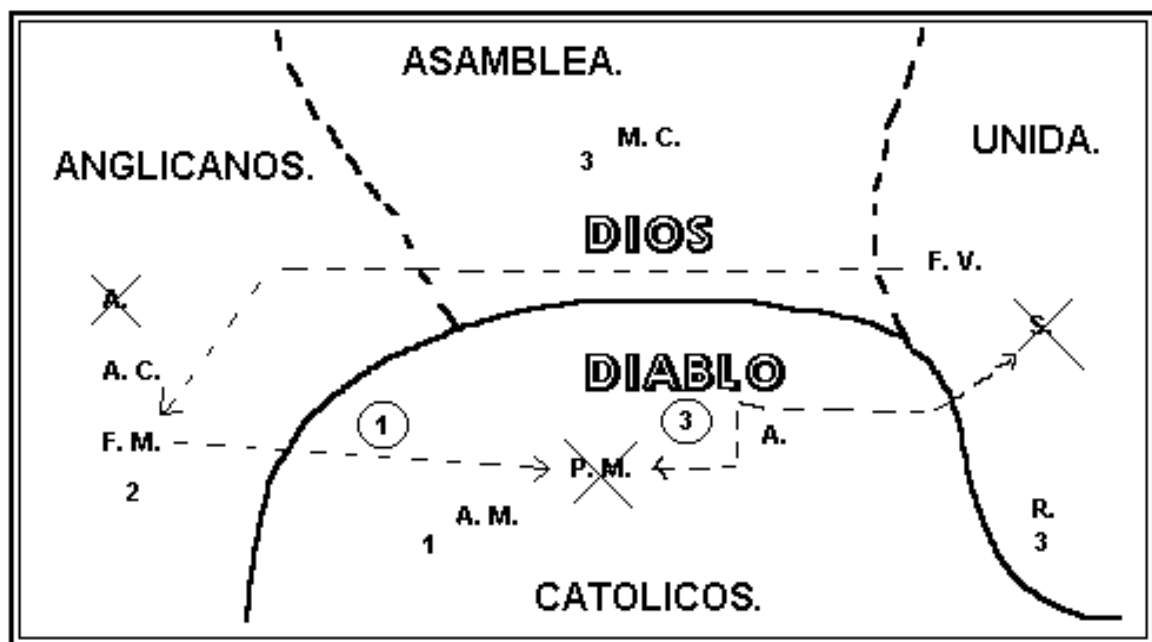
Con los fallecimientos de Amancio y Pablo se activaron determinadas pautas culturales que incluyeron la destrucción de las pertenencias del difunto, la destrucción de las viviendas, el abandono del lugar y el traslado a otro sitio. La mudanza apuntó a evitar los *ahot* de Pablo y Amancio que podían acosarles por las noches y generar gran temor en la población. La intencionalidad negativa de los *ahot* se muestra en su comportamiento de permanecer al acecho con la intención de transformar y arrastrar a los wichí hacia su misma condición ontológica. Por tanto no es raro que las sensaciones de temor y desconfianza permanezcan entre los wichí.

Las acusaciones a Francisco Martínez sobre la muerte de Pablo circularon de forma constante en el ámbito de la familia de Pablo. Se afirmó que Francisco había sido expulsado de diferentes aldeas porque le gustaba dañar y matar a la gente, especialmente con un veneno específico que extraía del monte. Dos meses después del fallecimiento de Pablo, el estado de salud de Francisco Martínez comenzó a desmejorar: dolores de estómago, pérdida de apetito, de peso y un debilitamiento corporal generalizado. Ante semejante cuadro Francisco acudió a un shamán que logró extraerle un gusano de su estómago. El gusano representaba el *ahot* y la terrible enfermedad que padecía. El entorno familiar de Francisco responsabilizó a Félix Velázquez de la enfermedad y además le acusaron de la muerte de Pablo. Francisco pensaba que estaba sufriendo en carne propia las brujerías de Félix. La familia de Francisco dejó entrever sus ansias de venganza y me comentaron de la esperanza de que algún día la enfermedad atacase a Félix para que dejara de producir maldades:

“Le va a volver. Sano yo, ... tiene que volver algún día, nomás. Algún día nomás, ahora no. Va a volver al dueño” (Francisco Martínez).

Francisco se recuperó notablemente de su enfermedad pero luego de seis meses presentó otra recaída. A pesar de los constantes esfuerzos por superar la enfermedad Francisco no pudo escapar a su terrible destino y falleció en Laguna Yema. La familia de Francisco siguió acusando directamente a Félix por la muerte de su ser querido. Los familiares de Pablo sostuvieron otra versión, para ellos la muerte de Francisco era totalmente esperable porque fue el responsable de haber causado la muerte de Pablo. Para ellos era evidente que el *ahot* de Pablo había tomado venganza y se había cobrado con la vida de Francisco.

En el siguiente esquema pueden apreciarse las divergencias religiosas observadas en Lote 42.



Esquema 5. Divergencias religiosas en Lote 42

1. El culpable del fallecimiento de Pablo es Francisco Martínez (Según Alberto Moliné).

2. El culpable de la enfermedad de Francisco Martínez y de la muerte de Pablo es Félix Velázquez (Según Francisco Martínez).⁹⁷
3. Un *ahot* es el responsable de las muertes de Pablo y Sarmiento. (según Marcelo Cuellar y Luis Rubio).

Los acontecimientos que acabo de describir guardan notables similitudes con algunos grupos amazónicos, por ejemplo con la sociedad Yagua (habitantes de las húmedas selvas amazónicas del oriente peruano). En relación a lo indicado por Chaumeil (1998) se observa en común los siguientes aspectos:

- El shamán se convierte en un personaje central en lo relativo al conflicto y cuando su accionar resulta ineficaz inmediatamente es despreciado y desprestigiado por toda la sociedad.
- Las acusaciones de brujería pueden constituirse en una razón de peso para efectuar una migración o para generar una división grupal.
- Tras el fallecimiento de un miembro del grupo local se procede a realizar un mudanza a los efectos de evitar el alma “depredadora” del muerto.
- Ambas sociedades sufrieron un proceso compulsivo de sedentarización que se asocia a la economía local y a las políticas de integración que se aplicaron desde sus respectivos países.
- En todas estas sociedades domina el concepto de que cualquier infortunio es el producto de las agresiones mágicas y de brujería cuyo origen se encuentra en “otros” (“principio universal de intencionalidad”).
- Los conflictos se piensan y realizan en un contexto de agresión y venganza.
- Los vivos se encuentran bajo el asedio y la amenaza constante de las almas de los muertos. Sus acciones están destinadas a evitarles.

⁹⁷ Recordemos que en los meses posteriores Francisco Martínez fallece.

- Los conflictos pueden generar una escalada inusitada de violencia que lleve a posibles enfrentamientos públicos y a la fisión del grupo local.
- La posición jerárquica de los shamanes se logra mediante la acumulación sucesiva de cualidades que se adquieren mediante la apropiación de los poderes de sus enemigos.
- El tema de la guerra es recurrente en la mitología y refleja en gran medida el papel central que adquirió en estas sociedades.
- La brujería constituye un factor desencadenante de conflictos que en el pasado se resolvieron apelando a las guerras y que actualmente se canalizan en el contexto shamánico.
- El shamanismo, asociado a la teoría indígena de las almas, la noción de persona, y del infortunio genera de forma permanente e incesante relaciones conflictivas intra e intergrupales.

La mayoría de los conflictos entre los wichí se sitúan dentro del grupo familiar (subsectores o *household*) o bien entre estas unidades familiares. En el caso de que el problema no exceda el *household* el jefe de familia, será el mediador en la resolución del conflicto, en caso de conflictos entre distintos *household* se intentará llegar a un acuerdo entre los dos jefes de familia. Si el acuerdo no es factible se recurrirá al líder (*nyat*) de la banda o a una asamblea general del grupo que actuarán como mediadores más que como jueces (Alvarsson, 1988: 127, 136). Los conflictos que no pueden ser resueltos de este modo normalmente se remiten a los misioneros o a la policía.

Consideraciones finales

La alteridad es temida por la sociedad wichí porque pone en riesgo su propia condición. Ante este potencial peligro, los wichí despliegan una serie de comportamientos controlados (hermetismo, parquedad, introversión, etc.).

Estas conductas fueron reforzadas en tiempos pasados con la presencia efectiva y real del Estado nación, el establecimiento de las misiones y reducciones y con el ingreso del capitalismo. El imaginario wichí sostiene que la alteridad se caracteriza por un exceso de potencia y esto se plasmó e hizo realidad en el “avance y conquista” del Chaco en manos del Estado y de los capitalistas. También acentuó el temor existente en las sociedades wichí al contacto con los extraños y ajenos al grupo.

En principio los disvalores y los eventos fatales serán siempre responsabilizados a otras parcialidades de la propia banda o a los extraños a la banda. Evidentemente los disvalores de la sociedad wichí (agresión y violencia incontrolada, comportamientos excesivos y exagerados, poder y ambiciones desmedidas, etc.) estaban presentes en los proyectos estatales y capitalistas que se pensaban para la región chaqueña. En el nivel local observamos que las acusaciones sobre los eventos negativos siempre recayeron en otras parcialidades del grupo. En el pasado la venganza de los hechos fatídicos se concretizaban a través de la guerra pero en la actualidad se efectivizan en el plano simbólico de la brujería.

La introducción y traducción del evangelio produjo un notable cambio cultural en las bandas wichí a partir de un mecanismo de selección y apropiación de las nuevas formas religiosas que fueron integradas a su cultura y les permitió desarrollar una mayor diferenciación formal (no dogmática), a nivel intra e intergrupar. Otra consecuencia de integrar los cultos evangélicos fue la creación de una nueva figura: “*el pastor evangélico*” que en cierta medida puede ejercer funciones similares a los “*caciques*” impuestos desde la sociedad nacional en tanto se muestran como intermediadores políticos entre la sociedad nacional, los misioneros y los maticos. Los “*pastores evangélicos*” compiten e intentan reemplazar a la figura del shamán. La evangelización también reforzó las estructuras preexistente comunes en todas las sociedades wichí como por ejemplo la creencia de una fuerza vital o la existencia de seres malignos que fueron diabolizados por los misioneros (*hések/ t’isán, ahot, Ahotáh, Nilatáh, etc.*). Elementos del catolicismo y del evangelio fueron incorporados al universo

wichí. Los diferentes cultos formados a partir del anglicanismo, catolicismo y de los evangelistas les permitió acceder a una diferenciación no dogmática que se manifiesta en las constantes “migraciones religiosas” de los wichí. También se estableció una distinción entre la gente que trabaja con Dios y los evangelistas de aquellos que tratan con los demonios. No obstante, los grupos evangelistas continúan creyendo en la existencia de los demonios (*ahot*). En este sentido persiste una base común a todos los grupos que les permite explicar los fenómenos de forma similar. Hablo de mecanismos estructurales comunes a las bandas estudiadas para explicar la separación en sectores, porque ésta se origina en una serie de códigos compartidos: la cosmovisión, la noción de persona y la brujería, a las que se suman otros factores como la identificación con determinadas formas religiosas, las normas de parentesco, el lugar de origen de las personas, etc. Creo que el hecho de compartir sistemas de creencias similares genera, a través de acusaciones mutuas, diferencias que se traducen en la formación de parcialidades. Considero vital el hecho de compartir los mismos códigos para explicar los hechos de forma semejante y que tenga efecto la brujería. Mis afirmaciones están en consonancia con las investigaciones llevadas a cabo por Taussig en el Valle del Cauca (1993: 149-150). Al preguntar el autor por qué no dirigían la brujería hacia la clase gobernante o a los dueños de las plantaciones de azúcar le respondieron en primer lugar que esa gente no creía en brujerías, y si así fuera, ellos tendrían la posibilidad de contratar a los mejores brujos debido a su fortuna. Finalmente concluye que la causa fundamental por la que no ejercen la brujería contra los dueños de la agroindustria es porque no creen en la misma. En este sentido indica que la gente que cree en las brujerías reconoce el poder del brujo y demuestra la dependencia de un código compartido por medio del cual la brujería logra sus objetivos.

Para una sociedad como ésta que no concibe el daño de una forma “natural”, la constitución de subgrupos parece ser funcional a la necesidad de canalizar la culpabilidad en lo que podríamos llamar “*los otros propios*”. Las sociedades estudiadas disponen de mecanismos y fuerzas centrípetas que se traducen en permanentes fisiones y permiten la resolución de conflictos de

forma armoniosa. Así se puede explicar la formación de diversos sectores que se identifican con distintas clases de prácticas religiosas que no tienen entre sí más que diferencias formales. Finalmente este proceso se verá reflejado en el uso que los matacos hacen del espacio.

La introducción de nueva tecnología en estos grupos sin el previo conocimiento de los mecanismos de apropiación y reparto propios (actuales y pasados) y del funcionamiento social basado en subgrupos puede generar el fraccionamiento de la comunidad en diversos sectores o dar origen a una comunidad wichí. También debemos considerar que los procesos de sedentarización actuales podrían llegar a constituirse en un elemento que obstaculice la dinámica de fisión propias de estas bandas que debió ser un mecanismo propio de solución a los conflictos.

Finalmente, decir que la interpretación de hechos desgraciados ocurridos en la aldea son explicados de diversas formas, de manera contextual, pero basados en determinados principios fundamentales que son compartidos por el resto de las aldeas. Es en este sentido que el hecho de compartir los mismos códigos permite entender los sucesos de manera similar a la vez que unifica (se está en presencia de los mismos principios y valores) paradójicamente establece la posibilidad de fisiones mediante acusaciones recíprocas de brujería.

Los sucesos negativos son explicados por los wichí de forma similar. El hecho de compartir los mismos principios cosmológicos posibilita canalizar las venganzas a través del shamanismo y de la brujería. Se intentará por todos los medios posibles hacer que el responsable del daño termine pagando por sus acciones. En el pasado una institución fundamental que permitió efectivizar las venganzas frente a exogrupos que compartían ciertos códigos guerreros (por ejemplo, la extracción de la cabellera del enemigo –*scalp*-) fue la guerra intertribal. Considero la práctica de la brujería como un factor que permite la disensión en los grupos, puede conducir a la fisión social y generar nuevos barrios wichí, permite la expresión de la agresión de forma simbólica y posibilita canalizar las ansias de venganza contra la persona

considerada responsable de alguna desgracia.⁹⁸ Veamos en el próximo capítulo las actitudes de venganza y violencia desarrolladas a través de la guerra y sus complejos asociados: la práctica del scalp y del hockey así como el papel fundamental desarrollado por el shamán y los líderes guerreros. Observaremos como la guerra fue una institución que representó para los wichí un contacto estrecho con la alteridad desde varias vertientes: la guerra se efectuaba con exogrupos, implicaba el acceso a un estado de bravura y valentía mediante la posesión de un feroz *ahot*, fue introducida en la sociedad wichí por un personaje mítico: *Tokhuah* y finalmente al culminar la guerra se efectuaba una celebración que permanecía rodeada por un constante halo de alteridad. Esta celebración conmemoraba los acontecimientos sucedidos en los combates y las muertes de los enemigos pero a la vez podía dar comienzo a una nuevas guerras.

⁹⁸ No he registrado en el grupo estudiado la función que Taussig señala a la brujería que la considera como un elemento nivelador de la igualdad y reciprocidad dentro del propio grupo debido a la acción de los factores externos que conducen a la subversión de estos valores (1993: 157). No obstante coincido en que la brujería es la manifestación de un código moral de acción que en la sociedad wichí de Lote 42 se manifiesta en la concreción de justicia en el sentido de que el señalado como responsable de un evento maligno debe pagar por sus acciones.

IX. EN BUSCA DE LA ALTERIDAD: LA GUERRA ENTRE LOS WICHÍ

Las sociedades estudiadas presentan una gran desconfianza y temor hacia situaciones y grupos desconocidos que se suma a la presencia de un marcado etnocentrismo que adjudica todas las acciones negativas en los “*otros étnicos*”. El recelo y la desconfianza por parte de los wichí se incrementará en la medida en que el interlocutor se aleje del ideal de los “*comportamientos controlados*”, es decir, en la medida en que decrezcan las conductas sociales positivas. A mayor distancia y ajenidad aumentará el recelo y las posibilidades de conflictos bélicos y guerras. Braunstein (1992-3) indicó que a pesar de que manifiesten tales actitudes hacia los exogrupos esto no significa que los wichí hayan carecido de pautas bélicas sino que las actitudes violentas se expulsan del ámbito humano para ingresar en el complementario de lo inhumano. Estas actitudes de temor y desconfianza se han repetido constantemente a lo largo de su historia, desde los tiempos coloniales en los que se efectuaban recurrentes guerras contra las tribus enemigas, pasando por el período republicano en el que la sociedad blanca avanzó sobre sus territorios, hasta la actualidad donde los proyectos que emergen desde el Estado constituyen una seria y permanente amenaza para las sociedades indígenas.

Los grupos wichí distinguen el ámbito *wichí* (humanidad), regido por *Nilatáh*, del *ahot* (no humanidad), regido por *Ahotáh*, e integrado por grupos “no propios”:

“En principio separan dos grandes ámbitos, el de Nilatáj dios uránico que no se ocupa de los hombres, pero tiene el papel de creador, y el de Ajatáj quien rige sobre las potencias que tienen una intención prevalentemente negativa para con los hombres: los aját (demonios)”. Braunstein (1977)

El mismo autor (1976:132-133) agrega que existe una dificultad en el contexto de aplicación de estos dominios ya que si bien es cierto que los blancos se clasifican junto a los *ahot* tampoco se debe olvidar que usarán la palabra *wichí* para designar a cualquier persona no indígena que haya permanecido cierto tiempo entre ellos y que muchas veces asignarán la categoría *ahot* a parcialidades formadas por matacos montaraces cuando el entrevistado sea un ribereño y viceversa. La flexibilidad en estos sistemas categoriales de adscripción está dada por los mecanismos de adopción e integración *wichí* que posibilitan la incorporación de gente extraña a la sociedad y por la concepción entre el bien (*wichí*) y el mal (*ahot*) que se distingue pero no se escinde. A la vez, la adscripción a uno u otro ámbito se efectúa de forma contextual. Cada aspecto contiene potencialmente a su contrario y es por eso que en determinadas circunstancias un ser, una persona o un evento puede invertir su signo. Como bien ha demostrado Barúa (2001) un pariente consanguíneo (paradigma de la proximidad y del dominio *wichí*) se puede convertir en enemigo (*ahot*) y con el tiempo esta persona puede ser capaz de revertir su situación y tornarse nuevamente humano (*wichí*). De cualquier modo, un grupo extraño será clasificado por los *wichí* en el dominio *ahot*, sean estos chulupíes, tobas o blancos. Esta oposición se traducirá en la proximidad, seguridad y familiaridad que caracteriza a la humanidad *wichí* frente a la lejanía, inseguridad y extrañeza que caracteriza a los grupos no humanos (*ahot*).

Explorar el desarrollo de las guerras en las sociedades *wichí* nos permitirá ver las relaciones que mantuvieron con los exogrupos que en sus inicios estuvieron formados por las sociedades indígenas. Así, las guerras se efectuaban entre diferentes bandas o parcialidades étnicas que compartían ciertos códigos (venganzas personales, scalp, compensaciones por muertos, etc.). Con el correr del tiempo se incorporaron nuevos actores sociales: los misioneros y los militares. Mientras los misioneros intentaban “civilizar” y apaciguar a los indígenas los militares abrían el campo a nuevas batallas. Las sociedades indígenas debieron incorporar un nuevo enemigo, a los militares, quienes no compartían los mismos códigos y donde el concepto de guerra era totalmente diferente. Mientras los militares intentaban avanzar en pos de

apropiarse de las tierras y eliminar la mayor cantidad posible de enemigos, el objetivo de las guerras indígenas generalmente no era causar la máxima destrucción sobre el enemigo sino concretar venganzas familiares de ciertos asesinatos. Cuando se alcanzaron los tiempos de paz y los misioneros prohibieron la práctica de la guerra, los grupos indígenas se vieron con el avance de los capitalistas y la expansión del frente ganadero. Así, el pasado de las guerras dio lugar a las batallas en otros planos, la defensa por los intereses en el plano nacional e internacional. Actualmente las luchas y reivindicaciones de las sociedades indígenas pasan por evitar los proyectos de desarrollo que impulsados desde el Estado argentino destruyen su hábitat (montes y ríos) a la vez que intentan recuperar las tierras que les fueron quitadas en nombre de la “civilización”.

El universo mítico wichí ordena la realidad en “dominios” de orden mítico. Así, la sociedad mataka se compone de un mundo de personajes donde los wichí conforman un dominio más que integra esa totalidad (Braunstein, 1977). En este universo mítico wichí participan seres que poseen un alto grado de alteridad que se manifiesta mediante su voracidad y ferocidad generando un profundo temor en toda la sociedad wichí. Entre varios ejemplos de estos seres podemos citar al personaje denominado *Wilan*, o las apariciones repentinas de los *ahot* y la propia figura del *Ahotah*. Estos seres representan la alteridad por excelencia causando temor y extrañeza en la población wichí. El tipo de relación que las bandas maticas tuvieron en el pasado con la gente extraña se observa en el mito que nos presenta Pérez Diez (1976) titulado “*Awuntsej ta jwáj y el ave que come gente extraña*” donde se narra la forma en que los dueños de un ave la alimentaban con personas extrañas que les visitaban. Es frecuente escuchar en los relatos wichí que la mayoría de los personajes antropófagos escogen a sus víctimas de entre las personas ajenas que llegan de visita. En el testimonio de Marcelo Cuellar (Lote 42) se aprecia cómo se manifiesta la idea de “*los otros caníbales*” en alusión a grupos lejanos:

“Por ejemplo, por acá, en este lado hay, ,más arriba, dice que hay gente que es así, que come a los otros. Por el lado

de Salta, más para adentro, algunos me contaban, gente que viene de ese lado. Dice que hay una persona, pero. Por eso nosotros no queremos llevar [ir] más, porque hay gente (...) y la mata, (...) y se lo come. Pero esa gente dice que también a veces viene el gobierno, porque el gobierno necesita plata para..., no dejando nada.

[no van presos] porque ellos tienen obra en el gobierno, ellos pagan al gobierno, a veces hay un día, y como tiene obra en el gobierno, agarra cualquier persona que se topa en el camino, parece que tres o cuatro que son y lo alzan, y lo han escondido, de la noche salen.

Bueno, todos saben eso, parece que el milico ya esta sabiendo pero ellos no hacen nada porque el gobierno le ordena que como ellos pagaron al gobierno, entonces no hay caso, no le hacen nada porque ya están pagados, cualquiera, por eso se va, porque ya pagó, como animal que vende así, como el gobierno a veces quiere plata y vende gente, entonces queda mal. (...).Porque ellos son ricos, ocupan gente, parece que pagan bien el trabajo, sí, pagan bien. Y hay muchos que hasta, se aparecen ahí, cuando pasan ya... sí, por eso cuando otro [va por] allá hay que cuidarse.

No llegan acá, porque gente de acá no permite que entren, porque no les gusta como hacen, no quieren. Yo sé de alguno que fue para allá y dice que le ha visto y le ha contado a otro.

(...) Como ellos tienen, casi tienen todo, y la gente no conoce y cuando él ofrece trabajo y lo lleva. Y lo tenía, como bien, hasta que un tiempo, por ahí, como tres años, cuando uno ya no descuida [no se cuida], ahí dice que agarra. Primero ocupar hasta que, bueno, como un chanchito [cerdo]. Si engorda bien, hasta que está bien gordo, y ahí le mata. Le dan trabajo, de comer, todo, y después, cuando llega, tiene que comer, ya lo agarran, pobre hombre, así, dice que para hacerlo, así, le daban bebida hasta que [quedó] bien borracho, lo emborrachan bien y después lo agarran fácil, y el otro como va a hacer, pobre hombre”.

A través del relato se observa que la práctica de la antropofagia es un valor extremadamente negativo de la sociedad wichí que se proyecta en los exogrupos y en los seres de máxima alteridad. También se aprecia como la sociedad wichí integra elementos procedentes de la sociedad nacional como el dinero, los funcionarios de gobierno y la presencia policial en una trama que permite a las personas antropófagas actuar con total impunidad convirtiendo en víctimas (presas) a los wichí que se presentan con intenciones de trabajar en lugares desconocidos y apartados. Es notable la manera en que se asocia la práctica de la antropofagia, la corrupción y los funcionarios del gobierno y la forma en que se proyecta a las zonas más alejadas (provincia de Salta) reafirmando que en los lugares donde viven ellos eso no ocurre porque la “*gente de acá no permite que entren*”. También destaca la potencia de la alteridad que se convierte en un peligroso depredador de los wichí (presas). Este relato contribuye a perpetuar el imaginario wichí de los peligros potenciales que conlleva la alteridad y refuerza las conductas de temor y desconfianza hacia los exogrupos.

La historia de canibalismo que relató Marcelo Cuellar guarda mucha semejanza con el imaginario toba que postula la existencia de gente caníbal que habita en el Valle de San Francisco cuyos fenotipos se caracterizan por ser altos, grandes y con largas barbas, llevar ropas y tener abundante dinero que les permite no trabajar y mantener contacto con las autoridades. Más allá de las cuestiones sobre la alteridad, según Gordillo (2002: 42) estas historias de antropofagia nos informan acerca de la relación entre la explotación capitalista y el canibalismo y que están lejos de restringirse al Chaco, ya que existe abundante narrativa de gente que es consumida o que consume carne humana entre trabajadores de todo el mundo mientras que la gente rica, blanca y no trabajadora puntualiza el aspecto canibalístico de la explotación capitalista. En este contexto, la historia de Marcelo tiene lugar en la provincia de Salta donde se situaban algunos de los ingenios azucareros a los que acudían los maticos para ir a trabajar temporalmente y que constituyeron lugares caracterizados por el extrañamiento en tanto permanecían alejados de sus labores, vivían con gente extraña y en un clima social de represión. Las

historias sobre estos lugares estarían informando sobre la dureza y extrañeza de sistemas de trabajos distintos a los propios.

Antiguamente la relación con la gente extraña fue de franca enemistad y se caracterizó por continuos ataques, agresiones y hostilidades. Las ansias de venganza ocasionaban nuevos conflictos y guerras entre los distintos grupos. En este marco de desconfianza y recelo hacia los exogrupos destaca en las bandas del pasado una fuerte tradición guerrera que Clastres (1981: 187) denominó “*arqueología de la violencia*” a la vez que advirtió del silencio de la etnología sobre este tema en parte debido a la desaparición de la guerra. Efectivamente, Clastres estableció una clara correspondencia entre la desaparición efectiva de la guerra y la ausencia total de una reflexión antropológica sobre la violencia agravado por la presencia de un discurso sociológico que se inclinó por excluir a la guerra del campo de las relaciones sociales.

La guerra⁹⁹ y las actitudes belicosas

La desaparición de la guerra en las sociedades wichí dio paso a nuevas formas de expresión de la violencia que se recogen en el discurso etnográfico actual y adquieren la misma importancia que Clastres dio a la guerra, es decir, como factores articuladores y dinamizadores de la vida social. Según Clastres (1981a: 213) la guerra tuvo la función de asegurar la dispersión de las bandas y de atomizarlas desde una dinámica social de fisión y separación. Actualmente sin la presencia de la guerra estas funciones se concretizan en las conductas hostiles que mediante acusaciones recíprocas generan fracturas internas en la sociedad. El origen de los conflictos puede ser por las disensiones internas o por factores externos (p. ej. el caso que expusimos sobre la donación de herramientas en una sociedad).

La guerra en las sociedades wichí se asocia directamente a la alteridad no solo porque la guerra se efectuaba hacia las personas extrañas y ajenas al grupo, cuyas relaciones se caracterizaban por una franca enemistad, hostilidad, y deseos de venganza sino también porque el responsable directo

de introducir la guerra, las armas y las conductas belicosas en la sociedad wichí fue un personaje mítico denominado *Takwah*¹⁰⁰ (Rodríguez Mir, 2002). En efecto, *Takhuah* fue el responsable directo de introducir las guerras y las conductas belicosas (*scalp*, antropofagia, decapitaciones, mutilaciones, etc.)¹⁰¹ entre los wichí así como la práctica del hockey.

Causales de guerra

El inicio de los conflictos armados podía obedecer a diferentes motivos asociados a problemáticas territoriales, homicidios, firmes sospechas de brujería, robos, engaños, etc. Sin duda, la conducta vengativa en los grupos wichí emerge como un factor preponderante en el incremento de las hostilidades y conflictos que podía desencadenar una guerra intertribal. Numerosos autores se refirieron a la conducta vengativa entre los aborígenes, entre ellos los Padres Corrado, Joaquín Remedi y Gobelli (citado por Califano 1999b: 95-96). Palavecino (1936:468) hace notar que:

“las causas de una guerra suelen consistir en reyertas personales y familiares entre miembros de diferentes tribus, originadas casi invariablemente por un asesinato que comporta una cadena de muertes hasta terminar a veces con el exterminio y la disgregación de uno de los grupos combatientes. Algunas veces cesan las hostilidades cuando uno de los grupos, generalmente el que se siente perdido en la campaña, resuelve pagar al otro grupo una indemnización por las víctimas causadas”.

⁹⁹ El término “guerra” según los entrevistados se corresponde en el idioma wichí con la palabra “*nihutáh*”.

¹⁰⁰ *Tokhuak* es un personaje mítico central en las sociedades wichí, caracterizado por su comportamiento de *trickster*, cuyas acciones son conocidas en la literatura etnográfica como el *Ciclo de Tokhuah*, y afectan el ámbito de la enfermedad, el shamanismo, la guerra (incluida la práctica del *scalp*), y permanece de fondo en numerosos aspectos de la cultura wichí. Asimismo *Tokhuah* es el responsable de instalar prácticas beneficiosas para los wichí, como aquellas que se asocian con la pesca y la horticultura. Este *trickster* causa incesantemente trampas, situaciones burlescas, discordias, etc, que intentan satisfacer sus propios deseos. La morfología del personaje es humana y está dotado de poder. Sin embargo, a pesar de su poder, sufre conductas contrapásticas. Por eso, también se lo ha denominado “el burlador–burlado”. *Tokhuah* se caracteriza por instaurar la trampa, la burla, el engaño, la ofensa, la agresividad, la conducta desmesurada, en definitiva, resume el paradigma del disvalor en la sociedad wichí. En el área que trabajamos corresponde a *Takh^wah*.

¹⁰¹ En el relato recogido por Fock (1982) de su entrevistado Nicodemo, se puede apreciar como *Takhuah* enseñó a los matacos la guerra, la preparación del arco y las flechas, las técnicas bélicas del ataque, el *scalp* y las mutilaciones.

Pérez Diez (1976) agrega respecto a la venganza que:

“la acción bélica [...] era una especie de círculo vicioso que comenzaba en algún punto como resultado de una venganza (generalmente una venganza de sangre) que motivaba otra por parte de los enemigos, y así hasta que de algún modo se ‘pagaba’ por el logro de la paz (mediante intercambios de bienes)”.

Para ilustrar estas historias de venganzas Fontana (1881:107-108) relata que a pedido del Gobernador del Chaco se realizó un encuentro entre el cacique de una tribu de matacos del Bermejo y un cacique Toba:

“Sentados en el suelo, el uno frente al otro; se colocó entre ambos una botella con aguardiente de caña y un vaso [...] el mataco insistía en saber el nombre del Cacique Toba que, hacía mas o menos seis años, le robara cuatro hijos, incendiando una toldería y matando algunos hombres”. El cacique toba se llamaba Cambá y le respondió al cacique mataco diciéndole que: “... no debían extrañar tales desacatos, desde el momento en que era sabido que [...] solo olvidaría con la muerte que los Matacos fueron los matadores de su abuelo materno el Cacique Sarchiké”.

El inicio de la guerra se asociaba fundamentalmente a múltiples motivos de índole personal: una muerte, un homicidio, el robo a una familia, etc., que alimentaban el ánimo de venganza en la parcialidad afectada. Las problemáticas que escapan al ámbito personal se encontraban en conflictos territoriales entre diferentes bandas cuando no se respetaban los circuitos de nomadización establecidos.

Armas y parafernalia guerrera

El armamento guerrero se confeccionaba generalmente con la madera del carandá (*Prosopis buntzei*) que era elegida por su peso y extremada dureza. Palavecino (1936:464) se refiere al empleo de esta madera para la realización de los arcos. También fabricaban puntas de lanza, cuchillos y una masa

rompecabezas,¹⁰² de uniforme distribución en todas las bandas chaqueñas que también se empleaba en la caza. Estas mazas cortas arrojadas fueron reportadas por Palavecino (1942) entre los wichí de la localidad de El Algarrobal que las confeccionaban con madera de palo santo (*Bulnesia sp*). Esta maza de madera fue un arma eficaz en la lucha cuerpo a cuerpo aunque también se solía arrojar desde cierta distancia:

“Cuando usted quiere matar va y rompe aquí en la cabeza o quiebra este, o hace empujar este igual, porque es pesado. Se llama etektah. Cuando caminas se pone en el cinto, así como este, igual que el cuchillo, se pone en la cintura, así. Nok^wtah lece, ese, corazón de palo mataco”. Pablo Moliné.

Las lanzas se confeccionaban con el extremo de la madera bien aguzado pero con posterioridad al avance de la sociedad nacional fueron paulatinamente reemplazadas por puntas de hierro. Uno de los entrevistados comentó que la punta de la flecha no se ataba sino que se pegaba con cera extraída de la miel a efectos de que se quedara atascada en el cuerpo del enemigo y por lo tanto se evitaba su reutilización. También hablaron de la gran ventaja del arco y flecha de ser silenciosa a diferencia de la escopeta que con su estrepitoso estruendo delataba la posición del enemigo:

“con la escopeta no sirve, dice que no se puede esconder. Porque no es como la flecha, como así, y nada porque no se escucha”. Con la escopeta “... tira uno sólo, después el busca, lo ha visto ahí y busca. Y flecha nomás, tira así y alguno cae, y después guerrero mirando, mirando, y no encuentra a nadie”. Nicasio López, Lote 42.

Probablemente los grupos indígenas tuvieron serias dificultades para utilizar las armas de fuego ya que el aprovisionamiento de las balas les generaba una dependencia excesiva de la sociedad nacional.

¹⁰² Denominada *Etektah* entre las grupos que trabajamos.



Foto 20. Arco y flecha wichí

La vestimenta del guerrero wichí se componía de pieles que obtenían de la caza. Las pinturas faciales y corporales tenían por objeto hacerles parecido al tigre, y en ocasiones podían llevar hasta un cubrecabezas de piel de tigre (Pérez Diez, 1976). Amancio Cáceres decía acerca de las pinturas que:

“algunos así, tinta colorada, tinta, h^wicah. Colorada. H^wicah, ese guerra. Ese tinta, se llama, colorada, para echarle lana, ese tinta”. Algunos podían llevar plumas de suri en la cabeza, “ese como tiene pluma, pone así. Se llama tak’ice. Plumas de suri, para poner en la guerra, nomás”.

El tigre representa para los maticos el paradigma de la bravura, el coraje y la violencia. Los guerreros wichí intentaron por todos los medios de acceder a un estado particular: el *h^wicah*¹⁰³. El contexto de la guerra, muy próximo a la

¹⁰³ El término matico *h^wicah* no tiene un equivalencia exacta en nuestra lengua, pero puede traducirse fundamentalmente como un estado o carácter vinculado a conductas hostiles y agresivas. Sin embargo debemos prestar atención al contexto de su aplicación, pues comporta dos sentidos diferentes. Por un lado, se aplica a las personas cuando reaccionan con ira, enojo o bravura motivados por la interacción cotidiana. Por otro, se reserva a situaciones extraordinarias como la guerra que implica la posesión de una teofanía que transmita la conducta feroz y sanguinaria.

alteridad, requería de este estado de posesión con el firme propósito de que contagie en el guerrero una violencia y un poder desmedido con el que hacer frente a los enemigos. Los guerreros solían llevar un atuendo de mangas cortas hecho con una malla fabricada con las fibras del chaguar. Esta vestimenta actuaba en forma de “chaleco protector” porque resistía las flechas y lanzas fabricadas con puntas de madera.

“Eso hacen las mujeres, ellas trabajan porque usaban la piola antes. Algunas hacen chalecos, como esto, para entrar en el monte...” Pablo Moliné.

“Algunos tienen chaguar, chaguar como chaleco, así nomás, asinito. Ese chaguar es como este, tiene largo así, peleando. Para camisa nomás, para pelear, así. No pongo ropa como este, meta chaguar nomás”. (Amancio Cáceres).

El líder guerrero y las estrategias de guerra

El gran jefe o cacique (- *kanyát*) era quien comandaba a todo el grupo guerrero y representaba la máxima expresión de potencia y poder. Se caracterizaba por dirigir las operaciones bélicas y por sus enérgicos discursos pronunciados antes del comienzo de las hostilidades (discursos de liderazgo). De acuerdo a la jerarquía le seguían los caciques simples (- *nyát*). El gran cacique debía ser un hombre valiente, probado y dotado de un gran poder hasta el punto de que las flechas de los enemigos no le afectasen. Este punto ya ha sido tratado (Parte 2, capítulo III) y se puede observar la forma en que esta creencia se extiende hasta nuestros días. Este tipo de convicciones también es registrado por Taussig (1993: 94) entre los negros del Valle del Cauca (Colombia) que creían que su líder, José Cenecio Mina, no sólo era inmune a las balas sino que también se podía transformar en animales o plantas cuando era perseguido. Respecto a los abundantes movimientos sociorreligiosos de resistencia integrados por indígenas chaqueños frecuentemente postulaban que las balas de los policías no afectarían ni dañarían a su líder.

“... no mata nunca, solamente él cuando quiere matar y mata nomás. Entonces vienen muchos, meten tiros y no. Eso así, eso ataja”. Pablo Moliné.

. “... y cuando usted balear y no le va a pegar nunca, porque ese guerrero parece ... y saltando como un sapo. Ese tipo cuando baleado y, ahí nomás, tiro y ese vamos para acá, cómo sabe este. Livianito. Y cuando usted baleado y ahí está. Otro lado, baleado ese también. Y así, saltando y te va a matar a vos. El me va a matar. El poder de él es matador (...) ese tiene fuerza como ninguno. Hombre tiene fuerza, poder”. Francisco Martínez.

“... no le pega nada. Hay uno petiso así (...) bueno, ahí estaba la otra gente, meta tirar, tirar y cómo no le pega?! (...) porque tiene una cosa que da poder”. Félix Velázquez.

“Salta y no le pega la flecha. Anda esquivando. El tiene puntería y cuando tira a uno la flecha, ahí nomás ya, tiene puntería el hombre porque tiene poder”. Luis Rubio.

La resistencia a las balas simboliza la resistencia a la dominación, invasión y dependencia a la sociedad occidental. El líder y sus fieles se muestran con mucho más poder que los rifles y las escopetas. En algunos casos hasta se niegan a usarlos porque afirman que las balas serán inservibles y se insta a utilizar sus propias armas (arco, flecha, lanzas, etc.).

Para ejemplificar el poder y el valor del *lukanyat* citaremos una historia que recogí en Misión Nueva Pompeya:

“Dice que una vuelta, ese h^wicah se llama Welán, eso nombrado Welán, es una persona, un hombre fuerte. Dice que allá viene la patrulla, no sé que, soldados vienen, se encuentran algo, le meten fuego, entonces él salió, no sé, salió lejos, no está cuando justamente llegaron, y se llevaron los changuitos. Entonces les llevaron (...) se los

llevaron al río. Lejos. Ese hombre está muy afligido, era la siesta, un día de mucho calor, y dice: la puta!, me llevaron los nietos!, dice (...) El ha llorado mucho con los changuitos esos. No llamo a ninguno que le acompañe ni nada. Solo, cansado, con armas, y se va. Dice: a esta hora tienen que estar sesteando, les voy a alcanzar. Como el campo estaba limpio, hay árboles en el medio, se ve humo, así, era un grupo de soldados sesteando, que hace sol, no se ve nada, seguro que están bajo la sombra. Ha escuchado a los changos que lloraban, miraba así, le habían atado, más rabia con eso, entonces se acerco, dice que cerquita larga tiro, todos, meta nomás, fuego, como los soldados, no sé cuantos, en ese tiempo cincuenta, cien, le disparo, otro tiene mano en el pantalón, dispara sin nada más, y dispara pues. Y otros estaban durmiendo sin pantalón, le hace correr a todos estos porque lo soldado estaban pensando que eran muchos, meta fuego, dice, hasta que llego a los changuitos, tenía el machete, les habían atado con lazos. Corta con el machete, se les lleva a los changuitos. Reculando, así, pero meta fuego. No sé cuantos metros dispara, tiene que ir al monte. Cien metros ya puede disparar, ya puede esconderse en el monte (...) Entonces llevaba sus changuitos. Y todos decían como va a ir el sólo a pelear con tantos soldados. Bien, corrió a la casa, el padre, la madre, todos, pero que coraje tiene!. Por eso decimos Welán, no tiene miedo a nada y poderoso (...) Tiene espíritu". A. Nabarrete, Misión Nueva Pompeya.

La jerarquía guerrera estaba compuesta por el *-kanyát* que ocupaba el primer lugar. Para llegar a ser *-kanyát* era condición fundamental el haber matado a otra persona, acumular cabelleras del enemigo y probar ampliamente su valor y poder ante la sociedad. Una manifestación de su valor puede ser, por ejemplo, dar muerte a un tigre ya que este animal en la cultura wichí es el paradigma de la agresión y violencia. Al respecto Marcelo Cuellar comentó que si un hombre mataba a un tigre:

“dice que hombre ya, hombre guapo, ese mató, hombre muy malo. Dice que es así, se conoce que ese hombre, ese hombre no tiene miedo a nada. Después dice que ya puede hacerse como cacique porque no va a tener miedo a nada...”

Después del *-kanyát* (jefe principal) le seguían los *-nyát* (soldados o capitanes) que al parecer se le reconocía su status en relación con las fiestas o conmemoraciones de la aloja. En este sentido el padre Andreu (1757) describe una de las formas en que los wichí accedían a estos grados:

“Si se han de dar grados de soldados, o Capitanes, se hacen essas funciones en el ardor de la borrachera. Llaman entonces a los muchachos pretendientes, el capⁿ mas famoso, que en la Reducⁿ solia ser el capⁿ Martin, nombre con q’ lo prodijo tanto mas infiel quanto mas honrado con su nombre, el comm^{te} D Mar^t de Juaregui. Llamo a uno de los pretendientes, le da un buen mate de chicha, bebe, y se pone a baylar alrededor del tambor, esforzandose a brincar bien p^a mostrar alientos, y valor. Quando el capⁿ le paresce, llama al Danzante, y sentandole sobre una rodilla, puesta la otra en el suelo le pasa de parte a parte una espina de pescado por cierta parte del cuerpo bien delicada. Lo suleta chorreando sangre de la herida, y lo embia a que prosiga el bayle. Si va alegre, y alentado sin dar muestras de sentim^{to}, y dolor queda graduado de soldado sin mas ceremonia, q’ aplaudirlo con algazara aquel desatinado congreso. Al q’ manifiesta mas insensibilidad, y valor graduan de Capⁿ repitiendo en varias ocasiones las heridas p^r la misma parte, aunq’ alg^a vez, le hirieren tambien en los brazos”.

Braunstein (1977: 139) relata el discurso de uno de los jefes que exclamaba: *“seré como un tronco firme clavado en la tierra”* enfatizando el apoyo a sus guerreros para no retroceder. En la mitología fue *Tokhuah* quién les enseñó a los wichí la forma de elegir sus jefes guerreros.¹⁰⁴ El *-kanyát* podía ser

¹⁰⁴ *“Tokjwáj* cuando les enseñó les dijo: -bueno, algún día ustedes van a hacer la guerra y los que mataron a tres o cuatro, aunque sea uno, ustedes lo mismo tienen que ponerlo de jefe porque ese hombre es corajudo entonces si hay guerra puede sostenerlos a ustedes, si hay tres corajudos entonces ya van a sostener bien” (Braunstein, 1977:140).

también un shamán concentrando un mayor poder y control en una sola persona. En este caso se llamaba “*lakayawé*”, derivado de *lakanyat* y de *hayawé* (shamán). En períodos de crisis el shamán influenciaba políticamente a la aldea y en algunos casos adquiría las funciones de liderazgo del *kanyat* utilizando sus poderes espirituales y sus pacientes como base para su oficio de forma similar a la forma en que el *kanyat* contaba con sus parientes para respaldar su carrera política (Alvarsson, 1988: 133). Del shamán se esperaba auxilio, protección y colaboración para obtener éxito en los enfrentamientos armados mientras que del *-kanyát* se esperaba una gran habilidad, destreza y poder en la guerra.¹⁰⁵ De acuerdo a Renshaw (2002: 225) el estado endémico de las guerras que existieron en muchos lugares del Chaco pudieron haber conducido a un gran liderazgo y solidaridad social mucho más sólido que el que existe en la actualidad que se caracteriza por la competencia de sectores en la sociedad nacional.

Los ataques bélicos generalmente tenían el carácter de emboscadas o asaltos sorpresivos. Las contiendas bélicas se estimulaban con gritos clamorosos y con la exhibición de trofeos de batallas anteriores: cráneos y cabelleras (*scalp*). Algunas de las técnicas utilizadas por los aborígenes del Chaco fueron descritas por Baldrich (1890) y se refieren a la práctica de grandes quemazones de campo o fogatas de gran tamaño para anunciar la presencia de numerosos grupos de soldados o gente extraña y a la colocación de diversos objetos (flechas, palos cruzados, cenizas, resto de indumentaria, etc.) sobre las sendas o caminos transitados por los wichí con el fin de comunicar la dirección de la marcha, la magnitud de la fuerza y los planes del enemigo. Al sospechar del ataque de soldados enemigos inmediatamente se trasladaban hacia otro sitio.

“*Tokhuah* enseñó a la gente que el hombre que era el más valiente y cruel (*otreun*) en la guerra debía ser el jefe (*okaniat*). El hombre más valiente, que no huía aún cuando un número grande de flechas venían hacia él y él tenía sólo diez guerreros a su lado, se nombraba gran jefe (*okaniat noutah*) por *Tokhuah*” (Wilbert y Simoneau, *Origin of strife in the World*, 1982:92-93).

¹⁰⁵ El relato que Pedro le comenta a Metraux ilustra muy bien las características que debía tener el *-kanyát*: “*Tawkwax* attacked a fort. His only weapon was with a red flag. Near the fort he waved his flag and the soldiers shot at him. *Tawkwax* fell dead but in a little while he :came to life again. The soldiers shot at him again but the bullets broke like clay pellets. *Tawkwax* then when nearer the fort and the soldiers shot at him again and again and again, but the bullets would not leave the barrels of their guns. The trickster killed all the soldiers and took everything in the blockhouse. En Wilbert y Simoneau, *The Wars and Tawkwax*, 1982: 229-230.

Un forma de entrenamiento bélico: el hockey

La práctica del hockey entre las distintas bandas wichí no se limitaba al endogrupo ya que como refiere la literatura etnográfica los rivales de contienda se escogían de las bandas vecinas. La práctica de este juego (*naahatla*) implicaba compartir las mismas reglas del juego guardando una estrecha relación con la guerra. *Tokhuah* introdujo entre los wichí no solo la práctica de la guerra, del scalp y la antropofagia sino que instauró el juego del hockey (*naahatla*)¹⁰⁶. Todas estas actividades se vincularon con el exceso y el descontrol propios de la alteridad.

Metraux (1967: 151) planteó que la agresividad de los wichí antiguamente se canalizó a través de la guerra pero al dejar de existir esta práctica se trasladó a los partidos de hockey que en aquella época (1940-1950) todavía no se había prohibido. Años más tarde, la intensa violencia desplegada durante el juego hizo que los misioneros prohibieran su práctica. En contraposición a Metraux, Fock (1982: 23) sostuvo que el hecho de concebir al hockey como un procedimiento para liberar la agresión es limitar y restarle importancia al juego como entrenamiento bélico. Tanto Metraux como Fock, desde un punto de vista funcional, relacionaron este juego con la necesidad de canalizar la agresión. Sin embargo, estimo que la práctica del hockey no solo les permitió canalizar la agresión intergrupal sino que es un elemento que brinda información acerca de las relaciones que mantuvieron las bandas wichí con los exogrupos vecinos así como de la necesidad de establecer relaciones pautadas con los exogrupos. El juego del hockey (al igual que la guerra) comportaba reglas y normas pautadas entre los grupos involucrados que debían ser respetadas.

En coincidencia con Fock (1982) entiendo que este juego adquirió una gran importancia como una verdadera forma de entrenamiento bélico. Los misioneros impactados por el despliegue de actitudes y comportamientos violentos prohibieron esta práctica eliminando una institución que

¹⁰⁶ Fock (1982) recogió de su entrevistado llamado Nicodemo una historia que se refiere al origen del juego del hockey. (Ver anexo).

posibilitaba la canalización de la violencia, fomentaba la interacción con sus grupos vecinales y en ocasiones constituía una vía de solución a los conflictos entre las distintas bandas. Así es, en determinados casos, en lugar de funcionar como una forma de entrenamiento bélico se constituyó en un significativo instrumento político que permitió la resolución de conflictos y disputas entre bandas enfrentadas (Alvarsson, 1988, 1999). También es cierto que el juego podía llegar a desvirtuarse y conducir a una feroz guerra. Durante el desarrollo del juego era normal que se generaran peleas, enfrentamientos y riñas que causaban un alto número de heridos y fracturados. Finalmente el evento culminaba con una gran fiesta en la que se ingería grandes cantidades de alaja.

Los partidos se disputaban en terrenos amplios y descubiertos. La cancha era rectangular y de largo medía aproximadamente 200 metros. En cada extremo se ubicaba una montaña de ramas secas de dos metros de diámetro. Una pelota de madera se colocaba en el centro del campo y un jugador de cada equipo se situaba delante de ella. Cada jugador poseía una indumentaria apropiada que les protegía de los golpes causados por los bastones ya que cada uno disponía de un palo curvo de madera para pegarle a la pelota. Un equipo conseguía marcar un tanto cuando impulsaba la pelota y tocaba las ramas secas y espinosas amontonadas. Previamente los equipos acordaban el número de goles que jugarían. El número de jugadores por equipo era variable oscilaba entre diez, veinticinco o inclusive más. Si un equipo tenía pocas posibilidades de ganar se equilibraba con un número mayor de jugadores para compensar sus fuerzas con el equipo rival. Se solían realizar fuertes apuestas (animales, ropas, adornos, etc.) y el equipo ganador se quedaba con los bienes recaudados.

Este mismo juego también fue practicado por los nivaklé, respetando los mismos procedimientos y reglas, el cacique de una parcialidad con sus respectivos ayudantes invitaba a la contienda a una aldea vecina. La decisión se aceptaba o rechazaba de acuerdo a la opinión generalizada de la banda y según la disposición del shamán en colaborar con sus espíritus auxiliares para lograr la victoria. En el caso de los nivaklé, los shamanes escarificaban

a todos los jugadores con huesos de animales con la finalidad de que las cualidades del animal penetren en el cuerpo. Los huesos del morito (*Tayassu pecari*) o maján (*Pecari tayassu*) sensibilizaban el oído y lograban vencer el sueño, los del tigre (*Panthera onca paraguayensis*) daban fuerza y fiereza, los del armadillo peludo (*Euphractus sexcinctus gilvipes*) dotaban de fuerza, los del ñandú (*Rhea americana*) velocidad y buena vista, el venado (*Manzama simplicicornis*) agudeza visual y el hueso de la pata del zorro pequeño (*Cerdocion thous entrerrianus*) astucia, agilidad y rapidez. El vencedor se llevaba los objetos (mantas, adornos de concha, cabras y ovejas, adornos de mostacillas, ropa, escopetas, cartuchos y caballos). Se daba la posibilidad de revancha que se podía extender por dos o tres jornadas seguidas (Chase- Sardi, 1972).

En lugares mucho más distantes, otro grupo étnico (los mapuches) también practicaron este juego con lo que cabe establecer un paralelismo ya que desarrollaron, al igual que los wichí y los nivaklé del Chaco, numerosas guerras y la práctica del hockey. De acuerdo con la información que informa Boccara (1999) advierto una notable semejanza entre las sociedades maticas y mapuches en el hecho de compartir determinados aspectos fundamentales en la forma de concebir la guerra y el juego del hockey:

- En las sociedades indígenas chaqueñas y en las mapuches la guerra se constituyó en una institución central para la elaboración de la propia identidad y de la alteridad. La guerra comportó una evidente captación de la diferencia y una actitud de apertura hacia el otro tendientes a la apropiación de las cualidades del enemigo.
- Los líderes se escogían sobre la base de las cualidades guerreras.
- La importancia del shamán como guía, asesor y guerrero de lo invisible se constata en los dos tipos de sociedades.
- En ambas etnias (maticas y mapuches) se destaca la importancia lúdica en lo relativo al ámbito guerrero. En efecto, como relata Boccara (1999) el juego de los reche denominado *palín* o *chueca* (similar al *naahatla*) representó una verdadera propedéutica de la guerra en la educación de los

jóvenes y en el prestigio de los guerreros que se destacaron en el desarrollo del juego.

- En las sociedades chaqueñas y mapuches se registra la presencia de rituales de antropofagia selectiva. En las sociedades mapuches se efectuaba sobre un enemigo que destacaba por sus cualidades. Su cabeza era empleada como un recipiente- trofeo para las ceremonias guerreras y se comían el corazón (Boccaro, 1999).
- Es clara la existencia de códigos compartidos por las sociedades enemigas durante el desarrollo de la guerra. En las sociedades mapuches se confirma en la captura de trofeos guerreros que implicaba una verdadera dinámica guerrera del contrapaso. Los enemigos capturados (vivos o muertos) eran devueltos a las bandas enemigas con el fin de obligarles a reaccionar violentamente.

El hockey constituyó entre las bandas wichí un instrumento político importante (Alvarsson, 1999:243). Se utilizó como medio de canalizar la agresión y como sustituto de conflictos armados entre las diferentes bandas que permanecían enfrentadas. Las bandas pautaban este juego como forma de solucionar conflictos en reemplazo de las guerras. También constituía un instrumento para medir la fuerza y el valor de los grupos vecinos. No obstante, no era de extrañar que el juego se desvirtuara y condujera a enfrentamientos bélicos de forma tal que se convertía en un arma de doble filo: si bien se podía llegar a la resolución de conflictos entre las distintas aldeas sin pasar por los enfrentamientos bélicos también era un potencial generador de conflictos.

En las sociedades wichí las similitudes entre la práctica del hockey y la guerra son notables:

- La práctica del hockey y de la guerra fue instaurada por un mismo personaje: *Tokhuak*.
- Antes del inicio de la guerra o del juego se realizaban pinturas corporales de color rojo y negro (Metraux, 1967).
- Frecuentemente participaban del juego bandas rivales.

- Alta frecuencia de peleas, discusiones, heridos y fracturados.
- Las apuestas guardan semejanza con los motines de guerra.
- Al finalizar la práctica se realizaba una fiesta en la que se consumía grandes cantidades de aloja.

En la actualidad el hockey fue reemplazado por el fútbol y el hockey se practica solamente en la escuela de la misión de Villa Montes (Bolivia) como una forma de actividad física, de diversión y de preservación de la cultura wichí (Alvarsson, 1988: 143).

La apropiación de la alteridad: la guerra de los scalps

Los guerreros buscaban intencionalmente en los instantes previos al inicio de la guerra el contacto con la alteridad para acceder a un estado muy particular (*H^wicah*) que les infundía un exceso de valor y coraje para la ocasión. En este contexto, los guerreros se exponían a un acercamiento peligroso hacia la alteridad con el fin de conseguir un exceso de ferocidad y crueldad y poder contagiar este estado a sus pares para producir la mayor cantidad posible de muertes enemigas. El contagio se tornaba vital para que los guerreros adquiriesen valentía, poder y un exceso de crueldad. Para alcanzar este estado (*H^wicah*) era fundamental establecer la comunión con el “Dueño del tigre”. La ferocidad se contagiaba entre los guerreros y el estado *H^wicah* era producido por el “Dueño del jaguar o tigre” (*Hayoh*). Si bien los guerreros no perdían su condición *wichí* (humano) se encontraban rodeados y cubiertos por un ámbito donde la extrañeza y la alteridad surgían como la principal característica expresada a través de una violencia descontrolada que se dirigía directamente hacia los enemigos. Para lograr semejante estado los guerreros intentaban semejar la figura del tigre mediante pinturas faciales y corporales, con cubre- cabezas confeccionadas con la piel del tigre, diversas pieles seleccionadas de su propia cacería y con la exhibición de trofeos de guerra.

Esta dinámica fue exclusiva de los grupos maticos. Así es, entre los pilagás ocurrió un proceso muy semejante cuya variante se encontraba en el espíritu invocada. Si entre los maticos se invocaba al “Dueño del tigre, jaguar o

puma”; entre los pilagás se invocaba al “*Dueño del avestruz o ñandú*” (suri) con el fin de apropiarse de las características de dicho animal (fuerza y velocidad). Para lograr este objetivo se escarificaban el pecho, los brazos y las piernas con los huesos del avestruz a la vez que se efectuaban pinturas con rayas de color blanco y negro. Los pilagás no utilizaban los huesos de los jaguares porque consideraban que su excesiva agresividad podía conducir al guerrero a un ataque indiscriminado sobre sus propios compañeros (Idoyaga Molina, 2000:34). Un aspecto central en el tema de la guerra fue la idea de la apropiación, idea que se manifestó no sólo en el intento de apropiación de las cualidades del animal invocado sino también en la apropiación de las cualidades del enemigo que en el caso de los maticos se intentaba mediante la práctica del scalp.

La búsqueda para acceder a un estado especial de posesión que les permitiera obtener ventajas en la guerra se encuentra presente en sociedades geográficamente más distantes. Así, entre los Pirahã, quienes actualmente habitan un trecho de tierras cortadas por los ríos Marmelos y casi toda la extensión a lo largo del río Maici, al sudeste del Amazonas, buscan un estado que denominan *kobabi* mediante la ingestión de alcohol y la inhalación de una droga llamada *paricá*¹⁰⁷. Los efectos del *paricá* se traducen en la estimulación de coraje, rabia y agresividad combinado con fuertes deseos de matar animales, enemigos, hombres blancos y desafíos hacia el poder de los dioses o de los muertos. La combinación del alcohol con la droga genera una predación incontrolada y peligrosa que produce la inversión de la relación, es decir, los sujetos se transforman de presa en predador y el lugar que ocupan es el mismo que tiene la alteridad (Gonçalves, 1997).

Otro tema que guarda semejanza con la sociedad matica radica en la posición central de la figura del jaguar. La escatología pirahã pone en evidencia un tema básico en las sociedades de tierras bajas sudamericanas: el canibalismo. En las sociedades pirahã, al igual que en las sociedades wichí, el jaguar representa y significa el canibalismo en su máxima expresión, un

¹⁰⁷ Actualmente no utilizan más esta droga porque dicen que no saben como encontrarla y prepararla para ser inhalada (Gonçalves, 1997).

canibalismo en estado puro y extremo. En las sociedades pirahã la figura del matador se equipara a la figura del jaguar. El matador pirahã comía el corazón de la víctima porque consideraba que se trataba de la parte del cuerpo que contenía más sangre. Durante el ritual y después de la devoración del corazón de la víctima el matador se representaba como un jaguar (Gonçalves, 1993:66, 129-130).

Siffredi y Stell (2001) relacionan de forma directa la guerra con la apropiación de trofeos. Las autoras advierten que la violencia nivaklé (chulupés) dirigida hacia los exogrupos se basaba fundamentalmente en el patrón de hostilidades consuetudinarias de tobas y pilagás, y por ende permanecían fuertemente pautadas, hasta el punto que se designaban jefes para supervisar el cumplimiento de las reglas (Siffredi y Stell, 2001:83). De ser cierto lo antedicho, nos encontraríamos ante la existencia de un complejo de códigos compartidos por varias etnias chaqueñas de la que participarían también los wichí. Estas proposiciones concuerdan con lo expuesto por Sterpin (1993:40) haciendo notar que tanto los tobas como los pilagás participaban de la teoría de capturas de las cabelleras enemigas y que procedían de la misma forma sobre las víctimas que los nivaclés. Así, tobas, pilagás, nivaclés y maticos participarían de la captura del scalp co-substanciándose en una captura recíproca de scalps.

Comparando las sociedades wichí con grupos mucho más distantes como los *Jívaros* observamos que los cazadores de cabezas obtenían sus trofeos de poblaciones reconocidas como gente shuar y en algún sentido idénticos a ellos mismos (*Jívaros*) aunque no reconocían al individuo como parte integrante de su grupo o hablante del mismo lenguaje, efectuando así los cazadores de cabeza una práctica intra-étnica (Taylor, 1993:657). Al igual que entre los shuar, en los grupos wichí existe una gran cadena dialectal y la distancia geográfica, histórica y parental no les permite reconocerse entre sí como pertenecientes a la misma etnia.

Una forma que tenían las sociedades chaqueñas de adquirir los preciados trofeos de guerra fue mediante la práctica del scalp que se constituyó en un

aspecto fundamental. Las modalidades guerreras y simbólicas de estas sociedades fueron mal conocidas, especialmente en referencia a la práctica y obtención de los scalps. La atención de los observadores se centró en la apropiación de los scalps con el fin de completar sus colecciones. La observación, descripción e interpretación de los hechos fue olvidada (Sterpin: 1993) lo que demuestra la voluntad por parte de los observadores (sociedad nacional) de obtener beneficios de estas bandas más que de interpretarles y comprenderles. Esta actitud de la sociedad nacional que intenta obtener la mayor cantidad de beneficios a costa de las sociedades indígenas fue recurrente a lo largo de la historia, desde los primeros contactos hasta nuestros días.

Clastres propuso que la guerra en las poblaciones chaqueñas estaba motivada fundamentalmente por un objetivo individual y personal del guerrero: el deseo de obtener prestigio. La tesis de Clastres propone que el guerrero se iniciaba como tal en el preciso momento en que obtenía su primer scalp de un enemigo. Este acto merecía ser celebrado mediante su primera fiesta de la bebida o de la algarroba. Los guerreros que mataban a sus enemigos pero no lograban obtener un scalp eran considerados por la sociedad como combatientes pero nunca como unos verdaderos guerreros. De acuerdo con Clastres los scalps fueron elementos introductorios de diferenciación jerárquica en la sociedad pero a su vez los propios scalps se clasificaban en un orden jerárquico. Los scalps se constituían en elementos jerarquizadores que a su vez eran sometidos a un proceso de clasificación jerárquica. Clastres afirma que entre los chulupíes el scalp maspreciado era el de los tobas y los menos valorados eran los que provenían del ejército boliviano porque morían por centenares y por ende sólo aplicaban la técnica del scalp sobre las cabelleras de los oficiales (Clastres, 1981b). La jerarquía militar boliviana fue incorporada e integrada en la jerarquización de los scalps. Esta jerarquía militar boliviana, ajena al sistema indígena, dará un rango o valor al scalp capturado. El scalp de los militares bolivianos fue valorado en función de la cantidad de enemigos y en relación a la jerarquía militar boliviana. De esta forma, el hecho de que se apropiasen selectivamente de los scalps de los oficiales bolivianos se explica por el carácter transitivo: el

scalp de un jefe enemigo era “más rentable” que el del un simple guerrero (Sterpin, 1993: 50).

Sin dudas para efectuar estas prácticas los guerreros wichí necesitaban previamente ingresar en el estado *H^wicah*. Las prácticas rituales de antropofagia se sumaban a las del scalp y se daban al cortar ciertas partes de la periferia del cuerpo (principalmente músculos de la cara, tejidos cartilagosos y partes de las manos) que se ingerían y se ofrecían principalmente a los más ancianos del grupo. Las prácticas de antropofagia ritual selectiva y del scalps se asociaban siempre al estado *H^wicah* (Pérez Diez, 1976) que remite al tema de la incorporación y apropiación de las cualidades de los enemigos. A su vez estas prácticas conducen hacia las celebraciones y fiestas de la algarroba como la forma por excelencia a través de la cual se llevaba a cabo todo este proceso vital de reincorporación y apropiación del poder enemigo. La guerra se legitimaba por el deseo de venganza por la muerte de algún familiar cercano o de algún miembro de la banda y se sustentaba en la vigencia de códigos compartidos, al igual que el pago o retribución por los daños ocasionados durante la guerra cuando una banda decidía abandonarla. Las celebraciones de la bebida se legitimaban por la necesidad de apropiarse de las cualidades del enemigo. La captura de scalps era un medio eficaz para obtener los principios necesarios básicos (poderes y capacidades de la víctima) para afirmar la identidad étnica y asegurar la reproducción material y simbólica de la sociedad (Siffredi y Stell, 2001: 88 y 90).

Sterpin (1993:41) informa sobre la existencia de tres tipos de ceremonias diferentes entre los nivaclé:

- La celebración por obtener un primer scalp que marcaba el ascenso pleno al status de guerrero.

- El guerrero, poseedor del saber enemigo,¹⁰⁸ ofrecía fiestas que conducían y fortalecían a sus compañeros hacia la guerra con el fin de apropiarse de nuevos scalps.
- El abandono y despojo del scalp que implicaba la decisión del guerrero de no participar más en la guerra y pasaba a ser un especialista en el tema.

¹⁰⁸ Los espíritus capturados se comportaban como “informantes” o “espías” de las fuerzas enemigas (Sterpin, 1993).

El siguiente esquema, elaborado a partir de Sterpin (1993), caracteriza y resume las celebraciones mencionadas:

La celebración de un nuevo scalp	La celebración de la bebida	El abandono del scalp
Participación de mujeres menopaúsicas y de viejas poseedoras de diversos cantos ¹⁰⁹ .	Implicaba la participación de toda la tribu. División sexual del trabajo, los hombres proveían del tronco hueco y la miel, las mujeres del agua y los frutos.	Los procesos biológicos de envejecimiento del guerrero son paralelos y concomitantes con el deterioramiento del scalp.
Diálogos con burlas y contenidos sexuales	Disposición en círculos concéntricos: en el interior los guerreros, seguidos por los combatientes o simples guerreros, continuaban las mujeres adultas para intervenir en casos de violencia excesiva	Si el scalp no está en condiciones no el poseedor no tolera la bebida y se vomita.
Preparación del scalp: secado al aire libre, al sol, y con brasas de quebracho colorado para eliminar todo rasgo de sangre, considerada peligrosa.	El scalp utilizado como recipiente para beber	A causa de los insectos el scalp se torna inutilizable para beber.
El espíritu de la víctima se manifiesta en forma sonora y de cantos.	Rememoración de guerra y confrontaciones bélicas.	
Restricciones: dieta a base vegetal y abstinencia sexual.		
Peligrosa confrontación de fuerzas: si vence el espíritu enemigo se entregaba mansamente a la tribu enemiga.		

Tabla 7. Diferentes tipos de celebraciones con aloja

El fin de la guerra

La guerra finalizaba porque uno de los grupos calculaba que no tenía ninguna posibilidad de vencer y se veía obligado a ofrecer al bando enemigo un pago en compensación por las víctimas fallecidas durante los enfrentamientos. Una de las principales causas para abandonar los enfrentamientos bélicos residía en la muerte en combate del *kanyát* porque con su muerte la tropa se encontraba perdida y sin ninguna voz de mando.

*“... encontrando a él (lukanyat), uno sólo y ahí nomás mata.
Después esa gente que quiere pelear ya se va toda porque no*

¹⁰⁹ La noción de cantos, central en la cultura nivaclé, se inserta en la concepción de persona y de manera más general, de la relación con otros humanos. El canto era un instrumento privilegiado de comunicación,

hay mas jefe. Así dicen. Porque él es el que mandaba. Ellos tienen miedo de pelear por eso quieren matarle. Así muerto ya se va a disparar también [...] ...después ya se va la guerra, disparar porque no hay más. Lukanyat, lukanyat, jefe, ilon lukanyat”. Pablo Moliné.

Tras la finalización de la guerra proseguía un ritual que se trataba de una reunión social en la que se ingería una bebida embriagante fabricada con el fruto del algarrobo (*Prosopis alba*) que se llamaba *atés*. Otra bebida alcohólica muy valorada se fabricaba con miel (hidromiel). Las bebidas se realizaban de los frutos silvestres, de zapallos y de sandías. En estas reuniones sociales los hombres bebían abundante cantidad de bebidas fermentadas que les embriagaban. En este contexto no era raro que se produjeran contiendas sangrientas. Las mujeres no debían beber y eran las encargadas de regular y frenar los altercados que se sucedían entre los hombres:

“...las mujeres se abstienen completamente de semejante bebida, y también para esconder las armas de sus maridos en los momentos en que la bebida exalta demasiado y pone furiosos, evitando así muchas heridas y muertes que no obstante son frecuentes”. (Cardus: 1886:252).

La bebida se ingería en un recipiente fabricado con barro o con alguna calabaza. Frecuentemente estos recipientes eran reemplazados por cráneos humanos. La ceremonia establecía la posibilidad de sacar a relucir los trofeos obtenidos en victorias anteriores. En relación a este tema Dasso (1999c: 312) cita las declaraciones de un wichí de Misión Chaqueña:

“El cuero (cabelludo=hletek tax) lo guardan, lo pueden usar siempre con aloja, como vaso (...) Lo cosen, le ponen muchos firuletes, lo adornan con cualquier chaguar, con tinta del campo. Esa de guayacán oscuro, esa es muy oscura.

conocimiento y de dueños de entidades (animales, vegetales, fenómenos, objetos, espíritus), y se transmitían acompañados por la incorporación de un espíritu. (Sterpin, 1993: 50).

Entonces lo guardan después que lo usan, lo guardan, pero eso lo hacen pasar al otro lado. Por ejemplo, aquí hay alojada, hay una reunión aquí, y mañana los de Carboncito también toman, lo pasan; depende de si el cuero de ese ha muerto hombres de la tribu de aquellos, entonces ellos tienen que beber. Pero si el dueño del cuero ese no hecho nada molesto, no pueden. Así que ese cuero, los que lo tienen son los que son enemigos”.

Los scalp eran celosamente guardados para rememorar sus hazañas durante las bebidas de la ceremonia. Los cráneos de los enemigos se utilizaban para beber aloja (*atés*) mientras que los scalps se empleaban para hacer gestos obscenos y burlones, especialmente por las ancianas del grupo, tal como lo relata el mito sobre el origen de la guerra en el mundo. Esta tradición profundamente divulgada entre las tribus wichí señala la presencia de una alta carga emotiva que unía al guerrero con su trofeo que se evidenciaba en la forma tan celosa con la que el guerrero guardaba su trofeo. En este sentido Clastres (1981b: 236) confiesa que *“muchas veces intenté, y siempre en vano, cambiar o comprar un cuero cabelludo: para los indios era como vender su alma al diablo”* y afirma que la función de esta práctica fue básicamente determinar quien era un guerrero y quien no. Para ser un buen guerrero no sólo había que matar a un enemigo sino que se debía presentar un *scalp* ante toda la sociedad. Clastres también destaca la existencia de una jerarquía de cueros cabelludos determinada en función del enemigo principal e indica que para los chulupíes no existía nada más valioso que el cuero cabelludo de un toba porque era su tradicional enemigo.

Además de extraer el scalp también podían realizar otro tipo de mutilaciones, principalmente sobre los músculos de la cara y partes de la mano y del brazo:

“Ese cuero de la mano, sacando pedazo de cuero. Guarda nomás, seco. Iwumcho, blandito cuerito, así dice antiguo”.
Amancio Cáceres.

“Cuando hay tiempo en semana, más allá, lluvinita, este blandito, cuero, tiene alguna cosa como encima, fuerte, no?, moja un poquito y ya, pero no es mojado, vos no le mojaste, él sólo se moja. Ya sabe que va a llover. Se usa cuando el tiempo está muy caluroso, tiene que mirar ese cuero. Va a llover. Francisco Martínez.

Las partes mutiladas se solían asar y comer durante las ceremonias rituales. También arrojaban al centro de la reunión una cabeza humana para que jugaran con ella o para que realizarán gestos obscenos y de burla como parte del ritual (Pérez Diez, 1976).

“Así escuché, si sacaban, dice que..., pero sacaban para hacer gorra, lo que sea, corta libre, así. Le hace pelota, juegan como pelota. La cabeza le hace pelota, ellos juegan...”. Luis Rubio

Esta ceremonia se realizaba cuando la guerra había terminado, aunque también podía ser el inicio de una nueva guerra. La ceremonia podría ser el nexo entre la finalización de una guerra y el comienzo de otra. Baldrich (1890: 250 y 269) describe vívidamente una de estas ceremonias:

“Beben en medio de cantos monótonos de ritmo extraño y salvaje, acompañándose del pim pim y de una especie de flauta de madera, que da cuatro o cinco notas. El delirio y la borrachera y la danza crecen en progresión pavorosa. De pronto, la voz lúgubre y feroz de un brujo se levanta sobre todas las voces y domina el atronador tumulto. Recuerda las virtudes y el valor de tal o cual jefe o guerrero de la tribu, que mató tantos tigres, tantos enemigos y cristianos, inmolado a manos de los vecinos, o de soldados. La tribu entera, enfurecida, aúlla y clama venganza. Así quedan decretados muchos asaltos sangrientos, a las tribus vecinas o centros cristianos de la frontera, que se realizan con lujo de crueldad, si el triunfo los corona”.

La ceremonia ritual mataca de la bebida del atés

La fiesta de la algarroba (aloja o *atés*) tenía lugar en el período de la abundancia. La bebida se preparaba principalmente con la fermentación del fruto del algarrobo que maduraba durante la estación de verano y al que solían agregar miel. Las bandas permanecían durante esta época concentradas y era el momento propicio para concretar alianzas con fines bélicos entre las diversas bandas, permitiendo el intercambio de información y funcionando principalmente en casos de guerra (Braunstein, 1983a: 31).

Se encuentra numerosas descripciones en la literatura etnográfica de los wichí sobre la realización de las ceremonias festivas en contraposición con la escasez de citas relacionadas con las ceremonias efectuadas para conmemorar la llegada de nuevos guerreros con sus nuevos scalps o las destinadas al abandono del scalp y el consecuente paso de guerrero a especialista y consejero en dichos temas. Sterpin (1993) informa que en la fiesta de la bebida el guerrero se conducía a los combatientes hacia nuevas guerras transmitiendo coraje y valor. A mi entender estas ceremonias (al menos entre los wichí) también se efectuaban al finalizar la guerra para recordar diversas hazañas y gestas heroicas. Creo que las fiestas constituyeron un nexo entre la culminación de una guerra y el inicio de otra.

La fiesta de la algarroba se continuó realizando hasta fines de la década del 40 o principios de los 50 cuando el cristianismo y la evangelización se introdujeron en la cosmovisión wichí y desactivaron estas prácticas culturales. Así es, en la medida en que la gente fue adoptando el evangelio abandonó la costumbre hacia fines de los 40 (Arenas, 2000; García, 1997). Según García los ingenios azucareros no constituyeron un factor desestabilizante en el abandono de estas prácticas porque se requería mano de obra entre los meses de abril a octubre que son las fechas que no coinciden con el verano que es la estación en que madura el fruto.

La aloja se preparaba en dos contextos, uno de carácter reducido e íntimo y el otro comunitario de importancia central en las relaciones con los grupos afines (Arenas, 2000). Centraré mi interés en las fiestas de carácter

comunitario. Las mujeres se encargaban de buscar en el monte las frutas (especialmente del algarrobo) y de proveer el agua. Un tronco grande era transportado por los hombres para fabricar una batea de palo borracho (*Chorisia insignes*). Esta batea se caracterizaba por tener una gran capacidad para albergar la bebida. Allí se colocaba el fruto molido al que se le podía agregar miel, se añadía agua y se dejaba fermentar por un día entero. Finalmente, la bebida estaba lista para el consumo. Baldrich (1889: 249) realizó observaciones sobre la forma en que se preparaba esta bebida:

*"Sus bebidas espirituosas son la chicha y la aloja que obtienen haciendo fermentar el fruto del algarrobo y el maíz. La fabricación de la aloja se hace en vasijas de barro cocido o de madera de yuchán (*Chorisia insignes*) procediendo de la manera siguiente:*

la algarroba se sujeta a dos tratamientos. Una parte se tritura en una especie de mortero de madera hasta formar una masa que se arroja al depósito citado. La otra se muquea, como dicen en Tucumán, Salta, etc, operación que consiste en mascar bien el fruto en la boca, que debe ir a reunirse a la porción simplemente triturada, pisada o majada (voz de Cuyo). En esta operación, en la que se busca y se explota el poder diastático de la saliva, se emplean mujeres, viejos y niños, siendo preferidos aquellos cuyas glándulas segregan más jugo...; los más sucios.

A la masa compuesta de algarroba triturada y muqueada se agrega agua en cantidad necesaria y se deja después este preparado para que fermente y se alcoholice por lo tanto. La fermentación se produce dentro de las 24 horas. La vasija se coloca de tal manera que el transeúnte indio pueda hacer de ella una salivadera, circunstancia que mejora el producto.

Una vez terminada la fermentación tumultuosa, la aloja está lista para el consumo. Es una bebida — repugnante para aquellos de nosotros que estén en el secreto de su

fabricación, pero es diurética, fresca de color amarillento y sabor agridulce bastante agradable".

Karsten señaló la creencia entre los indígenas del Chaco que las frutas con las que fabricaban las bebidas alcohólicas estaban animadas por un espíritu que era el responsable de activar en el poder intoxicante de la bebida ya que la embriaguez implicaba la transformación del ser (Pages Larraya, 1976:30, Alvarsson, 1988: 211). Es probable que el espíritu al que se refería Karsten haya sido el “*Dueño del árbol o del fruto*” (*lewúk*) y que mediante la ingestión de la bebida se trasuntara su peculiar conducta. La bebida fermentada de mayor valor para los aborígenes del Chaco fue la aloja de algarroba (*Prosopis sp.*) aunque para los wichí y chorotes también la chicha de tusca (*Acacia aroma*) y chañar (*Geoffroea decorticans*) y para los tobas la obtenida de la sandía. También se elaboraba bebidas a partir del mistol (*Zizyphos mistol*).

En relación a los espíritus “*Dueños de los frutos*”, Pagés Larraya (1976: 33) comenta que entre los wichí que mantenían un asiduo contacto con los blancos se afirmaba que la aloja de la algarroba poseía un buen espíritu (*aitáh slámse*) en contraposición con el aguardiente de los blancos que tenía un espíritu malvado y destructivo. Sería interesante indagar los cambios que se produjeron en la cosmovisión wichí cuando se efectuó el reemplazo de la aloja de algarroba por las bebidas ingresadas desde la sociedad nacional, ya que considero que no constituyó un simple reemplazo funcional de un elemento por otro sino que debió implicar modificaciones en la cosmovisión mataka.

Pagés Larraya (1976:33) elaboró un cuadro tipológico donde expuso los diferentes “*Dueños o espíritus*” presentes en la bebida según la banda o vegetal que se trate:

Grupo étnico	Nombre de la planta	Espíritu presente en la bebida
Toba	Algarroba	<i>Peyák noín</i>
	Chañar	<i>Notta noin'ta</i>
	Mistol	<i>Nappihe</i>
Mataco	Algarroba	<i>Aittáh slahsa</i>
	Chañar	
	Mistol	
Chorote	Algarroba	<i>Mohsek ais</i>
	Chañar	
	Mistol	
Ashluslay	Algarroba	<i>Sitché is</i>
	Chañar	
	Mistol	

Tabla 8. Diferentes espíritus o dueños de la bebida según vegetal o grupo étnico (Pagés Larraya, 1976)

Durante la embriaguez festiva un individuo podía realizar actos que normalmente entraban en la escala de los sancionados por la sociedad pero al estar transformado su ser por el espíritu “*Dueño de la bebida*” era juzgado con otra categoría de valores. Es aquí donde resalta el papel de las mujeres cuya presencia aseguraba que los hombres se hicieran el menor daño posible o evitaban que dañasen al resto de los participantes, apaciguando, separando o escondiendo armas. En estas reuniones, actualmente recordadas en forma parcial por las bandas matacas, terminaban frecuentemente con violentas peleas a puñetazos entre los embriagados (Braunstein, 1977:138). Veamos la descripción que hace el P. Andreu sobre una de estas ceremonias:

“Las mugeres mataguay^s no se emborrachan, ni beben chicha, pero la hazen ellas de miel, o de qualq^r fruta dulce, como es comun en toda la America, que masada, y puesta con agua en infusion yerbe, y cobra fortaleza aunq[’] no tanta como el vino, pero bebida en mucha cantidad obra los mismos efectos. En tpo de algarroba continua la vorrachera

entre los Yndios: Los Mataguayos beben un dia si, y otro no: El que no beben, preparan la chicha. La mañana gastan las Yndias en recoger y acarrear algarroba, la tarde en molerla y acarrear agua. La ponen en infusion en noques de quero, o en yuchanes de palo borracho. La noche que madura la chicha la festejan los Yndios, y la emplean en cantar y baylar. [...] A la mañana ya el sol alto, se ponen a beber, y dura la bebendurria, lo q' dura la chicha que suele ser hasta media tarde. Quando ven las Yndias que ya los Yndios van perdiendo el tino, y que empiezan los pleitos y pependencias, cojen las armas, y las esconden p^a q' no se maten, y aun limpian la plaza de quantos palos, piedras y gruesos que ay en ella; con q' toda la gresca y borrachera, se reduce a gritos, y amoquetes, de que suelen salir con las caras inchadas y ensangrentadas las bocas. Si han de tomar alg^a resolucion es cosa grabe, es en estas funciones, qdo esta mas grabe la cabeza con el licor. Entonces salen los agravios, que han recibido de los españoles o de otras naciones enemigas: Alli se trata del tratam^{to} que se les haze en la Reducⁿ. Si los P. P. son buenos o malos, si son liberales, o mezquinos: Alli son las consultas de si es buena o mala la Doctrina que les enseñan. En esas desordenadas platicas alternadas con riñas y pependencias se remata la chicha, y el vicio, y quedan dormidos hasta el dia sig^{te} en que destemplados, fatigados e inutiles p^a cosa buena, nada hazen sino esperar la noche p^a emplearla en cantar, baylar y festegar la chicha, que ya van disponiendo las Yndias para el otro dia". (P. Andreu, 1757).

La bebida era ingerida sólo por los varones adultos y las mujeres intervenían tratando de evitar las confrontaciones. En estas fiestas no se contemplaba la inclusión de banquetes o comida para los asistentes. Normalmente se comía en sus casas donde también se recibían a los parientes y amigos (Arenas, 2000:39). Como ya vimos, la antropofagia selectiva de partes periféricas del cuerpo se efectuaba de forma colectiva durante el ritual y se concebía como

una forma de apropiarse e incorporar los poderes del difunto. La fiesta terminaba cuando no había más bebida.

La participación de las mujeres en estas celebraciones fue fundamental porque no solo evitaban las confrontaciones que podían acabar en tragedias sino que también tenían una participación activa en la molienda de los frutos y en el transporte del agua para poder preparar la aloja. No menos importante fue la participación de las mujeres que sacaban a relucir los cueros cabelludos de los enemigos y realizaban una serie de burlas grotescas y escarnios. Se solía arrojar al centro de la reunión una cabeza humana para que los participantes jugaran con ella o se pusieran la cabeza en el seno de una joven adolescente simulando el acto de amamantar (Pérez Diez, 1976). Los cráneos también se disponían sobre los genitales femeninos (Califano, 1999b: 115). La participación activa de las mujeres también se encuentra presente en el mito del origen de las disputas del mundo donde las ancianas del grupo aparecen bailando y una de ellas se coloca el cuero cabelludo sobre sus genitales y se hacía circular entre ellas (Wilbert y Simoneau, 1981:92-93). Estas burlas estaban siempre presentes y constituyeron una parte importante del ritual guerrero.

Idoyaga Molina (2000:35) reporta entre los pilagás que en ocasiones de celebrarse este tipo de fiestas se colocaban los cráneos y scalps delante de la vivienda de los guerreros para efectuar la práctica del tiro al blanco que a la vez servía como entrenamiento de los más jóvenes. Estas acciones estaban destinadas a la apropiación del poder del enemigo y a neutralizar la posibilidad de venganza del propio muerto. La guerra se definía como una verdadera forma de relación de intercambio entre grupos vecinos caracterizados por el hecho de compartir los mismos códigos.

En las sociedades wichí existe una profunda preocupación por la alteridad que se pone en evidencia con la clara oposición entre lo familiar por un lado y lo extraño por otro. Este interés por la alteridad se manifiesta desde las simples interacciones cotidianas hasta los eventos o sucesos extraordinarios como puede ser la muerte de un ser querido, conflictos bélicos o epidemias

de suicidios. La alteridad irrumpe en la sociedad wichí para establecer una ruptura entre la sociedad *ideal* wichí regida por la medida y el control y la sociedad *real* wichí plagada de constante conflictividad.

La alteridad se encuentra presente en la noción de persona y siempre está al acecho para romper la plena armonía y concordancia de la relación *t'isán/hesék*. En el contexto shamánico es evidente la inevitable presencia de la alteridad que se traduce en dolencias, enfermedades y muertes. El shamán deberá tener una gran habilidad para enfrentar o negociar con la temida alteridad. La muerte implica un cambio ontológico y el abandono de la sociedad wichí para integrarse a la alteridad (*ahot*). Las enfermedades y la muerte nunca obedecen a causas naturales o accidentales, esto conduce a los wichí a formular y adjudicar responsabilidades en personas ajenas.

El ámbito de la guerra no es la excepción pues se vincula directamente con la alteridad no sólo porque la guerra se efectuaba contra otros grupos, sino porque el responsable de introducir la guerra y sus conductas asociadas fue un personaje mítico denominado *Tokhuák*. Asimismo, el contexto de la guerra exponía a los guerreros wichí a un peligroso acercamiento, pero necesario, con la alteridad. En un marco pleno de conflictividad y hostilidad perseguían un exceso de crueldad y el máximo contagio a sus pares con el fin de tener la mayor cantidad de valor y coraje posible. Si bien los guerreros no perdían definitivamente su condición de wichí se encontraban rodeados y cubiertos por un ámbito donde la extrañeza y la alteridad surgían como la principal característica y se distanciaban del ámbito humano (*wichí*). Los soldados contagiaban el coraje y la bravura por medio del estado *h^wicah* que implicaba estar sometidos a un estado de posesión provocado por el “Dueño del tigre” (*lewúk*) que le imprimía su modalidad de actuar. En contraposición con el suicidio donde la incorporación de la figura del *ahot* generaba el miedo en la población por el posible contagio entre los miembros de la aldea, en la guerra el contagio era buscado y deseado con el fin de lograr un mayor coraje. Este hecho muestra que en la sociedad wichí no existe una clara división entre el bien y el mal. Así, el contagio es temido en el suicidio ya que resulta claramente perjudicial para los miembros de la aldea pero ese

mismo contagio es beneficioso en el contexto de los conflictos bélicos donde era intencionalmente buscado.

La obstinada preocupación por la alteridad, su presencia como un potencial peligro y amenaza a la condición *wichí*, su desconfianza y temerosidad a los exogrupos es un tema recurrente a lo largo de la historia de estas sociedades. El etnocentrismo *wichí* que les permite adjudicar los disvalores a la alteridad también es otra constante cuyo rango oscila desde las personas que habitan en la misma localidad pero tienen un origen diferente hasta parcialidades *wichí* distantes o sectores procedentes de la sociedad nacional (policía, políticos, misioneros, educadores, etc.). La aparición en escena de las campañas militares hacia el Chaco conllevó una inusitada violencia que desestabilizó a las bandas indígenas en tanto se incorporó un nuevo enemigo que no compartía los mismos códigos guerreros. Asimismo, la gran disparidad armamentística debió ocasionar una mayor dedicación de los hombres indígenas a la guerra y menor tiempo a los modos de subsistencia.

El papel del líder guerrero (*-kanyát*) o del shamán (*hayawé*) fue central en los procesos de guerra hasta el punto de que si una banda perdía su jefe abandonaba las acciones bélicas por encontrarse desorientados y sin dirección. En la actualidad estas funciones son resignificadas a la luz de nuevos contextos, identidades y actores. Las nuevas situaciones de cambio, crisis y marginación que se presenta a las sociedades indígenas del Chaco hace que los shamanes y líderes se tornen en actores o mediadores sociales, que desde una base histórica, se presentan como agentes de resistencia y confrontación. La valentía y el poder que se exigía al líder guerrero fueron reemplazadas en la actualidad por otras cualidades: hablar español, habilidades para negociar con los exogrupos, tener consenso, buen diálogo, etc.

Antiguamente, los ritmos estacionales marcaban los ritmos sociales (concentración/ dispersión) en donde las reuniones de la bebida (*atés*) se constituían en un emblema de la abundancia natural y de concentración social. Durante esta época las bandas permanecían concentradas y era el

momento propicio para concretar alianzas con fines bélicos entre las diversas bandas permitiendo el intercambio de información y funcionando principalmente en casos de guerra (Braunstein, 1983a: 31). Las razones que dispararon procesos de fisión social fueron económicas (escasez de recursos naturales) y cuando la concentración de los recursos naturales permitió la fusión se caracterizó por ser un período de gran actividad social (juegos, fiestas, casamientos, alianzas entre bandas, etc.). En la actualidad sin los períodos de concentración y abundancia para establecer alianzas es posible que las reuniones evangélicas estén desempeñando funciones similares en tanto pueden asistir gente de otras bandas wichí. En un contexto de crisis social las antiguas alianzas se reemplazaron con pactos sociales inéditos como el efectuado entre aborígenes y criollos en defensa del río Pilcomayo (Gordillo y Leguizamón, 2002). Las alianzas se observan claramente en la fundación de nuevas asociaciones indígenas como la asociación *Lhaka Honhat* que movilizó a 35 comunidades pertenecientes a pueblos *wichí, chorote, toba y chulupí*. Al reclamar por el cumplimiento de sus derechos al Estado nacional argentino las nuevas alianzas se producen en el contexto de las ONG's y asociaciones internacionales.

CONSIDERACIONES FINALES

“Hablan de Mercosur, pero para nosotros la tierra es más segura”.

Documento sobre la toma del puente internacional Misión La Paz-Pozo Hondo, Organización Lhaka Honhat, 1996; reproducido en Gordillo y Leguizamón, 2002:149-150.

Para finalizar, realizaré algunas consideraciones teniendo en cuenta la experiencia histórica de los wichí, su propia visión y su actual relación con el Estado argentino y la sociedad nacional. Quiero hacer algunas reflexiones abiertas a otras sugerencias y aportes, sin concluir ni cerrar totalmente los debates sobre el futuro de las sociedades wichí en la Argentina.

Comenzaré por definir a la región chaqueña como un lugar de encuentro y desencuentro entre mundos diversos y lejanos. Uno de esos mundos fueron las bandas wichí, junto a otros grupos aborígenes del Chaco (pilagás, tobas, chulupíes, chiriguano, chané, etc.). Otros mundos estuvieron formados por expedicionarios, exploradores, viajeros, misioneros, los Estados nacionales de Bolivia, Paraguay y Argentina, los militares y los empresarios capitalistas. Me referiré a la relación, sostenida y sustentable, que las bandas chaqueñas mantuvieron con el entorno basada en la cooperación, la solidaridad grupal y la reciprocidad generalizada, y cómo la introducción de las tropas militares argentinas y del Estado nacional argentino, asociado al sistema capitalista, produjo un cambio radical en las sociedades indígenas del Chaco que se vieron obligadas a retirarse a lugares más apartados e improductivos o a subordinarse a las reglas de la economía de mercado. La economía capitalista, que ingresó a partir del siglo XX en el Chaco, se basó en la acumulación de bienes y en la propiedad privada, tratando al entorno chaqueño como si fuese un bien renovable. La sobreexplotación y la degradación del hábitat chaqueño generó la disminución de los recursos de subsistencia de las bandas chaqueñas, incrementando la dependencia con la sociedad nacional.

También mencionaré la relación de las sociedades indígenas con los misioneros, quienes operaron profundas transformaciones en el mundo

indígena chaqueño y la persistencia del shamanismo como un elemento fundamental en la organización de la resistencia cultural. Un tema importante es la relación intergrupal es la concepción de la alteridad ya que condiciona las actitudes y las acciones que adoptarán los grupos. En este punto quiero destacar que las formas de autocontrol, introversión y hermetismo, propias de las sociedades wichí, debieron acentuarse con la violencia y coerción económica por parte del Estado nacional y las empresas capitalistas. El ingreso del sistema capitalista en el Chaco seguramente reforzó en los wichí la construcción de la alteridad con características de poder y peligro. El Estado argentino percibió a los aborígenes (alteridad) como un factor de atraso y obstáculo para construir una república moderna y avanzada. Para terminar, me referiré a la relación entre las asociaciones indígenas y el Estado nacional argentino, las dificultades que se presentan y reflexionaré sobre las actitudes que considero conveniente que adopte el Estado nacional argentino y los antropólogos para llegar a un entendimiento satisfactorio entre todas las partes involucradas.

El Chaco: encuentro y desencuentro de mundos diversos

La región del Gran Chaco, es decir, el área delimitada por las serranías que parten de la meseta del Matto Grosso al norte, por las sierras subandinas al oeste, por los ríos Paraguay y Paraná al este, y por el río Salado al sur, se transformó a partir de las primeras expediciones, en los comienzos del siglo XVI, en un lugar de encuentro y desencuentro entre mundos diversos, diferentes y distantes (los grupos nativos, los expedicionarios, los misioneros, los militares, los Estados nacionales de Argentina, Paraguay y Bolivia, los sectores capitalistas, los hacendados, etc.). Uno de esos mundos fue el conformado por los habitantes originarios. El Chaco estuvo ocupado por numerosas bandas indígenas, entre ellas, los wichí, los nivaklé, los chorote, los maká, los toba, los pilagá, los mocoví, los mbayá, los sanapaná, los angaité, los chamacoco, los ayoreo, los chiriguano, los chané y los tapiete. La mayoría de los grupos wichí constituyeron grupos pequeños, aproximadamente entre 80 a 120 personas, y se caracterizaron por practicar estrategias de subsistencia de tipo cazador recolector. La región chaqueña conforma una planicie con numerosos ríos, arroyos y lagunas que estimula el

crecimiento de una vegetación subtropical, alternado con extensas llanuras y con un monte bajo, espinoso y tupido. La poca pendiente del terreno hace que muchos de los ríos se sequen o filtren. Durante los meses de verano (de diciembre a marzo) las temperaturas pueden alcanzar los 43 grados y predominan las lluvias estivales que favorecen el crecimiento de la vegetación en la región. Estas lluvias forman y expanden cuencas de inundación, provocan lagos temporarios y frecuentemente originan desbordamientos fluviales. En invierno (de junio a septiembre) se producen las sequías que favorece la reproducción de la vegetación xerófila. Las sequías se presentan como un fenómeno de mayor alcance espacial con frecuentes heladas.

Las sociedades wichí tuvieron una alta movilidad que les permitió transitar circuitos cíclicos de nomadización. Estos circuitos normalmente estaban pautados con otras bandas y en algunos tramos del circuito se intercedían con el recorrido de otros grupos. Los puntos de coincidencia de los circuitos se traducían en encuentros entre bandas caracterizados por una época de gran actividad social, con pactos y alianzas, fiestas rituales, intercambios de información y objetos, etc. Generalmente, el encuentro entre las diferentes bandas coincidía con la estación de verano que es una época donde se concentra en abundancia los recursos (frutos del algarrobo, peces, etc.) mientras que en el invierno la disminución de los recursos provocaba la dispersión de las bandas. En cierto sentido, los ritmos naturales marcaban los ritmos sociales. En el Chaco, la excepción al nomadismo o seminomadismo fueron las poblaciones chiriguanas, chané y guaraníes (de origen amazónico) que se distinguieron por practicar una agricultura incipiente de roza. En cualquier caso, las bandas chaqueñas, con un gran conocimiento del entorno, sostuvieron un equilibrio sostenible con su hábitat natural. La subsistencia de estas poblaciones estaba en dependencia directa de los recursos naturales disponibles y por tanto fue una necesidad vital su preservación y conservación. En el caso de las sociedades wichí con las cuales se realizó esta investigación, la cosmología presenta ciertos aspectos que ayudan a mantener este equilibrio. Me refiero a los “*Dueños de las especies*” que en el caso de excesos por parte de los cazadores, pescadores y/o recolectores,

impondrán severas infracciones que colocarán en riesgo al individuo y al conjunto de la sociedad. Así es, en la sociedad wichí se encuentra presente un sistema relacional jerárquico, no autoritario, estructurado en dominios que se incluyen según un orden superior (*lewúk*= dueño) en un centro (*chowéh*) que se corresponde a un dominio inferior (*lakawós*= ayudantes) en la periferia (*slipey*) (Parte 3, capítulo VI). Esta lógica se encuentra presente en los diversos ámbitos de la sociedad wichí, por ejemplo en la unidad familiar, el padre (*lewúk*) ejerce su autoridad sobre sus hijos (*lakawós*); en la sociedad wichí, el jefe (*-kanyat*) es considerado el *lewúk* de la población; y en el dominio cosmológico y de la naturaleza, las especies que habitan el monte chaqueño (*lakawós*) tienen su respectivo dueño (*lewúk*). Los wichí dicen que estos personajes cosmológicos (*lewúk*) imponen cupos de caza, pesca o recolección y la infracción a esta norma coloca a los wichí en riesgos de padecer sanciones por parte del *lewúk*.

Los recursos del Chaco fueron fundamentales para la subsistencia de las bandas indígenas; los mitos y leyendas que se referían a las riquezas presentes en la región motivaron, desde el siglo XVI, el ingreso de los primeros exploradores; y en el siglo XX impulsaron el asentamiento de las industrias capitalistas. Así es, los recursos del Chaco ocuparon en el imaginario colonial un lugar preponderante que figuraron en mitos y leyendas (“*El Dorado*”, “*El país de la Canela*”, etc.) que despertaron aún más la codicia de los colonizadores que ingresaron en el área a partir del siglo XVI. Los debates sobre la posibilidad de que los ríos Bermejo y Pilcomayo sean navegables y se conviertan en una vía de comunicación directa para comerciar con Perú, Paraguay y con el puerto de Buenos Aires se remontan al siglo XVII y continúan hasta la actualidad (Parte 1, capítulo II). Más tarde, en los comienzos del siglo XX, estos mismos recursos jugaron un papel fundamental en relación a los intereses capitalistas asociados a la demanda de materias primas (madera, tanino, azúcar, algodón, etc.) del mercado mundial y nacional.

Durante la etapa colonial aparece en escena el mundo de los expedicionarios, exploradores y viajeros. Las primeras expediciones al Chaco se remontan a

mediados del siglo XVI y estuvieron motivadas por mitos y leyendas que referían a la existencia de grandes riquezas en la región (plata, oro, metales preciosos, etc.). Entre las expediciones más notables se encuentran la de Sebastián Gaboto en 1527, Don Juan de Ayolas en 1537, Don Alvar Nuñez Cabeza de Vaca en 1542, Nufrio de Chaves en 1546, Armenta y Zárate en 1673, Patiño en 1721, Félix de Azara en 1785, Jules Crevaux en 1882 y Storm en 1890. La apropiación de las posibles riquezas justificaron la realización de propuestas y proyectos, por parte de los expedicionarios, con la finalidad de obtener réditos económicos, ampliar el dominio territorial y adquirir el reconocimiento de la Corona española. La construcción imaginaria colonial que percibía a los aborígenes como seres salvajes y feroces sirvió a los intereses de los expedicionarios para obtener mayores subvenciones por parte de las autoridades españolas para contar con un ejército poderoso y con mayor poder armamentístico. El imaginario del indio salvaje y feroz movilizó a otro mundo: el de los misioneros, quienes dedicaron sus esfuerzos a predicar el Evangelio por todo el Chaco. La Compañía de Jesús consideró que los indígenas adoraban al demonio y contribuyó a la difusión de este imaginario colonial cuya intención radicaba en legitimar la conquista. Esta imagen reafirmó la creencias cristianas de los misioneros jesuíticos que se dedicaron a expandir el evangelio entre los aborígenes. Los misioneros jesuitas persiguieron obstinadamente a los shamanes porque creían que celebraban pactos y alianzas con el demonio (Parte 1, capítulo II). Asimismo, los jesuitas veían en el shamán una figura con poder que competía por el liderazgo de los padres misioneros. Los jesuitas dejaron una vasta producción literaria, que, según Sáinz Ollero (1995) conforman verdaderas obras del pensamiento antropológico actual. La Compañía de Jesús fundó numerosas misiones, entre muchas, se pueden citar las de San Ignacio (1756), lules de Miraflores (1711), Valbuena (1751) y Macapillo (1762). El 27 de febrero de 1767 Carlos III firmó una Real Orden por la cual los jesuitas debían ser expulsados de los dominios pertenecientes a la Corona española. Algunas de las causas de su expulsión residieron en que las reducciones jesuíticas conformaron un espacio económico sólido, con su propio gobierno, sus leyes, establecieron un territorio autónomo dentro de las fronteras, ocuparon territorios fértiles codiciados por los hacendados,

frenaron la explotación de mano indígena y compitieron económicamente con el frente colonizador (Vitar, 1995). A partir de la expulsión de la Compañía de Jesús, se inició la llamada “*segunda evangelización*” a cargo de la orden franciscana. Los franciscanos también fundaron numerosas misiones, como Esquina Grande en 1856, Inmaculada Concepción del Bermejo (1859), San Francisco de las Conchas (1862), San Antonio (1868), San Miguel Arcángel de Miraflores (1880) y Misión Nueva Pompeya (1900). La orden franciscana se mantuvo leal a la Corona española y cuando se produjo el conflicto independentista la gran mayoría de los misioneros franciscanos volvieron a España. Hacia la mitad del siglo XIX regresaron al Chaco (generalmente de Italia) para prestar servicios en la colonización de la región fronteriza chaqueña en el marco de los intereses del nuevo Estado argentino por controlar los territorios e integrar a los indígenas a la sociedad nacional de forma productiva (Parte 1, capítulo II).

Del período colonial quedaron jurisdicciones superpuestas en tres países (Bolivia, Paraguay y Argentina) que dificultaron el establecimiento preciso de los límites internacionales. Los conflictos desembocaron en dos trágicas guerras: La “Guerra de la Triple Alianza” en 1865 (Argentina, Brasil y Uruguay contra Paraguay) y la “Guerra del Chaco” en 1932 (Paraguay contra Bolivia). Así, emergía en el cono sur americano el mundo de los Estados nacionales asociados al militarismo. Enormes repercusiones tuvieron estas guerras en las sociedades indígenas e impusieron un estado de terror que forzó a las poblaciones chaqueñas a innumerables desplazamientos a través de las fronteras entre estos tres países. El Estado argentino implementó la campaña militar en el Chaco a partir de 1884 con el fin de anexar esta región “fronteriza” al territorio nacional y se asoció a los intereses de los sectores capitalistas. La intención del empresariado fue la de explotar la abundante madera disponible en el monte chaqueño así como la de cultivar los extensos terrenos con el fin de obtener materia prima (azúcar, algodón, yerba mate, etc.) para sus industrias y mercados. Para ello debió recurrir a la mano de obra indígena.

Interacción y alienación indígena

Las bandas wichí, con un notable conocimiento de su hábitat, basaron su economía sobre la base de las actividades pesqueras, de caza y recolección. La relación entre la demografía y los recursos disponibles fue óptima y se fundó principalmente en una dinámica social de fisión que dio lugar a bandas relativamente pequeñas (80 a 120 individuos) que fueron capaces de subsistir sin dificultades con los recursos del entorno. La economía de las bandas indígenas wichí se basó en la cooperación, en la reciprocidad generalizada, en la solidaridad grupal, en un régimen de acceso abierto, en la distribución equitativa de bienes y en las decisiones colectivas. También se caracterizó por ser extractiva (no productiva) y en este sentido obtuvieron del entorno los recursos que necesitaron para vivir y reproducirse, pero nunca se excedieron en el número de piezas cazadas, pescadas o recolectadas. En el caso de los grupos wichí, este equilibrio con el hábitat, sostenido y sostenible, tiene su correlación en el horizonte mitológico con los “*Dueños de las especies*” (*lewúk*) que no permite abusos en el aprovechamiento de los recursos así como en la noción de alteridad en tanto implica conductas caracterizadas por los excesos y la falta de control (p. ej. abuso de poder, de fuerza, de agresión y violencia, etc.). Las ideas de producción, excedente y acumulación de bienes permanecieron ausentes en las bandas cazadoras recolectoras del Chaco hasta que, en los inicios del siglo XX, se fueron incorporando como mano de obra asalariada en el sistema capitalista.

La relación sustentable que las sociedades wichí mantuvieron con los medios disponibles en la región chaqueña fue totalmente desarticulada con el ingreso del sistema capitalista en la región a principios del siglo XX. Los intereses capitalistas se asociaron al Estado argentino, que en su afán de construir una república moderna y desarrollada implementó violentas campañas militares con el fin de incorporar las fronteras interiores (Patagonia, La Pampa y el Chaco). Respecto a los indígenas de la región se planteó en el Estado nacional una situación contradictoria porque fueron vistos como un obstáculo para el progreso y desarrollo de la nación, sin embargo, necesitaron de ellos para emplearlos como mano de obra con el fin de poner en marcha los establecimientos capitalistas y construir distintas vías de comunicaciones

(ferrocarriles, carreteras, etc.). Estas campañas militares, que se iniciaron en el año 1879 en La Pampa y Patagonia y continuaron en 1884 en el Chaco, establecieron mediante el uso de la violencia, las condiciones propicias para facilitar el ingreso del capitalismo en la región y destinaron esfuerzos para apropiarse de la tierra y utilizar a las poblaciones indígenas como mano de obra económica.

Históricamente, los wichí practicaron las guerras intergrupales con otras bandas chaqueñas (p. ej. los nivaklé, los tobas o los pilagás) con quienes compartían los mismos códigos de guerra: la apropiación de las cabelleras o cráneos del enemigo, las ansias de venganza por la muerte de algún ser querido, la apropiación de los poderes del enemigo, el ritual o la bebida de la aloja y el canibalismo ritual. Las guerras intergrupales respondían generalmente a concretar la venganza por alguna muerte familiar, y según Clastres (1981 b: 230), a satisfacer el deseo de los guerreros por obtener prestigio y reconocimiento de gloria. La guerra conducía a la apropiación de los poderes del enemigo a través de la obtención de cabelleras o cráneos de los rivales, y en el contexto de las celebraciones o rituales de bebida con aloja, se lograba asegurar la reproducción material y simbólica de la sociedad (Parte 4, capítulo IX). El jefe guerrero adquiría un papel central durante las guerras intertribales. El gran jefe o cacique (*-kanyát*) dirigía a todos sus guerreros y representaba la máxima expresión de potencia y poder, hasta tal punto, que si era muerto en combate, los guerreros abandonaban los conflictos bélicos de forma inmediata. Esta actitud se explica en parte debido a la estructura a la que me referí anteriormente: *léwuk/ lakawós*. El líder guerrero se consideraba el *lewúk* del grupo y en caso de fallecer, los guerreros (*lakawós*) se encontraban absolutamente perdidos y desorientados. No menos importante fue el papel del shamán en la guerra que ponía a disposición de los combatientes su poder con el fin de obtener éxitos. En ciertos casos, coincidía la figura del líder guerrero con la del shamán y se le designaba con el término “*lakayawé*” (conjunción de los términos *lakanyát* =jefe y *hayawé*=shamán), concentrando todo el poder en una sola persona (Parte 4, capítulo IX). Las guerras intergrupales permanecieron pautadas con el cumplimiento de códigos de guerra (p. ej. los guerreros que abandonaban

el conflicto debían entregar bienes al otro bando en compensación por los daños y muertes ocasionadas), pero el posterior ingreso de las tropas militares argentinas en 1884, colocó en escena a un nuevo actor que no compartía ni los códigos ni los objetivos de la guerra con las bandas indígenas del Chaco. Así es, las intenciones de las tropas militares argentinas fueron eliminar a las sociedades indígenas y apropiarse de sus tierras.

Hasta principios del siglo XIX el panorama geopolítico del Chaco permaneció relativamente igual, es decir, que españoles y criollos no lograron avances significativos en el ingreso y ocupación efectiva de los terrenos del Chaco y la región aparecía como un reducto inexpugnable de los aborígenes. No obstante, el constante asedio de los europeos hizo que los indígenas perdieran las zonas periféricas del Chaco y que se replegaran al interior del monte. Esta táctica les permitió a los indígenas conservar su autonomía, su cultura y territorio hasta la Campaña del Desierto implementada en 1884. En efecto, la irrupción de esta campaña militar organizada por el Estado argentino introdujo en el universo wichí un temible enemigo con unos códigos y unos objetivos totalmente diferentes y desconocidos para ellos. La abismal disparidad logística, tecnológica, armamentística y del número de efectivos terminaron por recluir de forma violenta y compulsiva a las sociedades indígenas del Chaco. La “*Campaña del Desierto*” favoreció la expansión del capital en la región así como la instalación de sistemas productivos que se debían adecuar a las exigencias del mercado mundial (Parte 2, capítulo III).

Los intereses capitalistas en el Chaco se volcaron hacia la explotación de la madera (especialmente dirigida a la extracción del tanino), a la ganadería, a la producción de azúcar, algodón y recientemente al cultivo de soja. El Estado argentino implementó la construcción de comunicaciones (carreteras, caminos, ferrocarriles, etc.) con el fin de facilitar el transporte de mercaderías, favorecer el comercio y la colonización de la región chaqueña. La planificación del tendido de las vías ferroviarias obedeció a la ocupación del centro oeste del Chaco, a activar la colonización con contingentes procedentes de Europa y al traslado de la mano de obra indígena hacia las

zafra del noroeste argentino. En particular, el ferrocarril General Belgrano, que une las ciudades de Formosa con Embarcación (Pcia. de Salta) se relacionó con la finalidad económica de transportar petróleo ya que su trazado estaba previsto que llegue hasta el oriente boliviano (Parte 2, capítulo III). Todas estas actividades (industrias, obrajes, estancias, agricultura y construcción) necesitaron de abundante mano de obra, y como no podía ser de otra forma, esa mano de obra fue obtenida de las poblaciones indígenas. El círculo empezaba a cerrarse: el Estado argentino a través del uso de la violencia militar fue excluyendo y apropiando las tierras indígenas. Los establecimientos e industrias capitalistas fueron limitando y agotando los recursos que permitían la subsistencia de las bandas chaqueñas. En este contexto: muchas poblaciones se vieron obligadas a retirarse a lugares más apartados mientras que otros grupos fueron integrados como mano de obra de bajo coste, principalmente en los ingenios azucareros en las provincias de Salta y Tucumán o en las cosechas de algodón en la provincia del Chaco. La alienación wichí, es decir, el proceso por el cual las sociedades transforman su conciencia hasta hacerla contradictoria con lo que debía esperarse de su condición, estaba en marcha.

La competencia de los sectores capitalistas por el acceso a los recursos originó frecuentes pugnas con el fin de apropiarse de la mayor cantidad de tierras posibles, que, una vez obtenidas, se sobreexplotaron sistemáticamente. El resultado fue una terrible degradación del entorno (deforestación, contaminación, expansión agraria, etc.) que desembocó en la pérdida de los recursos de subsistencia de las bandas indígenas del Chaco y en la subsunción de éstas al sistema capitalista. En este contexto y ante la escasez de mano de obra, los aborígenes se vieron obligados a incorporarse al nuevo sistema de trabajo asalariado. La sobreexplotación, la coerción, el sistema de deudas, las malas condiciones laborales etc., fueron estrategias utilizadas por las empresas capitalistas con el fin de abaratar costos y asegurar la escasa mano de obra. En suma, desde la civilización occidental se trató la cuestión indígena privilegiando los intereses económicos y políticos, ya que desde los primeros colonialistas hasta los últimos capitalistas se caracterizaron por despojar a los habitantes originarios de sus territorios y

utilizar su fuerza de trabajo para llevar a cabo actividades que trataban a los recursos disponibles como si fuesen ilimitados (Parte 2).

La economía indígena se basó en la distribución equitativa de recursos, en la ausencia de acumulación de bienes, en las decisiones colectivas respaldadas por toda la banda, en la reciprocidad generalizada, en la cooperación y en la solidaridad familiar y grupal (Parte 1, capítulo 1). Sin embargo, el ingreso de la economía capitalista en el Chaco, a partir del siglo XX, basada en las premisas de acumulación de bienes en pocos individuos, en la propiedad privada, en la distribución parcial y en el acceso restringido de bienes, fue minando y desestructurando las formas de organización social y política de las sociedades indígenas. Las presiones externas y la adaptación forzosa de las bandas chaqueñas al régimen capitalista de trabajo asalariado y la necesidad de los sectores capitalistas de contar con mano de obra próxima condujo a la progresiva sedentarización de los indígenas en los centros o poblados cercanos a las vías del ferrocarril. El proceso de sedentarización significó un rotundo cambio de vida para las sociedades indígenas que se plasmó en el desplazamiento desde los montes y ríos hacia los pueblos cercanos a las vías del ferrocarril. Este proceso incrementó aún más la dependencia con la sociedad nacional en busca de trabajos temporales (“*changas*”) y los indígenas debieron recurrir a cultivos rudimentarios de maíz, anco, zapallo y sandía y a la cría de cabras, chivos y gallinas. Los cambios también se plasmaron en la dieta que fue profundamente modificada y de ser baja en grasas e hidratos de carbono se pasó a una dieta basada principalmente en los hidratos de carbono (pasta, panificados, fideos, arroz, harina de maíz, etc.). La violencia económica externa a la que se vieron sometidos estos grupos, las diferencias tecnológicas, sociales, culturales y la ausencia de códigos comunes entre la sociedad nacional y los indígenas del Chaco cristalizó en una alienación de las bandas nómadas y en su definitiva subsunción al mercado capitalista.

Las campañas militares planificadas por el Estado argentino desde 1880, así como el ingreso del sistema capitalista en el Chaco marco un hito que sin lugar a dudas determinó un antes y un después en la vida de los wichí y de la

región. Estos hechos me condujeron a reflexionar acerca de la interpretación de los fenómenos estudiados y me planteó un gran desafío: articular los resultados procedentes de una perspectiva netamente etnográfica dirigida a profundizar y encontrar las claves en la propia sociedad wichí mediante la convivencia, la observación y las entrevistas en profundidad con los aportes efectuados desde el ámbito de la economía política, particularmente en lo relativo a los inicios del avance capitalista en la región del Chaco (a partir de 1880 aproximadamente), la formación del Estado nación en Argentina y sus efectos en las bandas cazadoras recolectoras chaqueñas y en su entorno. Si bien la perspectiva etnográfica me permitió comprender los fenómenos sociales y culturales, su cosmovisión y la lógica social de los wichí entre los que hice mis investigaciones, y hasta cierto punto el de otras bandas wichí a partir de generalizaciones, fue necesario también incorporar en el análisis a dos actores importantes: el Estado argentino y el capitalismo con el fin de comprender los procesos históricos de violencia y exclusión que fueron padeciendo las bandas de la región chaqueña. Por tanto, a lo largo del análisis reflexivo intenté integrar aspectos singulares de la cultura y la sociedad wichí en un contexto mayor relativo a la sociedad nacional. También creo necesario ir más allá del ámbito nacional ya que la región chaqueña es compartida por tres países (Argentina, Paraguay y Bolivia) cuyas estrategias, acuerdos y desacuerdos fueron configurando y reconfigurando el panorama regional y afectaron directamente a los indígenas de la región. Actualmente los acuerdos entre estos países, el avance del Mercosur, los proyectos de desarrollo binacionales, etc., perjudican directamente a las sociedades indígenas del área porque los Estados nacionales usufructúan y disponen de sus terrenos y los pueblos indígenas ni siquiera son consultados (Parte 2, capítulo IV). También considero la necesidad de no reducirse exclusivamente al área del Gran Chaco y atender también a la Amazonia ya que existen en los grupos indígenas del Chaco y del Amazonas ciertas semejanzas sociales, culturales, y de cosmovisión, que permiten referirnos a su conjunto y hablar de las sociedades de las tierras bajas sudamericanas (Parte 1, capítulo II). En general se trata de grupos con alta movilidad, baja densidad poblacional, tecnología simple pero muy eficaz y adaptada las condiciones

medioambientales, la presencia de la covada, la noción de enfermedad, la negación del azar para explicar enfermedades y muertes, etc. Además la historia colonial y pos-colonial supuso que tanto la región amazónica como la chaqueña fueran concebidas como regiones fronterizas con procesos violentos y compulsivos por parte de los colonizadores europeos primero y luego por los Estados y el capitalismo que les condujo a la persecución, exclusión y extrema miseria. Estas semejanzas permiten servirse de marcos teóricos que fueron postulados para las sociedades de tierras bajas por diversos autores, Viveiros de Castro y Descola, entre otros, que resultan estimulantes para aplicar en las sociedades chaqueñas.

El mundo de la evangelización también condujo a profundas e innumerables transformaciones en la sociedad wichí. Las sociedades wichí pusieron en marcha mecanismos de apropiación selectiva por el cual adquirieron aquellos elementos ajenos que concordaron y fueron útiles a su propia cosmovisión. Los principios wichí, básicos y estructurales, continuaron en vigencia (*hések, ahot, t'isán, Nilatáh, Ahotáh, léwuk/ lakawós*, “el principio universal de intencionalidad”, etc.) (Parte 3, capítulo VI). Históricamente, las misiones colaboraron en los procesos de asentamiento en el sentido que forzaron a muchas bandas indígenas a convivir con otras parcialidades lejanas y desconocidas a la vez que fueron útiles a los intereses capitalistas constituyendo verdaderos reservorios de mano de obra en las épocas en que las empresas debían prescindir de ella. La forma en que las empresas capitalistas se aprovechaban de los indígenas de las misiones quedó reflejado en los escritos de Gobelli y Remedi (reproducidos en Gobelli, 1916). Los misioneros entraron en conflictos con los empresarios que en su afán por conseguir mano de obra recurrieron a las reducciones y a pesar de las constantes quejas de los misioneros los sectores capitalistas contaron con el silencio y la displicencia del Estado (Parte 1, capítulo II).

Una de las actitudes más frecuentes de los misioneros a lo largo de su historia con las bandas chaqueñas fue la obstinada persecución al shamanismo. Los misioneros veían en las creencias shamánicas un obstáculo para expandir el cristianismo y un foco de poder que competía con el

liderazgo misionero. Sin embargo, el shamanismo ha persistido y es un elemento clave para implementar la futura resistencia cultural. El shamanismo tuvo y tiene un papel central en las sociedades wichí que se extiende hasta nuestros días. Así es, el shamán sigue siendo un reconocido protector de la sociedad indispensable a la hora de resolver contingencias negativas, situaciones de crisis y cambio social. En tiempos pasados fue fundamental en el ámbito de los enfrentamientos bélicos que con su gran capacidad adivinatoria y con sus extraordinarios poderes pensaban que protegía a todo el grupo. El shamán puede curar enfermedades y efectuar el contrapaso para concretar venganzas personales o familiares. Sin embargo, la institución shamánica se caracteriza fundamentalmente por la capacidad de establecer contacto con la temida alteridad. Las funciones shamánicas se fueron readaptando según las circunstancias históricas y en la actualidad adquieren un papel preponderante en los movimientos sociorreligiosos de resistencia socio cultural que emergen ante situaciones de opresión y crisis.

Existieron varios movimientos mesiánicos (San Javier, 1905; Napalpí, 1924; El Zapallar, 1933; Pampa del Indio, 1933) que emergieron ante situaciones de crisis, ya sea en un contexto social de opresión y explotación de los grupos indígenas, o por factores climáticos como fue el caso de una terrible sequía que mermó los recursos disponibles en Zapallar y Pampa del Indio. Estos movimientos, liderados por prestigiosos shamanes, condujeron a una resistencia violenta como el alzamiento mocoví 1905 en el que más de novecientos mocovíes invocando al “*Tata Dios Golondrina*” se lanzaron al ataque del pueblo San Javier (Pcia. de Santa Fe) o a una resistencia pasiva con huelgas y reuniones en la que ni siquiera respondieron al ataque policial debido a la creencia muy extendida entre los indígenas chaqueños que sostenía que las balas de los blancos no les dañarían. En el presente, las acciones de los movimientos indígenas del Chaco se caracterizan por implementar una resistencia pasiva, como el caso de la toma del puente internacional Misión La Paz-Pozo Hondo donde la organización *Lhaka Honhat* manifestó explícitamente en un documento emitido el 30 de julio de 1996: “Ante la falta de una respuesta y la próxima inauguración del puente, las 35 comunidades de nuestra Asociación decidimos: *ocupar pacíficamente*,

el próximo 25 de agosto, las tierras al lado del puente” (publicado en Gordillo y Leguizamón, 2002:149). La organización con el fin de evitar hechos violentos solicitó la presencia de observadores. Los movimientos milenaristas de resistencia cultural intentaron transformar el orden social establecido y se asociaron a procesos de reconfiguración de la identidad social a través de los shamanes (Parte 2, capítulo III). Las sociedades cazadoras recolectoras del Chaco se caracterizan por una gran adaptabilidad no solo a las condiciones del entorno sino que también esta flexibilidad se manifiesta en el contexto económico, social, político y religioso. Así, la función del shamán se fue adaptando y de ser una figura principal en las guerras intertribales se transformó en uno de los personajes centrales en la resistencia contra la sociedad dominante.

La alteridad se plantea como un estado paradigmáticamente opuesto al de la sociedad *wichí* ideal (tranquilidad, parsimonia, ausencia de conflicto, etc.). Desde la antropología económica es posible plantear que los comportamientos de autocontrol, introversión y hermetismo *wichí* hayan sido acentuados por la violencia y coerción capitalista provocando y acentuando formas de sumisión ante el apremio y la necesidad urgente por parte de los empresarios capitalistas de contar con mano de obra indígena. Las conductas de introversión y recelo *wichí* se incrementará en relación proporcional al aumento de la distancia social, étnica, histórica y geográfica del interlocutor. Las relaciones intertribales de las sociedades *wichí* se caracterizaban generalmente por comportamientos de introversión, hermetismo y conductas sumamente controladas (justamente lo opuesto a la alteridad). La sociedad *wichí* concibe a la alteridad de forma altamente peligrosa y dotada de un gran poder. Estas concepciones se ponen de manifiesto no sólo ante la presencia de extraños (en el que el blanco se constituye como la máxima alteridad entre todos los grupos sociales) sino también en el plano del shamanismo y de la cosmovisión *wichí* con la presencia de seres extraordinarios dotados de un gran poder maligno hacia los *wichí*. Me refiero a los *ahot* que representan el paradigma de la alteridad y que se pone en evidencia con la temible voracidad, ferocidad y violencia con la que actúan. El universo *ahot* se compone de personajes míticos, fallecidos, dueños de animales, vegetales y

enfermedades, etc. El poder maligno de los *ahot* en manos de un buen shamán se torna positivo para toda la sociedad *wichí* ya que será el propio shamán el que utilice este poder para proteger y curar a los miembros de su grupo. La sociedad *wichí* distingue perfectamente entre el bien (*wichí*) y el mal (*ahot*) pero esta distinción no comporta su escisión. En efecto, la adscripción a uno u otro ámbito se efectúa de forma contextual y cada aspecto contiene potencialmente a su contrario (Parte 3).

La alteridad o la forma de imaginar al “Otro”

La alteridad se practica y se padece. Esquemáticamente podemos referirnos, por un lado, a la alteridad que se va construyendo en el contacto cultural y en el encuentro colonial con los otros, primero con los conquistadores europeos durante el período colonial y luego con la sociedad nacional en la etapa de construcción de los Estados, y por otro, a la alteridad que se construye en las sociedades *wichí*. Estas percepciones cruzadas entre los grupos condicionarán las actitudes y las acciones que adopten. En la interacción y el diálogo se construye, mantiene y reconstruye la percepción sobre el “Otro”.

Durante la etapa colonial los conquistadores delimitaron las fronteras entre lo familiar (civilización occidental) y lo distante (barbarie). Esta forma de clasificar estableció un esquema mental en los conquistadores que puso orden bajo una lógica binaria eurocéntrica a la vez que sirvió de justificativo para las acciones que llevaron a cabo (sometimiento, explotación, dominación o adoctrinamiento). También se plasmó en la configuración de regiones fronterizas porque en este esquema existían algunas poblaciones (“*naciones indias*”) menos “*salvajes y bárbaras*” que otras. En este sentido el Chaco y la Amazonia así como el sur de la Argentina y Chile fueron concebidas como zonas fronterizas habitadas por poblaciones extremadamente “*salvajes y atrasadas*”. Las poblaciones imaginadas por los colonizadores como las más “*atrasadas*” fueron las más difíciles y complicadas de someter y las que mayor resistencia y oposición ejercieron a los conquistadores. La construcción de la alteridad estableció una serie de “*naciones indias*” basadas en un claro isomorfismo entre territorio, lengua, y cultura, que, se

extenderá en el tiempo e influirá en la construcción del Estado nacional argentino en tanto necesitó la imposición de un territorio (la Argentina), una lengua (el Castellano) y una cultura única (la Occidental) (Parte 3, capítulo V). Desde el Estado argentino se percibieron a los wichí como un obstáculo y un atraso para el progreso y el desarrollo, y luego de extensas discusiones entre la elite argentina cuyas posturas oscilaban desde la exterminación física hasta la asimilación, los indígenas terminaron por incorporarse en los estratos sociales más bajos de la sociedad nacional.

Por otro lado, las sociedades *wichí* imaginan la alteridad de forma altamente peligrosa. La sociedad *wichí* padece y teme la alteridad en tanto comporta un gran poder y una potencia desmedida que puede poner en riesgo a toda la sociedad *wichí*. Para los *wichí*, la alteridad no solo está formada por los exogrupos sino que también participan los espíritus de los “*mundos otros*” (*ahot*) que actúan en el plano *wichí* acosándoles constantemente. Asediados los *wichí* intentarán por todos los medios evitar a estos seres (Parte 3, capítulo VI). En el panorama de los exogrupos, el imaginario *wichí* que teme a la alteridad por su poder y peligrosidad se acentuó aún más con el avance capitalista, la introducción del dinero, la compra de terrenos en manos de poca gente y la explotación indiscriminada de los recursos. El imaginario de la alteridad *wichí* concuerda perfectamente con la forma en que se desempeñó el sistema capitalista en la región chaqueña: abuso de poder, ausencia de controles, excesos de todo tipo, ambición ilimitada, utilización de la violencia para lograr sus objetivos, etc. El poder efectivo y real del capitalismo condujo a las sociedades indígenas a la desaparición o dependencia de la economía de mercado.

Violencia estructural económica y simbólica

La creación de las condiciones propicias para el ingreso del sistema capitalista en el Chaco se hizo mediante campañas militares programadas por el Estado argentino. Mediante el uso de la violencia se les despojó de sus tierras y se les recluyó a sitios apartados e inhóspitos. El sistema capitalista en el Chaco se caracterizó por explotar los recursos como si fuesen ilimitados degradando así el sustento de las bandas indígenas del Chaco.

También los sectores capitalistas necesitaron de la mano de obra indígena para desarrollar y expandir sus empresas. El desequilibrio ecológico causado por la ambición capitalista y por la demanda del mercado mundial se tradujo en una terrible deforestación, primero talando de forma indiscriminada la vegetación del monte chaqueño ya que las maderas se demandaron principalmente para la construcción de las vías del ferrocarril, centrándose después en el quebracho por su alta calidad en tanino (Parte 2, capítulo III). La introducción del ganado fue destruyendo parte de la vegetación. El reciente y creciente cultivo de soja está degradando rápidamente los suelos. El río Pilcomayo posee altos niveles de contaminación debido a la actividad minera que existe en Bolivia (Parte 2, capítulo IV). La lógica de la economía capitalista tiene fuertes puntos de coincidencia con el imaginario wichí de la alteridad: se basa en la máxima cantidad de acumulación de bienes, es un régimen basado en los derechos de propiedad privada, se toman decisiones unilaterales e individuales y el comercio aparece como una forma de reciprocidad negativa. En contraposición, el ideal de la sociedad wichí se basa en la reciprocidad generalizada, en la cooperación, en una distribución equitativa de bienes con acceso a toda la sociedad, las decisiones que se adoptan son colectivas, no existe tendencia a la acumulación de bienes y la estratificación social es reducida.

En las sociedades wichí el shamán aparece como un personaje dotado de mucho poder. Su poder reside en su capacidad para tratar con la alteridad y en la apropiación de poderes ajenos. Esta lógica también funcionó de igual forma con los guerreros cuando intentaban apropiarse de los poderes del enemigo mediante la captura de las cabelleras (scalps) o cráneos de los adversarios (Parte 4, capítulo IX). El incremento de poder implica graves riesgos para el shamán, incluso de muerte, por tener trato cercano con la alteridad. Una de las formas en que el shamán incrementa su poder es a través de la curación de enfermedades, capturando los espíritus *ahot* y utilizándoles para intereses propios. En las terapias shamánicas, el shamán establece contacto con la alteridad (*ahot*) e intenta negociar. Si la negociación fracasa se establecerá una batalla entre el shamán y el espíritu invasor (Parte 4, capítulo VIII). En el presente, el espíritu invasor (*ahot*) se

resignificó en la figura de la sociedad nacional y los shamanes se convirtieron en los líderes de los movimientos sociorreligiosos de resistencia cultural. El poder del shamán se manifestó congregando gente de diversos lugares y orígenes, incitando al cambio y proclamando la ineficacia de las balas de los blancos (Parte 2, capítulo III).

La lógica shamánica opera sobre la apropiación de los poderes simbólicos del enemigo, la lógica capitalista operó en el Chaco sobre la apropiación de las tierras y de los recursos ajenos. Los dos lógicas aspiran a la concentración del poder, uno simbólico y el otro material, los dos crean diferenciación social y ambos son temidos por su capacidad destructiva. Ambos se reapropiaron de elementos externos que sirvieron a sus intereses: el shamanismo incorporó elementos evangélicos y el sistema capitalista necesitó de otros modos de producción no capitalista cuando no precisó la mano de obra por cierto tiempo y las poblaciones indígenas debieron retornar a una economía de subsistencia basada en la caza, pesca y recolección¹¹⁰. El shamán emerge como protector de toda la sociedad (fundamentalmente en momentos de crisis) y para los wichí la introducción del sistema capitalista en el Chaco fue un factor que desencadenó una severa crisis que les condujo a profundos cambios sociales.

Cabe destacar la vigente presencia de los grupos wichí en el Chaco, a pesar del asedio y persecución que sufrieron desde el siglo XV hasta la actualidad, por parte de exploradores, misioneros, hacendados, militares y capitalistas, al que se agregó la constante degradación de su hábitat. El crecimiento del ganado, la deforestación y la sobreexplotación del algodón causaron un severo deterioro ecológico en la región. En la actualidad, siguen siendo marginados por la sociedad nacional a través de un sistema que privilegia la cultura occidental, a la vez que oculta la presencia indígena en la Argentina. La presente situación encuentra a todas los grupos indígenas de la Argentina, en particular a las del Chaco, unidas en una relación asimétrica con la sociedad nacional. En los últimos años se produjeron cambios radicales, en el

sentido de que existe entre los grupos indígenas, y en especial entre los wichí, una mayor tolerancia étnica que condujo a la formación de organizaciones indígenas compuestas por diversos grupos de distinto origen (wichís, pilagás, tobas, etc.) con el fin de reclamar y defender sus intereses ante el Estado nacional argentino.

Relaciones conflictivas: los Estados nacionales y las asociaciones indígenas

Los procesos históricos de evangelización que atravesaron los wichí hicieron que fueran reclutados por los misioneros, primero por los jesuitas y luego por los franciscanos, para recluirles en las misiones y reducciones junto a otras bandas chaqueñas de diferente origen étnico. Normalmente, la forma en que los misioneros reclutaron a los indígenas chaqueños fue sin considerar ni respetar su estructura social, identidad, ni origen étnico. En este contexto, los aborígenes se vieron forzados a convivir en un mismo sitio con grupos “*extraños*”, al que se sumaron los propios misioneros. A partir de los inicios del siglo XX, el ingreso del capitalismo en el Chaco, hizo que el reclutamiento de la mano de obra por parte de los capitalistas, que enviaban a los contratistas con el fin de encontrar obreros para que trabajen en las zafras, madereras, estancias y cultivo del algodón, posibilitó la convivencia, en los sitios de producción capitalista, de diferentes grupos étnicos. En algunos casos dieron lugar a procesos de etnogénesis, como el ejemplo analizado de la estancia “*La Fidelidad*” que dio origen al grupo wichí “*Lote 42*” (Parte 2, capítulo IV). La necesidad del sistema capitalista de contar con mano de obra próxima y de fácil ubicación desencadenó un proceso de sedentarización en las sociedades indígenas las cuales debieron aprender a convivir y tolerar con grupos étnicos diferentes que se asentaban en la periferia de los poblados. Estas experiencias históricas sirvieron a los wichí para que en la actualidad generen diversas organizaciones con grupos de diferentes orígenes, p. ej. la organización indígena *Lhaka Honhat* (=“Nuestra tierra”) que congrega a 35 comunidades de diferentes pueblos (wichí, chorote, toba y chulupí), (Parte 2, capítulo IV). En la ocupación pacífica del

¹¹⁰ Para los capitalistas fue esencial e indispensable que la reserva de mano de obra barata fuera autosuficiente, hasta el punto de que los obreros estuviesen subsidiados por su sector de subsistencia, pero que a la vez deban

puente internacional Misión La Paz- Pozo Hondo en el año 1996, fomentado por la organización *Lhaka Honhat*, convivieron más de mil personas de diferentes comunidades y distintas etnias de la zona durante más de veinte días sin producirse hechos violentos. En el primer encuentro de los pueblos indígenas por el río Pilcomayo se reunieron oficialmente, el 27 de mayo de 2001, representantes de las comunidades wichí y chorote (Argentina) y dirigentes weenhayek (Bolivia). En esta primera reunión se planteó la importancia de que todos los pueblos indígenas de la cuenca del río Pilcomayo realicen propuestas y se invitó a participar a las comunidades y organizaciones indígenas de Formosa y Paraguay, y a las asociaciones indígenas de la cuenca aunque no estuviesen asentadas sobre la margen del río. En el segundo encuentro de los pueblos indígenas por el río Pilcomayo, realizado los días 17 y 18 de agosto de 2001, la estructura organizativa estuvo representada por los pueblos weenhayek, guaraní y tapiete (Bolivia), por los pueblos pilagá, toba, wichí y chorote (Argentina), y quedaba por confirmar la representación de los pueblos indígenas del Paraguay. Así, los wichí, como el resto de los pueblos indígenas del Chaco, se dieron cuenta de la necesidad de unirse y organizarse con el fin de reclamar conjuntamente ante los Estados nacionales de Argentina, Bolivia y Paraguay por el cumplimiento y respeto de sus derechos.

En su relación con las sociedades indígenas, el Estado argentino tuvo que reconocer otras formas diferentes de propiedad de la tierra y en la Reforma de la Constitución Nacional del año 1994, en su artículo 75, inciso 17, admitió la posesión comunitaria de las tierras que ocupan. También tuvo que reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y garantizar el respeto de su identidad. En este inciso también se afirma que el Estado asegurará la participación de los pueblos indígenas en la gestión referida a los recursos naturales y demás intereses que les afecten. Constituye un gran reconocimiento por parte del Estado hacia los pueblos indígenas y un paso adelante en favor de una sociedad pluri-cultural. Sin embargo, ahora falta que ese mismo Estado que reconoció los derechos

tener la necesidad de obtener ingresos procedentes del sector capitalista.

indígenas en la Constitución Nacional, haga efectivo el artículo y que cumpla y exija a las provincias su real cumplimiento (parte 2, capítulo IV).

Un aspecto conflictivo de la relación entre el Estado argentino y las asociaciones indígenas es el referido a la representación y liderazgo de las comunidades aborígenes ante el Estado nacional argentino. Muchas veces desde el Estado argentino o desde algunas ONG`s que implementan proyectos de ayuda humanitaria se “*construyen*” líderes o caciques con el fin de tener un mediador válido con el cual dialogar y negociar. Sin embargo, estos caciques han sido seleccionados por el Estado o las ONG`s a través de criterios externos a las sociedades indígenas (p. ej. buen dominio de la escritura castellana). En este sentido, para lograr un buen entendimiento entre las organizaciones indígenas y los organismos oficiales o no gubernamentales, es preciso por parte de éstos últimos que tengan una actitud de mayor respeto hacia la organización y estructura de las asociaciones indígenas. Es necesario desactivar este mecanismo de “*fabricación*” de líderes externos que no hace más que introducir conflictos y dividir a las respectivas organizaciones y sociedades indígenas. Si atendemos a una carta abierta escrita en el año 1996 por la organización *Lhaka Honhat* en defensa de su propia organización, veremos que queda claramente expresado el reclamo de las sociedades indígenas por la intromisión e imposición del Estado argentino con el fin de introducir líderes ajenos en las comunidades aborígenes: “*Decimos, desde ya, que no aceptaremos a ningún cacique falso, impuesto, y sólo reconoceremos a los caciques nombrados por nuestras comunidades y reconocidos por nuestra Asociación*” (carta reproducida en Gordillo y Leguizamón, 2002: 152-153).

Si queremos una sociedad multi cultural que respete las diferencias étnicas es necesario que los Estados nacionales de Argentina, Paraguay y Bolivia asuman sus responsabilidades, y conjuntamente con los pueblos indígenas, defiendan los derechos aborígenes y fomenten los mecanismos y los medios para que se cumplan. El Estado argentino, así como reconoció en la reforma constitucional de 1994 otra forma de propiedad (propiedad comunitaria), ahora debe reconocer el derecho de las sociedades indígenas a organizarse

según crean conveniente. Normalmente, en las sociedades indígenas el liderazgo se legitima por el consenso de toda la comunidad más que por una simple mayoría basada en las elecciones. El Estado debe respetar y aceptar como mediador a los caciques que sean legítimamente elegidos por las comunidades indígenas.

Finalmente, mi posición personal es que los antropólogos debemos brindar asesoramiento a las organizaciones indígenas y acompañarlas, pero sin poder de decisión, ya que considero junto a Miller (1999:158) que puede ser mejor ser acompañantes y no líderes en estos procesos. Estimo que debe primar el respeto hacia las formas sociales, culturales y de representación de las sociedades indígenas, sin que esto invalide el asesoramiento que los antropólogos pueden dar a los pueblos indígenas, al Estado nacional argentino y a las diferentes organizaciones no gubernamentales. En este sentido, un buen ejemplo en la región chaqueña, procede del Programa de Desarrollo Integral Ramón Lista (DIRLI) que ante una serie de preocupaciones relativas a la transferencia promocional de conocimientos y bienes sustentables a los indígenas de la provincia de Formosa, recurrieron al asesoramiento de un experto en el tema, el antropólogo Braunstein, quien emitió un extenso informe recomendando las pautas más convenientes que debería adoptar el programa en relación a lo planteado (Braunstein, 2002-2003).

Considero que la antropología argentina, a través del profundo conocimiento de las sociedades y las culturas indígenas, debe brindar el asesoramiento a las comunidades aborígenes para que lleven a cabo sus objetivos, y también debe aportar al Estado argentino y a la sociedad nacional en su conjunto, las herramientas necesarias, para que, desde el conocimiento, se respeten sus derechos y se valoren las diferencias sociales y culturales. De esta forma, coincido con una antropología que aporte las reflexiones y los conocimientos indispensables para construir una sociedad multicultural, basada en el respeto y derecho a las diferencias, y tengo la esperanza de que la presente tesis contribuya en este sentido.

BIBLIOGRAFÍA

AINSA, Fernando.

2000. *Entre babel y la Tierra prometida. Narrativa e inmigración en la Argentina*. En Migrations en Argentine. Cahiers- Alhim, Nro. 1, París.

ALVARSSON, Jan- Åke

1998. *The Mataco of the Gran Chaco. An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio- Economic Organization*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 11, Suecia.

1999. *Conflictos y guerras entre los Weenhayek (Mataco-Noctenes)*. En Mito, guerra y venganza entre los wichí. Califano (Coord.) Editorial Ciudad Argentina, Buenos Aires, pp: 55- 140.

ANDREU, Pedro.

1757. *Carta del P. Pedro Andreu, jesuita, al procurador Gral. Simón Bailina, con relación de la vida del P. Francisco Ugalde, muerto por los indios mataguayos del Paraguay*. Ms 18577¹⁴. Biblioteca Nacional de Madrid.

APCD -Asociación para la promoción de la Cultura y el Desarrollo-

1999. *Estudio de caso. Asociación civil, Comunidad Francisco Javier Muñiz, Las Lomitas, Formosa. Comunidad indígena, etnia wichí. Estudio Integral de la Región del Parque Chaqueño. Proyecto Bosques Nativos y Áreas protegidas*. Préstamo BIRF N° 4085-AR.

ARENAS, Pastor.

2000. *La alimentación tradicional y sus cambios entre dos etnias del Gran Chaco: los mataco ihoko'tax y toba- pilagá*. En Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América. Manuel Gutiérrez Estévez (Editor). Casa de América. Madrid.

ARIAS, Francisco Gavino.

1837. *Diario de la expedición reduccional del año 1780, mandada practicar por orden del Virrey de Buenos Aires, a cargo de su ministro don Francisco Arias, coronel del regimiento de caballería San Fernando*. Imprenta del Estado. Primera edición. Buenos Aires.

ASOCIACIÓN DE COMUNIDADES ABORÍGENES LHAKA HONHAT

1999. *Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat*.
<http://biallyance.org/espanol/asociacion.pdf>

BALDRICH, Amadeo.

1890. *Las comarcas vírgenes. El Chaco Central Norte*. Casa editora, Buenos Aires.

BARABAS, Alicia.

1994. *Movimientos sociorreligiosos e identidad*. Runa XXI: 32-52. Buenos Aires.

- BARTOLOMÉ, Leopoldo.
1972. *Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933*. Suplemento Antropológico, vol. 7, nros 1-2, Universidad Católica, Asunción del Paraguay.
- BARTOLOMÉ, Miguel.
2001. *Etnias y Naciones. La construcción civilizatoria en América Latina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- BARTH, Fredric.
1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organisation of culture difference*. Bergen/ London: Universitets Forlaget/ Allen & Unwin.

2000. *Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity*. En The anthropology of ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries. Vermeulen y Govers (ed). Het Spinhuis. Amsterdam.
- BARÚA, Guadalupe.
1993. *Parentesco y proximidad en la comunidad matakó wichí de Tres Pozos*. En Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Vol. V. Formosa, Argentina: 75-84.

1994. *Alianzas y Proximidad Social. Discusiones sobre las particularidades del sistema de parentesco de los matakó wichí del Gran Chaco*. Runa XXI, pp 53-70.

2001. *Semillas de estrellas: los nombres entre los wichí*. Editorial Dunken. Buenos Aires.
- BARÚA, Guadalupe y DASSO, María.
1999. *El papel femenino en la hostilidad wichí*. En Mito, guerra y venganza entre los wichí. (Califano coordinador). Editorial Ciudad Argentina, Buenos Aires: 251-297.
- BOCCARA, Guillaume.
1999. *Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro sur de Chile (siglos XVI-XVIII)*. Hispanic American Review 79:3, pp 425-461.
- BODLEY, John.
1999. *Hunter- gatherers and the colonial encounter*. En The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers. Lee y Daly (ed.) Cambridge University Press. United Kingdom.
- BONTE, Pierre e IZARD, Michael.
1996. *Etnología y Antropología*. Editorial Akal, p 675. Madrid.
- BRAUNSTEIN, José; MILLER, Elmer.
1999. *Etnohistorical Introduction*. En Peoples of the Gran Chaco (Miller Ed.). Bergin & Garvey. Estados Unidos.

BRAUNSTEIN, José.

1974. *Matrimonio y familia entre los Mataco*. Cuadernos Franciscanos, No. 35: 72-79. Argentina.

1976. *Los Wichí. Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Matacos*. En Scripta Ethnológica. Buenos Aires. Año 4, parte 1. Pp: 130-143.

1977. *Organización social de los matacos*. En: Cuadernos Franciscanos, Nro 41, Salta, Argentina..

1983a. *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Publicación Nro. 2. Argentina.

1983b. *La passion amoreuse chez les Mataco: Kyutisli*. Journal de la Société des Americanistes. Paris, vol LXIX: 169-176.

1990. *El espacio en la misa mataca*. Scripta Ethnologica Supplementa, pp: 149-154, Buenos Aires.

1992-3. *Territorio e historia de los Narradores Matacos*. En Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco. Vol. V. pp 9-74. Las Lomitas.

1999. *Indios y Cristianos. Identidad y movimientos religiosos en el este de la cadena étnica mataca*. En Indigenous People of the Chaco, Christian Missions and the Nation- State, at St. Andrews University, St Andrews, Scotland.

2002-3. *Organización social: propiedad y distribución entre los wichí del noroeste de la provincia de Formosa*. DIRLI, Programa de Desarrollo Integral Ramón Lista.

http://www.programadirli.com/Documentos/Consulta_Brauntein.doc

BROWN, Michael.

1986. *Power, gender, and the social meaning of Aguaruna Suicide*. Man, New Series, Vol. 21, No. 2: 311-328.

CALIFANO, Mario.

1974. *El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco Costaneros*. Scripta Ethnológica. Buenos Aires, año 2, parte 2: 33-73.

1999a. *El concepto de enfermedad y muerte entre los mataco costaneros*. En El chamán wichí. Califano y Dasso. Editorial Ciudad Argentina. Buenos Aires.

1999b. *Paradigmas ético jurídicos del ciclo de las teofanías vengadoras de los mataco*. En Mito, guerra y venganza entre los wichí. Ciudad Argentina: 55-135.

CALIFANO, Mario y DASSO, María.

1999. *El chamán wichí*. Editorial Ciudad Argentina. Buenos Aires.

- CARDUS, José.
1886. *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia, descripción del estado de ellas entre 1883 y 1884 con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes, una muestra de varias lenguas*. Barcelona.
- CARRASCO, Morita.
2002. *Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en la Argentina*. (Capítulo 11).
http://www.cels.org.ar/site_cels/publicaciones/informes_pdf/2002_Capitulo11.pdf
- CENTRO DE DOCUMENTACIÓN MAPUCHE
2004. *Informe sobre algunos de los reclamos indígenas por violación a los derechos territoriales*. Movimiento por la Madre Tierra.
<http://www.mapuche.info/mapu/madretierra040903.html>
- CHAGNON, Napoleón.
1995. *L'ethnologie du deshonneur: Brief response to Lizot*. American Ethnologist, vol. 22, Nro. 1: pp. 187-189.
- CHASE SARDI, Miguel.
1972. *Breves notas de campo sobre algunos deportes nivaklé*. Suplemento Antropológico, vol. 7, números 1-2, Universidad Católica. Asunción del Paraguay.
- CHAUMEIL, Jean Pierre.
1998. *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Cornejo Chaparro (Ed.). Perú.

1992. *La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en al Amazonía*. En La Muerte y el mas allá. Cipolletti, M. S. & Langdon, E. J. (eds). Ecuador. Ediciones Abya-Yala. Pp 113-124.
- CLASTRES, Pierre.
1978. *A sociedade contra o Estado*. Livraria Francisco Alves Editora. Río de Janeiro. Brasil.

1981a. *Arqueología de la violencia: La guerra en las sociedades primitivas*. En Investigaciones en Antropología Política. P. Clastres. Ed. Gedisa. España. Pp 181-216.

1981b. *La desgracia del guerrero salvaje*. En Investigaciones en Antropología Política. P. Clastres. Ed. Gedisa. España. Pp: 217-256.
- COHEN, Anthony.
1986. *The Social Anthropology of Britain, and the Question of "Otherness"*. Anthropology Today, Vol. 2, No 6, 3.

- CORDEU, Edgardo y DE LOS RÍOS, Miguel.
1982. *Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los Cazadoras Recolectores del Gran Chaco*. En Suplemento Antropológico. Universidad Católica. Revista del Centro de Estudios Antropológicos. Vol. XVII, Nº 1. Asunción, Paraguay.
- CORDEU, Edgardo y SIFFREDI, Alejandra.
1971. *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Juárez editor, Buenos Aires.
- C. P. A.
2004. *Pronunciamiento del Foro Multidisciplinario sobre la problemática del río Pilcomayo*. Documentos de la Caja Profesional de la Abogacía de Formosa, Formosa.
http://www.cpaformosa.org.ar/foro_multidisciplinario.htm
- DAL POZ, João.
2000. *Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha*. Rev. Antropol. Vol. 43, No. 1. San Pablo.
- DARCY RIBEIRO
(1986) *La cultura latinoamericana*. En Ideas en torno a Latinoamérica. Universidad Autónoma de México (UNAM). Volumen I: 101-121, México.
- DASSO, María Cristina.
1990. *El problema mítico religioso como base de la aporia cultural: un individuo Welak*. Scripta Ethnologica Supplementa, pp: 141-147, Buenos Aires.

1994. *Matacos y cristianos*. Scripta Ethnologica. Vol. XVI, pp: 23-38, Buenos Aires.

1999 a. *La máscara cultural*. Editorial Ciudad Argentina. Buenos Aires.

1999 b. *Equilibrio del control y descontrol en la existencia wichí*. En Mito, guerra y venganza entre los wichí. Califano (coord.). Ed. Ciudad Argentina, Buenos Aires: pp 141-166.

1999 c. *Afrenta, ofensa y control en la sociedad wichí*. En Mito, guerra y venganza entre los wichí. (Califano coord.), Ciudad Argentina, Buenos Aires: 299-314.
- DE ANGELIS, Pedro.
1837 a. *Proemio al Diario de la Primera Expedición de Cornejo al Chaco*. En Diario de la Primera Expedición al Chaco, emprendida en 1780, por el coronel D. Juan Adrián Fernández Cornejo. Primera edición. Buenos Aires.

1837 b. *Discurso preliminar al Diario de Matorras*. En Diario de la expedición hecha en 1774 a los Países del Gran Chaco, desde el fuerte del Valle, por

Gerónimo Matorras, Gobernador del Tucumán. Imprenta del Estado. Primera edición. Buenos Aires.

1837 c. *Discurso preliminar al Diario de Arias*. En Diario de la expedición reduccional del año 1780, mandada practicar por orden del Virrey de Buenos Aires, a cargo de su ministro don Francisco Arias, coronel del regimiento de caballería San Fernando. Imprenta del Estado. Primera edición. Buenos Aires.

DE AZARA, Félix

1836. *Informes de D. Félix De Azara, sobre varios proyectos de colonizar el Chaco*. Imprenta del estado. Primera edición. Buenos Aires.

DE LOS RÍOS, Miguel.

1976. *Una visión shamánica del ciclo vital (Etnia Mataco)*. Editorial Tekné. Buenos Aires.

1978/79. *Las expresiones de la afeción amorosa en la Etnia Mataco*. Scripta Ethnológica. Buenos Aires, Nro 5, parte 1: 26-51.

DESCOLA, Phillippe.

1992. *Societes of Nature and the Nature of Society*. In Kuper, A. (ed.) Conceptualizing Society. London & New York. Routledge. pp. 107-126.

DIARIO CLARÍN

2004. *Más de 310.000 hectáreas ...*
Diario Clarín del 1 de septiembre de 2004.
<http://old.clarin.com/diario/2004/09/01/elpais/p-01103.htm>

DIAZ MADERUELO, Rafael.

2002. *Introducción*. En La aventura del Amazonas. Fray G. de Carvajal, P. Arias de Alместo y A. de Rojas, ed. Dastin, Madrid.

DOUGLAS, Jack.

1973. *The social meanings of suicide*. Princeton University Pres. New Jersey: 398 págs.

DUNN, F. L.

1968. *Epidemiological factors: health and disease in hunter gatherers*. In Man the Hunters, eds. Lee y De Vore I, Aldine Publishing, pp 221-228. Chicago.

DURKHEIM, Emile.

1982. *El suicidio*. Akal editor. Madrid. 454 pags.

ERIKSON, Philippe.

1986. *Alterité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi*. J.S.A. LXXII. Pp: 185-209.

EVANS- PRITCHARD, E.

1940. *The Nuer*. Oxford University Press. Londres.

- FAIRBAIRN, Gavin.
1995. *Contemplating suicide. The language and ethics of self harm*. Routledge. London. 209 pags.
- FERNÁNDEZ CORNEJO, Juan Adrián.
1837. *Diario de la primera expedición al Chaco, emprendida en 1780 por el Coronel D. Juan Adrián Fernández Cornejo*. Imprenta del Estado. Primera edición. Buenos Aires.
- FIGALLO, Beatriz.
2003. *Espacios nacionales y espacios regionales. Conflictos y concertaciones en las fronteras chaqueñas de Argentina, Bolivia y Paraguay*. En Anuario de Estudios Americanos, LX-1, enero-junio, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla.
- FOCK, Niels.
1982. *Introducción*. En Folk Literature of the matako indians. Wilbert, J. y Simoneau, K (eds) UCLA. Los Angeles.
- FONTANA, Jorge Luis.
1881. *El Gran Chaco*. Imprenta Oswald y Martinez, Buenos Aires.
- FUNAM
2004. *Chaco: Destrucción de bosques y genocidio indígena*.
<http://argentina.indymedia.org/news/2004/02/175387.php>
<http://www.funam.org.ar/pressbosquechaqueno.htm>
- FREUD, Sigmund.
1948. *Más allá del Principio del Placer*. Hogarth Press, London.
- GALTUNG, Johan.
2003. *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bakeaz/Gernika Gogoratuz, Bilbao.
- GARCÍA, Miguel.
1997. *Práctica musical, historia oral y narración mítica: La “fiesta de la algarroba” entre los wichí*. Acta Americana. Revista de la Sociedad Sueca de Americanistas. Vol. 5, No 1.
- GARCÍA DE SOLALINDE, Antonio.
1836. *Proyecto de Colonización del Chaco*. Imprenta del Estado. Primera edición. Buenos Aires.
- GAUSSEIN, Sandrine.
2004. *Foro Nacional para la construcción de un Estado Intercultural*.
<http://argentina.indymedia.org/news/2004/05/199768.php>
- GIDDENS, A.
1964. *Suicide, attempted suicide, and the suicidal threat*. Man, Vol. 64: 115-116.

- GIORDANO, Mariana.
2003. *De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños*. Revista Complutense de Historia de América, 29, pp: 5-24, Madrid.
- GOBELLI, Rafael.
1916. *Mis memorias y apuntes varios*. Imp. y Lib. Rafael I. Tula, Pcia. de Salta, Argentina.
- GOITIA, Manuel.
1907. *Memoria de la Gobernación del Territorio del Chaco correspondiente a 1905*. Establecimiento tipográfico J. Tarsia y Cía., Chaco Austral. Resistencia, Argentina.
- GONÇALVES, Marco Antonio.
1993. *O significado do nome. Cosmologia e Nominação entre os Pirahã*. Sette Letras. Rio de Janeiro.

1997. *Cachaça e Paricá. Predação e Alteridade na sociedades Pirahã*. Conferencia de St. Andrews. Escocia.
- GORDILLO, Gastón.
1992. *Cazadores recolectores y cosecheros: subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa*. En Trinchero, Piccini y Gordillo, Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro- occidental (2 vols.), Centro editor de América Latina, Buenos Aires.

1995. *La subordinación y sus mediaciones: dinámica cazadora- recolectora, relaciones de producción, capital comercial y Estado entre los tobas del oeste de Formosa*. En Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica. Trinchero (ed.). Editorial Biblos. Buenos Aires.

2001. *Canals for a Wild River: Borders and Aboriginal Utopias in the Argentinean Chaco*. Centre for International Borders research (CIBR) Thomas Wilson y Hastings Donnan (eds.)
<http://www.qub.ac.uk/cibr/WorkingPapers2001.htm>

2002. a. *The breath of devils: memories and places of an experience of terror*. American Ethnologist 29 (1): 33-57.

2002. b. *Remembering "The Ancient Ones". Memory, hegemony, and the Shadows of State terror in the Argentinean Chaco*. En Culture, Economy, Power. Anthropology as Critique, Anthropology as Praxis, Lem y Leach eds., State University of New York Press.

2003. *Shamanic forms of resistance in the Argentinean Chaco. A Political Economy*. The Journal of Latin American Anthropology 8 (3): 104-126.

- GORDILLO, Gastón y HIRSCH, Silvia.
2003. *Indigenous struggles and contested identities in Argentina. Histories of Invisibilization and Remergence*. American Anthropological Association. The Journal of Latin American Anthropology 8 (3): 4-30.
- GORDILLO, Gastón y LEGUIZAMÓN, Juan Martín.
2002. *El río y la frontera*. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- GOWDY, John.
1999. *Hunter gatherers and the mythology of the market*. En The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers. Lee y Daly (ed.) Cambridge University Press. United Kingdom.
- GRUB, W. Barbrooke.
1919. *The Paraguayan Chaco and Its Posible Future*. Geographical Journal. Volume 54, Issue 3 (Sep., 1919), pp: 157-171.
- GUBER, Rosana.
2002. *El "Cabecita negra" o las categorías de la investigación en la Argentina*. En Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina. S. Visacovsky y R. Guber (Comp.), ed. Antropofagia, pp: 347-374, Buenos Aires.

2002b. *Antropología social. An argentine diaspora between revolution and nostalgia*. Anthropology Today, vol. 18, Nro. 4, agosto.
- GUILLÉN, Gerónimo.
1782. *Informe hecho a Fr. Manuel de la Vega sobre el estado presente de las misiones en el país de los indios Chiriguano y Mataguayos*. Ms 18745⁷. Biblioteca Nacional de Madrid.
- GUREVITCH, Z.
1988. *The Other Side of Dialogue: On Making the Other Strange and the Experience of Otherness*. The American Journal of Sociology, vol. 93, nro 5, pp: 1179-1199
- HACKER, F.
1973. *Agresión*. Editorial Grijalbo. Barcelona.
- IDOYAGA MOLINA, Anátide.
1976. *Matrimonio y pasión amorosa entre los Mataco*. Scripta Ethnológica. Año 4, parte 1: 47-67.

1978/9. *Contribución al estudio del proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los Mataco Costaneros*. Scripta Ethnológica. Año 5, parte 2: 143-155.

2000. *Cuerpo e identidad étnica y social. Un análisis de las representaciones Pilagá*. Boletín Antropológico Nro. 49. Mayo- agosto. Centro de Investigaciones Etnológicas. Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Mérida, pp 29-52.

INSTITUTO CTERA

2004. *Documento leído en la marcha del 15 de septiembre de 2004.*

<http://www.laneta.apc.org/pipermail/aipinrn-l/2004-September/000042.html>

IÑIGO CARRERA, Nicolás.

1982. *Colonos y obreros en el Chaco.* En La vida de nuestro pueblo. Centro Editor de América Latina, vol. 3. Buenos Aires.

1983. *La colonización del Chaco.* Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

IÑIGO CARRERA, Nicolás y PODESTÁ, Jorge.

1991. *Movimiento social y alianza de obreros y campesinos. Chaco (1934-1936).* Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

IÑIGO CARRERA, Nicolás. y WESTWELL, Peggy.

1983. *Violence as economic power: The role of the state in creating the conditions for a productive rural system.* Latin American Perspectives, vol. 10, No. 4, Health, violence, race and class, pp: 97-113.

ISLA, Alejandro.

(2002). *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y estado.* Editorial de las Ciencias, Buenos Aires.

IWGIA.

2002. *El mundo indígena 2001/2002.* Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Copenhague, Dinamarca.

JEFFREYS, M. D.

1952. *Samsonic suicide or suicide of revenge among Africans.* African Studies, vol XI, No 3: 118-122.

LA CAPITAL

Una especie típica sudamericana en peligro de extinción.

<http://www.barrameda.com.ar/noticias/pilcom01.htm>

LA NACIÓN.

2002. *Preocupa el destino del Pilcomayo.*

<http://www.barrameda.com.ar/noticias/pilcom01.htm>

LANGER, Erick. y JACKSON, Robert.

1988. *Colonial and Republican Missions Compared: The Cases of Alta California and Southeastern Bolivia.* Comparative Studies in Society and History 30, Pp. 286-311.

LÁZARO ÁVILA, Carlos.

1999. *Conquista, control y convicción: El papel de los parlamentos indígenas en México, El Chaco y Norteamérica.* Revista de Indias. Vol. LIX, núm. 217, septiembre- diciembre, pp. 645-674.

- LEACH, Walter.
1900. *Exploration of the Bermejo River and Its Affluents, Argentine Republic*. Geographical Journal, Volume 15, Issue 6 (Jun., 1900), pp 599-611.
- LEACOCK, Eleanor y LEE, Richard.
1982. *Introduction*. En Politics an history in band societies, Leacock y Lee (ed.), Cambridge University Press.
- LEE, Richard y DALY, Richard.
1999. *Introduction. Foragers and others*. En The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers. Lee y Daly (ed.) Cambridge University Press. United Kingdom.
- LÉVI STRAUSS, Claude.
1996. *Raza y cultura*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- LIZOT, Jacques y DART, Sarah
1994. *On Warfare: An answer to N. A. Chagnon*. American Ethnologist, vol. 21, nro. 4: pp. 845-862.
- LOIS, Mariana.
1999. *La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del estado nación argentino*. Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Nro. 38. Universidad de Barcelona.
- LOIS, Mariana; TRONCOSO; Claudia.
1998. *Integración y desintegración en el Chaco: los debates en la Sociedad Geográfica Argentina (1881-1890)*. Primer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología.
<http://www.naya.org.ar/congreso>.
- KHAZANOV, A. M.
1984. *Nomads and the outside world*. Cambridge University Press.
- MALINOWSKI, B.
1986. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Ed. Planeta Agostini, España.
- MANDRINI, Raúl.
2002. *Los indios de las pampas en la historiografía argentina: entre el olvido, la leyenda y las realidades sociales*. Seminario: Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras de las Américas. Casa de Velázquez. Madrid.
- MARTÍN, Herminia y BRAUNSTEIN, José.
1991. *Nuevos rumbos de la etnolingüística chaqueña: Geografía, historia y difusión*. En Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco II. pp.3-12.

- MARZAL, Manuel.
1989. *Sincretismo iberoamericano e inculturación*. Medellín, vol XV, Nro 60: pp 522-541.
- MASHNSHNEK, Celia Olga.
1977. *La economía de los mataco del Chaco Argentino*. En Cuadernos Franciscanos, núm. 41, pp 51-63, Salta, Argentina.

1978. *Aspectos mítico religiosos en la economía de los Mataco del Chaco Central (República Argentina)*. Revista Española de Antropología Americana, pp 181-202. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid.
- MATORRAS, Gerónimo.
1837. *Diario de la expedición hecha en 1774 a los Países del Gran Chaco desde el Fuerte del Valle*. Imprenta del estado. Primera edición. Buenos Aires.
- MENDEZ GALLO, Pablo.
2002. *Etnia, etnicidad y cultura. Revisión crítica de los conceptos desde una perspectiva antropológica*. En Revista de Antropología Experimental, número 2. <http://www.ujaen.es/huesped/rae/rae01/textos01/perez.html>.
- METRAUX, Alfred.
1943. *Suicide among the Matako of the Argentine Gran Chaco*. América Indígena. México, vol 3: 199-209.

1967. *La expresión social de la agresividad y del resentimiento entre los indios maticos del Gran Chaco*. Religión y magias indígenas de América del Sur. Ed. Aguilar. España.
- MILLER, Elmer.
1999. *Conclusion*. En Peoples of the Gran Chaco (Miller Ed.), Bergin & Garvey, pp: 157-158, Estados Unidos.
- MORELLO, J.
1968. *La vegetación de la república Argentina. Las grandes unidades de vegetación y ambiente del Chaco Argentino*. Serie fitogeográfica Nro 10, INTA, Buenos Aires.
- MORILLO, Francisco.
1837. *Diario del Viage al río Bermejo por Fray Francisco Morillo del orden de San Francisco*. Imprenta del Estado. Primera edición. Buenos Aires.
- NAVARRO I BARBA, Gustau.
1998. *Misioneros franciscanos en el Chaco Occidental, visiones, acciones y contradicciones (1861-1914)*. En Boletín Americanista, núm. 48, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Barcelona.
- NIETO, José del C. (1969). *La conquista del Bermejo: una epopeya del siglo XIX*. En Todo es historia, no 30, octubre. Buenos Aires.

PAGE, John.

1889. *The Gran Chaco and Its Rivers*. Proceedings of the Royal Geographical and Monthly Record of Geography. Volume 11, Issue 3 (Mar., 1889), pp 129-152.

PAGÉS LARRAYA, Fernando

1976. *Modos culturales del beber en los aborígenes del Chaco*. Acta psiquiát. Psicol. Amér. Lat, 22.

PALAVECINO, Enrique.

1936. *Las culturas aborígenes del Chaco*. En Historia de la Nación Argentina., vol. 1, cap. 6, Buenos Aires.

1942. *Breves noticias sobre algunos nuevos elementos en la cultura de los indios del Chaco*. XXVII Congreso Internacional de Americanistas, Actas y Trabajos Científicos, T. II, 313-314, Museo Argentino de Ciencias Naturales, Buenos Aires.

PALMER, John.

1993-4. *Wichi toponimy*. En: Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Vol VI, Las Lomitas, Argentina.

1994. *Husek (The will): A wichí category oh the person*. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25/1: 59-68

1997. *Wichí Goodwill: Ethnographic Allusions*. Thesis Ph Doctor. Oxford

2003. *Leapfrogging the law*. Ecologist, jun., Vol. 33, Issue 5, p20.

PÁLSSON, Gísli.

2001. *Relaciones humano ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo*. En Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas, Descola, P. y Pálsson, G. (coords), Siglo XXI, México.

PÉREZ, Francisco.

2000. Ponencia presentada en el Seminario La Administración Pública y las Organizaciones No Gubernamentales: El Estado de Bienestar: mito o realidad. Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Pcia. de Salta, Argentina.

PÉREZ DIEZ, Andrés.

1974. *Los grupos aborígenes del Chaco Centro Occidental; sus denominaciones. Síntesis etnográfica del Chaco Centro Occidental*. Cuadernos Franciscanos No 35, p. 10-14. Salta. Argentina.

1976. *Textos míticos de los maticos del Chaco Central. Notas al ciclo de Ka'o'o' (Ajwuntsej ta jwaj)*. Scripta Ethnológica. Buenos Aires. No 4, parte 1, 1976: 159-189.

1999. *Textos míticos de los matacos del Chaco Central. Notas al ciclo de Ka'o'o' (Ajwuntsej ta jwaj)*. En Mito, guerra y venganza entre los wichí. Califano (coord.). Ed. Ciudad Argentina, Buenos Aires: pp 7-54.
- PERRIN, Michel.
 1995. *Lógica chamánica*. En Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual (J. Galinier, I. Lagarriga y M. Perrin, coord.). Plaza y Valdés Editores, México.
 2002. *El chamanismo*. Acento editorial, Madrid.
- PORCELLI, Luis.
 1991. *Argentina y la guerra por el Chaco Boreal*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- POYER, Lin.
 1988. *Maintaining "Otherness": Sapwuahfik Cultural Identity*. American Ethnologist. Vol. 15, No 3, pp 472-485.
- QUIJADA, Mónica.
 2000. *Indígena: Violencia, tierras y ciudadanía*. En Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglo XIX y XX. M. Quijada, C. Bernard y A. Scheneider. CSIC, Madrid.
- RADOVICH, Juan Carlos. y BALAZOTE, Alejandro.
 1995. *Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia*. En Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica. Trincherro (ed.). Editorial Biblos. Buenos Aires.
- RANKIN, Aidan.
 1995. "Real History" Revives Argentina's Indians. History Today, jun., Vol. 45, Issue 6, p 8.
- RENSHAW, John.
 1988. *Property, resources and equality among the Indians of the Paraguayan Chaco*. Man. New Series, Volume 23, Issue 2, pp 334-352.
 2002. *The Indians of the Paraguayan Chaco. Identity & Economy*. University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- RIBEIRO, Darcy.
 1996. *Diários Índios: Os Urubu- Kaapor*. Companhia de Letras. San Pablo.
- RODRÍGUEZ MIR, Javier.
 1993-4. *Cuestionario para el relevamiento de conductas de carácter agresivo y violento*. En Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco, Vol VI, pp. 179-183, Las Lomitas, Argentina.

2002. *Nosotros y los Otros: Relaciones conflictivas y hostiles en las sociedades maticas de las Lomitas (Rep. Argentina)*. En: Sentiers de la Guerre et Calumets de la Paix. Conflits et Alliances dans les Amériques d'Hier à Aujourd'hui. Simposio organizado por la Sociedad de Americanistas de Bélgica.

2003. *Visiones del mundo indígena. Las fronteras interiores de Argentina*. En VII Seminario de Análisis Multidisciplinar de América Latina: Panorama y desafíos actuales. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. Universidad Autónoma de Madrid. 28 al 30 de abril.

2004 a. *Mecanismos de sedentarización y fisión en bandas maticas de las Lomitas (Argentina)*. Revista Española de Antropología Americana. Volumen 34, pp: 225-236. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid.

2004 b. *Migraciones y sedentarización. Procesos étnicos en grupos wichí de Las Lomitas. (Pcia. de Formosa, Argentina)*. II Jornadas de Investigación en Antropología Social, 5 y 6 de agosto, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

RODRÍGUEZ MIR, Javier y BRAUNSTEIN, José.

1994. *Sedentarización y etnicidad. El caso de los maticos en Las Lomitas (Argentina)*. Runa XXI; pp. 263-270.

ROMERO, Aurora.

2000. *Tan cerca pero tan lejos: Indigenismo y discriminación. Desde el fondo*. Cuadernillo temático Nro. 18, tema: La cuestión social. Facultad de Trabajo Social. Universidad Nacional de Entre Ríos. Argentina.

<http://www.margen.org/desdeelfondo/porta.html>

ROSEBERRY, William.

1988. *Political Economy*, Annual Review of Anthropology, volume 17, 161-185

ROSTAGNO, Enrique.

1969. *Informe. Fuerzas en operaciones. Chaco, 1911*. Circulo Militar. Buenos Aires.

SAHLINS, Marshall.

1972. *Stone Age economics*. Aldine/ Atherton. Chicago

1997. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Editorial Gedisa, España.

SÁINZ OLLEROS, Héctor.

1995. *Comprensión del otro y asimilación del otro. El reto de los chaqueños y el problema de la resistencia indígena en los textos jesuitas del siglo XVIII*. En Visión de los otros y visión de sí mismos. ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?. Coord. Fermín del Pino y Carlos Lázaro. CSIC. Madrid.

2002. *Introducción*. En Las Misiones del Paraguay. Cardiel. J. Dastin Historia, España, pp: 5-43.
- SALAMANCA, Carlos y TOLA, Florencia.
2002. *La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino*. Desacatos, primavera-verano, núm. 9, pp. 96-116, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Distrito Federal, México.
- SANSONI, Ileana. (2001). *Río arriba, río abajo. La literatura de viajes y la exploración de los ríos interiores, Orinoco, Bermejo y Pilcomayo*. En Revista Theomai, número 3.
<http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero3/artsansoni3.htm>
- SANTOS, Corcino Medeiros dos
1998. *Amazônia: conquista e desequilíbrio do ecossistema*. Thesaurus, Brasilia.
- SEEGER, DA MATTA y VIVEIROS DE CASTRO.
1979. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. En Sociedades indígenas e indigenismo, Pacheco de Oliveira Filho, J. (ed.). pp. 11-29
- SERVICE, Elman.
1973. *Los cazadores*. Nueva Colección Labor. España.
- SHAPIRO, Samuel.
1960. *The Mataco of Northern Argentina*. Journal of Inter American Studies, Volume 2, Issue 4, pp 443-448.
- SIFFREDI, Alejandra.
2001. *Indígenas, misioneros y Estados Nación: Cambio socioreligioso a través de múltiples voces. La interacción nivaclé – misioneros católicos*. III Congreso Argentino de Americanistas, Tomo 2. Buenos Aires.
- SIFFREDI, Alejandra y STELL, Nélica.
2001. “*El camino de la palabra*”: *conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivaclé*. Scripta Ethnologica, Vol. XXII, Buenos Aires, pp: 77-92.
- SLAVSKY, Leonor.
1998. *Antropología, política e identidad en la Argentina de fines del siglo XX*.
<http://www.geocities.com/RainForest/Andes/8976/metraux.htm>
- SPADAFORA. Ana María.
1994. *Movimientos socioreligiosos y lucha política: El movimiento de la “Buena Nueva” y la rebelión del 62 entre los nivakle del Chaco Boreal Paraguayo*. Runa XXI: 301-315. Buenos Aires.
- STERPIN, Adriana.
1993. *La chasse aux scalps chez les nivaclé du Gran Chaco*. Journal de la Société des Américanistes. LXXIX: pp. 33-66. París.

STORM, O. J.

1896. *Journeys and Explorations on the Pilcomayo River*. Geographical Journal, Volume 7, Issue 1 (Jan., 1896), pp 82-90.

TAUSSIG, Michael.

1979. *Destrucción y resistencia campesina. El caso del litoral pacífico*. Editorial Punta de Lanza, Bogotá, Colombia.

1984. *Culture of Terror- Space of Death, Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture*. Comparative Studies in Society and History, vol. 26, Núm. 3 (Jul.), 467-497.

1986. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. The University of Chicago Press. Chicago. En castellano: *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. 2002, Editorial Norma, Bogotá, Colombia.

1993. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Editorial Nueva Imagen, México

TAYLOR, Anne Christinne.

1993. *Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro*. Man. New Series, Volume 28, Issue 4, pp 653-678.

1994. *Génesis de un arcaísmo: la Amazonía y su antropología*. En Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años. Carmen Bernand (Comp.). F.C.E. México.

1996. *Etnia*. En Diccionario de etnología y antropología. P. Bonte y M. Izard. Ediciones Akal. Madrid. 1996.

TAYLOR, Steve.

1982. *Durkheim and the study of suicide*. The Macmillan Press LTD, Londres. 249 pags.

TOLA, Florencia.

2001. *Relaciones de poder y apropiación del "otro" en relatos sobre iniciaciones shamánicas en el Chaco Argentino*. Journal de la Société des Americanistes, tome 87, pp. 197-210. París.

TOMASINI, Alfredo.

1978. *Contribución al estudio de la conquista y colonización del Chaco*. En Cuadernos Franciscanos. Nro 49. Itinerario 13. (Complemento del 41-5).

UBERTALLI, Jorge Luis.

1987. *Guaycurú, tierra rebelde. Tres sublevaciones indígenas*. Editorial Antarca, Buenos Aires.

ULLÁN DE LA ROSA, Francisco Javier.

2004. *Los límites de la ingeniería indigenista: la reestructuración del autogobierno entre los indios ticunas del Alto Amazonas*. Revista Española de Antropología Americana. Volumen 34, pp: 203-224. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid.

VALENTE, Marcela.

2003. *Agricultura Argentina: El desierto verde*. EcoPortal.net.
<http://www.geocities.com/lospobresdelatierra/ecologia/desiertoverde.html>

VAN DAM, Chris.

Condiciones para un uso sostenible: el caso del chaguar (Bromelia hieronymi) en una comunidad wichí del Chaco Argentino. Revista de desarrollo rural y cooperativismo agrario, núm. 4. Departamento de agricultura y economía agraria. Universidad de Zaragoza, España.
<http://cederul.unizar.es/revista/num04/pag09.htm>

VECCHIOLI., Virginia.

2002. *A través de la etnografía. Representaciones de la nación en la producción etnográfica sobre los tobas*. En Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina. S. Visacovsky y R. Guber (Comp.), ed. Antropofagia, pp: 203-228, Buenos Aires.

VERMEULEN, Hans y GOVERS, Cora.

2000. *Introduction*. En The anthropology of ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries. Vermeulen y Govers (ed). Het Spinhuis. Amsterdam.

VICTORICA, Benjamín.

1885. *Campaña del Chaco*. Publicación oficial. Imprenta Europa. Buenos Aires.

VIÉITEZ CERDEÑO, Soledad.

1992. *El Amazonas: perspectiva etnográfica*. Ediciones Akal, Madrid.

VITAR, Beatriz.

1995. a. *Mansos y salvajes. Imágenes chaqueñas en el discurso colonial*. En Visión de los otros y visión de sí mismos. ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?. Coord. Fermín del Pino y Carlos Lázaro. CSIC. Madrid.

1995. b. *Las fronteras "bárbaras" en los virreinos de Nueva España y Perú. (Las tierras del norte de México y oriente de Tucumán en el siglo XVIII)*. Revista de Indias, vol. LV, núm. 203, pp. 33-66.

2001. *La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio*. Andes, núm. 12, pp: 201-222, Salta, Argentina.

VIVEIROS DE CASTRO

1996 a. *Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology*. Annual Review of Anthropology, vol. 25: 179-200.

1996 b. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana 2. Museu Nacional, Contra Capa, Mana 2: 115-144.

VOGT, E.

1992. *Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica*. En De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, siglo XXI, Madrid :pp 249-294.

WEBB, J. y WILLARD, W.

1975. *Six american indian patterns of suicide*. En Suicide in different cultures. Farberow (ed.). University Park Press. U.S.A.

WILBERT, Johanes y SIMONEAU, Karin (eds).

1982. *Folk literature of the the matakó indians*. UCLA. Los Ángeles.

WRIGTH, Pablo.

2003. *Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino*. Horizontes Antropológicos, vol. 9, nro. 19. Porto Alegre, Brasil.

WRM

2001. *Argentina: Bosque conservado por los wichí destruido por empresas agrícolas*. Boletín del WRM, núm. 49, agosto.

<http://www.wrm.org.uy/paises/Argentina/wichi.html>

2004. *Argentina: la soja avanza sobre los montes chaqueños*. Boletín del WRM, núm. 85, agosto.

<http://www.wrm.org.uy/boletin/85/AL.html#Argentina>

ANEXOS

La historia del *naahatla* (hockey)

“One day Tokhuah called the men to gather around him. He told them all to go and cut some thin sticks, about two and a half meters long, and they did as he said. Next Tokhuah ordered two men to make a large pile of dry twigs. When the men returned with the sticks they had cut, each carrying as many as twenty on his shoulders, the dry twigs were set afire and the sticks were held over the flame. The singeing made it easy to strip off the bark and, with the help of the fire, to bend each stick to an angle of about eighty degrees half a meter from the end. Finally, Tokhuah taught the men to make a ball from a small round piece of wood about ten centimetres in diameter. After these preparations Tokhuah sent Cavesante, one of the headmen (okaniat), to a neighbouring village to challenge one of its headmen to a game of ball. Accepting the challenge, the people of the other village likewise began to make sticks or cudgels. Two hundred of them came to meet an equal number of their opponents. Tokhuah asked ten men to clear a rectangular space two hundred meters long, and in the centre at each end they placed a pile of branches two meters in diameter and more than one meter high. Each team was positioned on its half of the field, and the centre was marked. Standing on the centre line, Tokhuah, the owner of the game, threw the ball up into the air, while the leaders of the two teams stood ready with their cudgels. They both hit out at the ball but only one of them caught it, and his entire team of two hundred men rushed after it in order to throw it into the goal on their opponents half of the field. With Tokhuah shouting to both teams to try their best to make a goal, they struggled back and forth. Each time a team scored a goal it won a prize, such as a meter long necklace of mussel shells, a goat, or a sheep; when the opposing team made a goal it got the prize back. After each goal was made the ball was again returned to the centre. Thus the game could go on all day, and a strong team could win a lot of necklaces and many animals. Later, when Tokhuah disappeared, the headman of the challenging village became the owner of the game; it was he who threw up the ball to start the game. As he was on the team of his village, he let his son (niatles) be the captain. The team captain for the other village was its chief. The team

members were like subjects, or peons (*niat lakavikyi*), of the captains. When the game was over the captain of the winning team cut the shell necklaces into pieces so that each man on his team would get a piece four meters long. If there were not enough necklaces, slaughtered goats were distributed. The captain did not take anything for himself. If the captain, in putting together his team, found he had chosen too many young men, he would exchange some of them for stronger men, as the game was very strenuous and at times the teams had to play an entire morning before the first goal was scored. If the same team won two games in a row, the captains of the other villages tried to select especially strong teams. A superior team could keep on playing until its opponents had nothing left to use as a prize, having lost all their shell necklaces, their goats and sheep, their ponchos and other clothing. Only the chief and his family were obliged to provide these prizes, however; the ordinary team members gave only what they wanted to give. The games were played mainly among the Mataco, but sometimes they also played against the Toba, the Chulupi, or the Choroti. (The game is called *naahatla*, the ball is *naahaet*, and the stick is *oahraekya*). If a man accidentally struck another on the shins with his stick, a fight often ensued, the two players attacking each other with their sticks. Sometimes the struggle ended well, with the team mates taking the sticks away from the two antagonists and thus restoring peace. On other occasions, however, Tokhuah created bad blood between the opponents, and both teams would join the fight with their sticks. After a while they would stop fighting and go home, but only to get their bows and arrows so they could continue the conflict in a more deadly way. Nobody fled, and they kept shooting at one another. The next day the fight would continue, and one of the headmen, a Chulupi, for example, would go home and fetch more people in order to defeat the adversary. Thus a simple fight could develop into a big war, with many villages participating. Finally the clearing would be full of dead bodies, and the winners would cut off the heads of their enemies and take them home as trophies. The old women played with the heads, took off the skin, and kept the scalps. Meanwhile, the men of the village would be waiting for the enemy to return, and the war would go on until one side was unable to raise any more men. They would wait and wait for new attacks, but there were no

more. When finally the others returned they came to make demands. They were very numerous, because the whole family of each dead man turned up. The villagers saw them coming but did not start another fight; instead they began to negotiate. A father or a mother could demand compensation for dead son, and all those who made such requests were paid with shell necklaces or with a goat or with something else of value. When all the demands were settled, the people stopped being enemies and again became good friends. Whoever had taken part in a fight was willing to pay". (Wilbert y Simoneau, 1982: 123).

Ka'o'ó y el Ajwentáj que come personas

“En aquellos tiempos, más antes, el hombre Ka'o'ó vivía sobre esta sierra. Tiene cuerpo petiso y tenía hijo que no podía hablar bien, como tonto, ojkanlanék, opá. Entonces cuando es de noche, hasta que ha amanecido, el hijo de Ka'o'ó empieza a hacer pimpim¹¹¹ y meta cantar toda la noche, hasta que ha amanecido. Cuando está amanecido le avisaba las cosas que ha adivinado a Ka'o'ó [porque él era adivino y el Ka'o'ó también], y el hijo le dice al Ka'o'ó: “Mire mi padre, allá al norte hay un grupo, una toldería; y yo voy a ir a visitar a ellos. Tengo que caminar hasta las doce para llegar allá”. Entonces el Ka'o'ó le contestaba al hijo: “Ya enseguida voy a ir yo a visitar a esa gente; yo voy a revisar esa toldería para ver qué cosa bravo tienen”.

En esa toldería criaban un animal bravo [jwitsáj] que se comía a las personas que venían a visitarlos. Los de la toldería eran wichí. Lo que criaban en esa toldería era avestruz, lo que dicen Ajwentáj, pavo real, pero grande era. Es el avestruz, que es bravo y sabe comer personas. Y ellos le hicieron cueva para el Ajwentáj y la tapaban con una tapa pesada. Entonces cuando el Ka'o'ó llegaba a ese lugar, todos le dan de comer al Ka'o'ó, y él estaba descansando hasta que era tiempo de tarde. Entonces el dueño del Ajwentáj hace abrir la puerta (y todo el grupo se acercaba y se asomaba para ver el Ajwentáj que estaba dentro de su cueva).

Toda la gente llegaba para mirar eso. Ellos cuando vieron que ya viene el hombre Ka'o'ó para ver, entonces cuando él está parado bien cerquita del pozo, el dueño del Ajwentáj lo empieza a empujar hasta que cayó arriba del Ajwentáj. Cuando se cayó el dueño empieza a cerrar la puerta y el Ka'o'ó quedó adentro.

El bicho ese quería comer al Ka'o'ó, pero como ese también es poderoso, él hizo pedazos de madera de palo santo, y lo hizo en forma de puntas de espinas, y lo ha puesto como gorra (lo metía todo eso en los cabellos).

¹¹¹ Tambor de uso shamánico. (empieza a hacer sonar el pimpim).

Entonces cuando el avestruz empieza a pelear con Ka'o'ó, él empieza a cabecear sobre el pecho del Ajwentáj. Entonces como él tenía muchas espinas, agujereó el pecho y ahí nomás se murió el Ajwentáj.

Cuando lo mata, empieza a arrancarle las plumas y al poco tiempo sale afuera [de la cueva]. Hizo un atadito de plumas y sale afuera y tapa otra vez la cueva del Ajwentáj. Entonces puso las plumas plantadas alrededor de la cueva, porque él quiere hacer como seña, para que cuando el dueño del Ajwentáj vea eso ya sepa que el Ka'o'ó le ha matado al Ajwentáj. Entonces Ka'o'ó se fue y volvió a casa.

Finalmente, todo este grupo creía que el avestruz se lo había comido al Ka'o'ó, pero el Ka'o'ó ya se había ido. Cuando está amanecido el dueño del avestruz se fue a ver que había pasado, y cuando él destapa la cueva ve que ahí está el Ajwentáj; está pelado... y entonces él ya sabía que el Ka'o'ó lo había matado. Entonces, al final de esto, cuando Ka'o'ó había matado ese avestruz que hay en ese lugar, entonces ya todo el que llegaba a ese lugar para visitar, ya no le hacen nada, porque ya no tenían bichos bravos. Porque si Ka'o'ó no mataba ese bicho, si hay uno que va a visitar ese lugar, se lo comía.

Cuando el Ka'o'ó llegaba a su casa era de noche y se pone a dormir. Y el hijo empieza otra vez a tocar pimpim para cantar toda la noche, porque él va adivinando [de] todas las tolderías.”

(Andrés Pérez Diez, 1999)

Tabla comparativa entre la economía wichí y la economía capitalista

Economía pre capitalista	Conclusiones	Economía capitalista
No acumulación de bienes		Acumulación de bienes
Distribución equitativa de bienes		Distribución parcial de bienes
La naturaleza es la que produce		El capital y la mano de obra es el que produce
Régimen de acceso abierto y no se genera sobreexplotación por el consumo limitado	No son las formas de propiedad ni los accesos a los recursos los determinantes de la degradación ambiental, sino la relación que cada grupo social establece con la naturaleza	Régimen limitado basado en los derechos de propiedad para garantizar el uso sostenible. Conduce al uso indiscriminado, a una acumulación máxima y a la degradación ambiental
Decisiones colectivas	Las decisiones individuales pueden generar contradicciones entre los intereses colectivos e individuales	Decisiones individuales
Reciprocidad generalizada		Reciprocidad compensada o negativa (Comercio)
Cooperación y reciprocidad. Generosidad. Estratificación social sumamente reducida.	La universalidad de la conducta humana es puesta en duda por estas sociedades.	Universalidad de la conducta humana en relación a la competencia y a la estratificación social.
Mayor control del trabajador sobre los materiales, las herramientas y el tiempo.		Trabajos industriales masificados. Ausencia de control por parte de los trabajadores de los medios de producción.
Las personas y los productos que crean están entrelazados.		La mercadería es autónoma de las relaciones sociales y el individuo se encuentra sujeto a las variaciones del mercado. Subordinación del hombre a las cosas que ellos producen.
El objetivo de la producción es el hombre.		El objetivo del hombre es la producción, y el objetivo de la producción es la riqueza.
Las personas dominan el ser social		Los artículos de consumo dominan el ser social
Se produce en las medidas de sus necesidades. En estas sociedades se desean muy pocas cosas y las pueden satisfacer a todas.	Es el propio sistema industrial moderno el que genera la escasez.	Escasez: Relación entre los deseos ilimitados del ser humano y la limitación para satisfacerlos.

Tabla 9. Comparación entre la economía wichí y la economía capitalista

Usos del espacio entre los wichí de la margen derecha del río Bermejo

En realidad el grupo étnico denominado “mataco” constituye un conjunto étnico conformado por subunidades que presentan diferentes márgenes de variación. Las encuestas realizadas mostraron en estos casos una gran diversidad de subunidades. Como regla general, los topónimos se conocen y concentran más en la vecindad de las aldeas y comienza progresivamente a difuminarse con el incremento de la distancia, lo que refleja un mayor o menor grado de familiaridad del entrevistado con su medio.

Los topónimos remiten a acontecimientos extraordinarios que los marcan de uno u otro modo. Desde la perspectiva occidental muchas de las historias relatadas aparecen como triviales, no obstante situadas en el contexto de la idiosincrasia wichí, estos sucesos señalan jalones históricos que otorgan significado y nombre al lugar. De esta forma el evento queda señalado en la geografía y permanece en la memoria colectiva de la gente. Un aspecto importante a recalcar es que la toponimia wichí no es estática ni establece una nomenclatura inmutable, su dinámica se muestra en cada generación y puede alterar o agregar topónimos al mapa cultural en los lugares que se consideran apropiados. La toponimia wichí abarca no sólo los conocimientos geográficos de la región. Constituye también un repositorio de los hechos sociológicos, históricos, zoológicos, de creencias religiosas y filosóficas, etc. A continuación exponemos el significado de los lugares que registramos en las encuestas llevadas a cabo en Misión Nueva Pompeya:

Misión Nueva Pompeya

El significado del nombre de este sitio se refiere al nombre propio de una anciana. La historia de esta denominación cuenta que cuando llegaron de Salta los padres Franciscanos solamente existían en el lugar algunas tolderías. Los curas empezaron a trabajar con los aborígenes en la construcción de una capilla. Al terminarla consultaron a la gente que nombre querían asignarle a la misma. Antes de que se terminara la edificación falleció una anciana llamada Pompeya. La gente dijo “ya se terminó nuestra abuelita Pompeya, a la capilla se la puede llamar Nueva Pompeya”. El nombre quedó en memoria de la anciana.

Chitahni yom

Lit. significa “tortuga que se escapó”.

To’si hates

To’si (pisar) *hates* (aloja). El nombre se puede traducir como “aloja pisada”. Se narra que cierta vez al llegar el tiempo del algarrobo la gente del lugar produjo mucha aloja. Al reunirse y beberla uno se empezó a enojar con otro que estaba al otro lado del batidor. Cuando se levantó para molestarlo, piso en medio de la aloja dando origen al nombre.

Wanloh pek

Significa “pozo de los suris”. Cuenta la historia que era una laguna grande y que al producirse períodos de grandes sequías los suris bajaban en grandes cantidades a orillas de la laguna para beber agua.

Weh iwus

Puede traducirse como “gusano en el culo”. Según las narraciones hallaron a una persona muerta con el ano comido por los gusanos. El sitio se tradujo al castellano como “El gusano”.

Naku yamek^w

Naku (marmora, especie de avispa), *yamek^w* (bosta). Significa “bosta de marmora”. Para las personas que simulan estar sordas suele aplicarse el apodo de naku. Cuentan que en los tiempos de la marisca hicieron un campamento en el monte y una persona que se hacía la sorda se retiró a defecar. Pasado un tiempo la gente decidió regresar al lugar y dijeron: “vamos para allí, donde *naku yamek^w*”

Mawu nusuy

Significa “zorro salado”. La tradición narra que en los campamento ponían a asar la carne de los animales que cazaban. Mezclaban en la parrilla la carne del guazuncho, conejo, iguana, etc. mientras uno comía una carne muy salada los demás se reían. Le preguntaron cómo estaba la carne y contestó: “linda, salada”. Le preguntaron si sabía de que animal era y respondió que no. Le dijeron: “es de zorro, zorro salado”.

Hunat nechayek^w

Significa “nuevo mundo”. Se dice que bandas de *weh iwus* y de *mawu nusuy* se unieron y se alejaron formando un nuevo paraje, un nuevo campamento, un nuevo mundo.

Nohayces pek

Nohayces (arisco, cimarrón) *pek* (pozo). Significa “pozo cimarrón”. El origen del nombre se refiere a un hombre que tenía hacienda en un espacio abierto y decidió cercarlo con alambre. El predio cercado comprendía una laguna en la que vivían aborígenes en sus alrededores. A la tarde y a la noche bajaban a la laguna distintos animales que eran ariscos y no tenían ninguna marca. Eran llamados cimarrones. Por eso la gente decía *nohayces pek*.

Necah tep

Necah (carancho) *tep* (nido). Lit. “nido de carancho”. Cuentan que en un camino muy transitado existía en un árbol un nido de carancho. La gente comenzó a decir “vamos para allá, donde está el nido de carancho”.

Ahletah

Significa “yacaré”. Se cuenta que existía una laguna que nunca se secaba. En ella solía aparecer un yacaré muy grande. La laguna era muy temida porque allí habitaban distintos espíritus y demonios (*ahot*). Por tal motivo, para buscar agua iban entre varios bien temprano para evitar la noche.

Asno wut

Lit. lugar donde frecuentan los burros.

Heleya wet

La tradición dice que existía una anciana a la que le gustaba mucho la miel. Cuando la gente regresaba de mariscar ella revisaba (en wichí: *helet*) todas las yicas que encontraba. En estas acciones se basa el apodo que le ponen a la anciana: *Heleya*. De ahí procede el nombre del lugar.

Hatah hile

Vegetal que crece en las cercanías del río.

K^wek^we

Se dice de los niños que nacen con manchas de nacimiento.

Sip'ohy

Hay unos peces que se llaman *sip'o*. Se dice que antes existían muchos en los remansos de los ríos de ese lugar.

LOCALIDAD ACTUAL	TOPÓNIMO	GENTILICIO
Misión Nueva Pompeya	<i>Chitahny yom</i>	<i>Pole wehey</i> <i>H^wechetás</i> (garrapatas)
Sauzalito	<i>Sip'ohy</i>	<i>Sip'ohy leley</i>
Sauzal	<i>H^wek^we</i>	<i>H^wek^we leley</i>
Pozo Cercado	<i>To sin'es</i>	
Pozo de los Suris	<i>Wanloh pek</i>	
La Fidelidad	<i>Wahat wet</i>	
El Gusano	<i>Weh iwus</i>	
Buenos Aires ¹¹²	<i>Naku yamek^w</i>	
Pozo del Sauce	<i>Mawu n'usuy</i>	<i>Pekuletás</i> (Mojarritas)
Nuevo Mundo	<i>Hunat nechayek^w</i>	
Pozo Cimarrón	<i>Nohayces pek</i>	
Pozo del Gato	<i>Necah lep</i>	
El Yacaré	<i>Ahletah</i>	
	<i>To'si hates</i>	<i>Nahel les</i> (nido de avispas)
Nueva Población	1) <i>Hatah lile</i> (especie de árbol o planta) 2) <i>Heleya wet</i>	
	<i>Asnu wet</i>	<i>Timhay</i>

Tabla 10. Topónimos y gentilicios a partir de entrevistados de Misión Nueva Pompeya

¹¹² Pequeña localidad situada en la provincia del Chaco.