



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Parentesco, conflicto y acontecimiento entre los wichi del Chaco central

Autor:

Barúa, Guadalupe

Tutor:

Siffredi, Alejandra

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 825.706	MESA
27 MAR 2006 DE	
Agr.	ENTRADAS

Expte. Nº 818.781
TESIS 12-5-19

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Post – Grado

Ciencias Antropológicas

Tesis de Doctorado

Titulo: *Parentesco, Conflicto y Acontecimiento entre los wichí del Chaco central*

Tesista: Guadalupe Barúa

Directora: Dra. Alejandra Siffredi

Fecha: Marzo del 2006

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

ÍNDICE

<u>Capítulo 1. Introducción y Marco Teórico- Metodológico.....</u>	1-13
<u>Capítulo 2: Ambiente “Natural”, Social y Cultural de los wichí.....</u>	15-28
<u>Capítulo 3 Organización social y Código Restricto:</u>	
<i>La manipulación wichí de las redes de Alianza.....</i>	30-56
<u>Capítulo 4: Alianza y Violencia dentro del sistema sociocultural Wichí...</u>	57-78
<u>Capítulo 5: La organización Social como emergente del medio sociocultural:</u>	
<i>Realimentación entre Parentesco y Cosmología.....</i>	80-100
<u>Capítulo 6: Comparaciones controladas sobre el Parentesco y la</u>	
<i>Cosmología Wichí.....</i>	101-117
<u>Capítulo 7: Filosofías indígenas sobre la “condición humana”.....</u>	118-150
<u>Capítulo 8: Violencia y Confusión: Gestiones e intromisiones actuales</u>	
<i>entre los wichí.....</i>	151-170
<u>Capítulo 9: De la “enhabilitación” a la Inhabilitación</u>	171-185
<u>Capítulo 10: A modo de Conclusión: Formas de Conocimiento</u>	
<i>“No modernas”. El caso wichí.....</i>	186-202
<u>Mapas</u>	
<i>Comunidades aborígenes del Gran Chaco.....</i>	14
<i>Comunidades wichí de los alrededores de Las Lomitas.....</i>	29
<i>Distribución de los grupos wichí de Formosa (PPI 2002).....</i>	164

<i>Gráfico de Alianzas y Violencia en Tres Pozos.....</i>	<i>79</i>
<i>Apéndices A y B.....</i>	<i>(1-4)</i>
<i>Bibliografía.....</i>	<i>203-218</i>

Capítulo 1. *Introducción y Marco Teórico- Metodológico*

El método de trabajo ha consistido desde un principio en elaborar textos preliminares (muchos de ellos no se han publicado) que se han escrito para definir concretamente cuál era el marco teórico desde el cual partía en cada etapa, según lo atestiguan los sucesivos informes al CONICET.

Otros se han escrito como fundamentación en los concursos de becas externas de post- grado. Finalmente otros fueron escritos como resultado de seminarios de post-grado y fueron dedicados casi exclusivamente a la teoría y método antropológico. (Ver Apéndice A)

Los resultados de la labor de investigación que he juzgado más importantes se han ido incorporando a los trabajos específicos. Se ha tenido, y se mantiene, como premisa fundamental la de evitar alejarse del balance entre los aspectos teóricos y empíricos (cf. Sh.Ortner, 1984, M.Sahlins, 1976) o, más precisamente, de establecer una conexión de ida y vuelta entre ambos aspectos. Esto se ha tratado de lograr a través de los siguientes ítems:

- a) la definición constante de los conceptos utilizados tales como: "sociedades autónomas", "sociedades de código restricto"; o bien los rasgos singulares de las "sociedades recolectoras-cazadoras" como conceptos generales donde ubicar la particularidad *wichí* (cf. Sahlins, 1977; Solway y Lee, 1990 ; Howell, 2001; Ingold, 1999 y 2001)
- b) establecer los términos y las posibilidades de la comparación partiendo de un "enfoque contextual" (cf. Geertz, 1973 y 1979) y de una "comparación analógica" (Poole, 1986). Esta será la base del capítulo 6: "Comparaciones Controladas".
- c) determinar hasta qué punto puede ejecutarse la comparación sin desentenderse del *contexto*. Se han realizado comparaciones puntuales y cautelosas con respecto a otro grupo étnico de la misma familia lingüística; los *chorote* (cf. Siffredi-Barúa, 1987) y a otras sociedades muy diferentes en muchos aspectos pero que comparten la organización del *código restricto*. A mi juicio, estarían faltando comparaciones intermedias con otros grupos chaqueños, o bien de origen amazónico, que presenten ya sea una organización de la sociabilidad de tipo "*código restricto*" o que presentan similitudes en lo que se refiere a rasgos centrales de la organización social y de la cosmovisión.

- d) buscar el acercamiento a instrumentos teórico-metodológicos extra antropológicos que podrían resultar explicativos en lo que respecta al marco general, tal como la Teoría de Sistemas, y especialmente la Teoría de la Auto-organización, ya que se considera a la organización sociocultural como la matriz de donde surgen las *reglas de base* que se despliegan en diferentes estructuras, tanto a nivel sincrónico como diacrónico
- e) determinar el modo en que la antropología –en éste caso la Etnología ligada entrañablemente al trabajo de campo- se ubica con relación a los supuestos de la ciencia en general (cf. Geertz, ib. , Barúa, 1996)

Consecuente con este marco teórico que, aún manteniendo la continuidad de su hilo conductor desde 1982, se redefine constantemente a medida que avanza la investigación, sigue siendo central la realización periódica de los trabajos de campo, ya que el material recabado en los mismos es el soporte de la *evidencia*¹. Asimismo, es el contacto experiencial con las familias *wichí* el que debiera actuar como freno cuando caemos sin querer en la sobre interpretación – o en su contrario, que es a mi juicio igualmente peligroso, además de estéril-. Como señalara Geertz (1973), nuestro trabajo se desvirtúa inevitablemente al despegarse demasiado del terreno. Ello obliga también a realizar trabajos de comparación cautelosa que se orienten a hilvanar los diferentes aspectos de la cultura estudiada, así como a señalar con prudencia las similitudes y diferencias de organización entre distintos grupos étnicos, y no meramente de ciertos rasgos o características aisladas (cf. Leach, 1971)

Siguiendo estos objetivos se han realizado 22 trabajos de campo entre 1980 y el 2003 (ver Apéndice B). Los primeros (1980-1981) han sido prospectivos y de escasa duración, pero nos han proporcionado el contexto empírico en donde ubicar a los *wichí*.

¹ la misma nunca constituye la correspondencia con un hecho puro, ya que éste no deja de estar interpretado, en mayor o menor medida

A partir de 1982 los trabajos entre los *wichí* del Pilcomayo han tenido un promedio de duración de un mes. Desde 1990 al 2008 los trabajos se han realizado entre los *wichí* de origen Bermejino (los *zlukutás* o Bazaneros). Aquí también cada uno de ellos ha durado en promedio alrededor de un mes, excepto por el de 1994 que fue anual. Estos últimos trabajos han estado orientados sobre todo hacia la Organización social, tomando como base la información y la guía del Dr. Braunstein.

No obstante se han tratado también otros temas concomitantes que requirieron de la ayuda de disciplinas relacionadas como la etnobotánica (Arenas, 2004 ; Maranta, 1992). Se necesitaría profundizar más en ésta disciplina como, asimismo, en la etnoastronomía. Nuestra primera aproximación fue el trabajo de Giménez Benitez, S; López, A.; Granada, A.: 2002 sobre los mocovíes. A este respecto participamos de un curso de Astronomía Cultural dictado por el Lic. Alejandro López (Primer Cuatrimestre, 2005). No obstante, y con la ayuda de nuestros informantes se han realizado varios trabajos que contemplaron centralmente los aspectos etnobotánicos (Barúa, 1992, 2001 y 2004), así como los etnoastronómicos (Barúa, 2001, 2004 y 2005)

Por último, el firme propósito de no salirse de un balance entre teoría y práctica requiere continuar con las técnicas tradicionales de elaboración de cuestionarios y encuestas, censos, confección de genealogías, relevamiento de los mapas de las comunidades, junto con la actualización bibliográfica permanente.

Conceptos

Ciertos argumentos requieren precisar la significación de los términos centrales y de determinar sus relaciones. A tal fin se explicitan a continuación algunos términos que son la clave de nuestro acceso al tema de investigación. Ellos son:

- 1) **Organización:** Nuestra definición se basa en el tratamiento de una unidad sociocultural como un *sistema*, cuyo uso nos permite buscar respuestas que debiliten un enfoque contrastado de las categorías de oposición tales como: materialismo / idealismo, o "cuerpo" / "alma". Ya John Palmer (1994 y 1997) señaló que el *hùsek* o "alma" *wichí* no es ni una entidad enteramente material ni enteramente espiritual. De hecho, los *wichí* parecen aplicar en varios campos una serie de gradaciones entre los opuestos como, por ejemplo, que el anciano sea concebido como alguien "raído" que está comenzando un proceso de desmaterialización. Asimismo nos ha resultado particularmente útil el concepto de *isomorfismo*, término acuñado por von Bertalanffy que refiere a principios similares que gobiernan la conducta de entidades a través de varios dominios en un mismo contexto. En este concepto se apoyará uno de los conceptos metodológicos considerados claves en esta tesis: *la comparación analógica* que será puesta en práctica, específicamente, en el capítulo 6. Enfocar la organización sociocultural implica buscar ciertas regularidades que se originen en las reglas de base de una sociedad y que ponen en juego sus categorías y transacciones socioculturales. Uno de los problemas centrales que derivan de esta preocupación es la de descubrir *en sus reglas organizacionales* algunos indicios por medio de los cuales podemos entender porqué los distintos conjuntos *wichí* (Cf. Mapa de Braunstein, 1993 en capítulo 2) parecen restringir sus intercambios fuera de cada una de sus aldeas – a partir de la *norma proclamada* de endogamia local- y, al mismo tiempo, se apropian de cierta clase de Ajenos a quienes van incorporando progresivamente a sus propios moldes socioculturales, según un modelo de organización que condiciona las interacciones y transformaciones que pueden ocurrir (Barúa, 1986;73). También ello nos permite entender sus mecanismos de conversión de un *no pariente* en *pariente*, de un *afín* en un *consanguíneo sociológico*, o también de un *consanguíneo distante* en un *afín*. Este último recurso les ha permitido generar un *proceso de repetición de alianzas*. Esto implica la posibilidad de expandirse mediante mecanismos más sutiles que las del *intercambio equilibrado* entre Consanguíneos y Afines a partir de la exogamia local en las que se sustentan sus vecinos tales como los *chorote*, los *nivaklé*, los *maká*, los *toba* o los *pilagá* (Brausntein, 1983). En la práctica, ninguna de estas normas es prescriptiva, sólo pueden señalarse tendencias: el contrapunto entre las *normas ideales* y las *conductas efectivamente*

de su existencia está delimitado por límites perfectamente claros" ³Naturalmente , ésta es una de las propiedades de las aldeas wichí: cada parentela se alinea en pequeños círculos –o espacio de rotación de las interacciones más intensamente significativas- que van intersectando entre sí hasta conformar la aldea local, o unidad social de base. (Barúa, 1986; 82)

- 3) **Sistemas autónomos.** Corresponden a la calidad de las operaciones internas y externas de las unidades focalizadas y de sus procesos interactivos. Se trata de dar cuenta tanto de las *invariancias* o estructuras de repetición de los esquemas sociocognitivos, como asimismo de los *cambios estructurales*. Según nuestra hipótesis, ambos aspectos –invariancias y transformación- estarían regulados por la *organización*⁴ (Barúa, 1990,259). Dentro de este esquema ; lo que definimos como *sistemas autónomos* reflejan la correspondencia entre una unidad social y su contexto. Presentan tres propiedades: son fenoménicamente "abiertas" ya que están en un intercambio permanente con su medio. Sin embargo, y en cierta medida, están "cognitivamente clausurados" en tanto la relación entre el núcleo central (en este caso la familia *wichí*) y su contexto (la unidad aldeana en que se inserta) ocurre de acuerdo a ciertas reglas de base que no suelen ser evidentes. El tercer elemento lo constituye aquello que es excéntrico al sistema. (Barúa, 1987) Como la relación entre el núcleo y el contexto local están en un ajuste mutuo permanente , en este tipo de sociedades de base recolectora-cazadora, es frecuente que en determinados ciclos de su devenir, algunos elementos foráneos sean no solamente aceptados sino convertidos ellos mismos en un componente más del sistema autónomo⁵. Vale aclarar que esta autonomía no nos remite a una sustancia (vitalismo) o a algún principio organizador fuera del sistema, sino a una lógica de la auto-organización que le es propia. A una " lógica auto referencial que hace que la organización tenga como variable homeostática

³ (cf. Simmel, G, 1977, vol. I; 3 Estudios de las Formas de Socialización. En Sociología. Tomo I. Revista de Occidente, Madrid, 1977).

⁴ nos ha sido más útil tomar el concepto de organización como aquel en que se van desplegando a lo largo del tiempo las reglas de base de una sociedad, reservándonos el término *estructura* para la actualización en un tiempo y lugar dado de las normas socioculturales. De este modo, se asume una mayor continuidad de la organización mientras las estructuras cambian según el tiempo, el espacio y las peculiares circunstancias de un contexto determinado

⁵ (entre los wichí esto ha ocurrido en varias instancias y aspectos, fenómeno al que Cristina Dasso denominó "apropiación" cf. Dasso, 1999)

principal a la organización misma”⁶ Estos sistemas poseen sin embargo, cierta fragilidad cuando instituciones foráneas insisten en manipular al sistema, ya sea por la vía de la imposición o bien de la “convicción forzada”. Un claro ejemplo es lo manifestado a principios del siglo XX por el misionero Anglicano Barbrooke Grubb⁷ con respecto a los shamanes. Había que desacreditar a los *brujos*. Los misioneros observaron impávidos el fracaso de los mismos al tratar de curar enfermedades desconocidas para ellos hasta entonces, como las epidemias de viruela. Luego desplegaron su mayor efectividad y poder mediante los remedios occidentales. Los Anglicanos - a pesar de que a lo largo de sus intervenciones se han mostrado favorables en muchos aspectos con respecto a los *wichí*, sobre todo al protegerlos de los “criollos” - no sólo intentaron desterrar el shamanismo, sino también el uso de bebidas fermentadas livianas como la cerveza de algarroba (*hatés*) fundamental en esa ceremonia de Solsticio de Verano que es el *Yatchep* (capítulo 7) y con ello mermó en buena medida la efervescencia social que suele producirse durante dicho acontecimiento. También se han desterrado las ceremonias orgiásticas de la estación seca conocida como la *danza del carancho*, o los juegos de “hockey” (*nahaatlá*) que permitían a través de una actitud semi lúdica dirimir diferencias con las aldeas vecinas, proveedoras de “afines potenciales”, ya sea a través de las reconciliaciones o de la agresión abierta. En cuanto a las influencias del Estado Nacional y de las O.N.Gs se provoca – a veces con las mejores intenciones- ya no sólo el deterioro de la existencia *wichí* en algunas de sus áreas tradicionales, sino que es el fundamento mismo de la sociabilidad el que se va resquebrajando. Este proceso no es lineal, ni parejo en el amplio espacio geográfico donde se ubican los *wichí* (cf. Capítulo 2), sino de marchas y contramarchas. No obstante se considera que cuando se afectan las formas sustanciales de la sociabilidad *wichí*, las localidades así afectadas ya no dependen de sí mismas para su reproducción sociocultural y se trata entonces de sociedades heterónomas, en cuanto se dictan desde afuera del sistema las normas a seguir. Ello se analizará específicamente en los capítulos 8 y 9.

- 4) **Particular y General:** cualquier estudio crítico intenta desarrollar un marco interpretativo, teórico y analítico que le de sentido a los datos. Siempre existe una tensión, al decir de F.J.P. Poole (1986), entre el deseo de capturar la

⁶ cf. Prefacio de V. Bronstein a las Teorías de la Auto-Organización : Epistemología, Cognición y Sociedad (1983) de F. Varela y H. Maturana

⁷ 1911. Un unknown people in an unknown land. Ed Seely & Co. Limited. Londres

riqueza y complejidad de la experiencia etnográfica y la necesidad de un análisis abstracto y formal. Así nos vemos obligados a forjar una relación precisa y explícita entre lo particular y lo general. Lo particular ancla el análisis en la realidad etnográfica dándole así fuerza empírica. Lo general vuelve al análisis significativo. El balance entre estas dos posturas es crucial para no caer ni en el localismo ni en la comparación vacía. A su modo, es equivalente a lo que ocurre con la necesidad de balance entre teoría y práctica (Ortner, 1984) *pero ya no sólo del lado del observador, sino también del observado* (Livet, 2002)

- 5) **Contexto y Caso:** Al decir de Livet (ib.) el caso se revela como el reverso de la noción de *contexto*. Se trata de una suerte de focalización hacia una región muy particular en el interior de un contexto. El caso no es como un detalle de un cuadro que nos muestra ampliados los detalles del contexto. Porque el contexto nunca se puede revelar completamente a nuestra percepción. El caso es importante porque nos muestra el funcionamiento de *las reglas de excepción*. Por ejemplo, la ruptura de la regla de la uxori-localidad en el caso de los jefes aldeanos *wichí (nyat)* para evitar que sus hijos varones se separen de sus padres como ocurre en el resto de las familias. Opera aquí, como excepción⁸ la viri-localidad a fin de poder entrenar al hijo para que pueda sucederlo.
- 6) **Esquemas colectivos y Esquemas Integradores.** Estos conceptos fueron tomados de Philippe Descola⁹. Los *esquemas colectivos* constituyen uno de los principales medios para construir significados compartidos, disposiciones psíquicas, sensoriales, motoras, interiorizadas gracias a la experiencia adquirida y que permiten por lo menos tres tipos de competencia: estructurar de *modo selectivo* el flujo de la percepción; organizar tanto la actividad práctica como los aspectos cognitivo-emocionales según escenarios relativamente estandarizados y determinar las *expresiones típicas* de comportamientos o eventos que son comunicables y aceptados como normales. Estos esquemas pueden ser proposicionales (encadenamientos narrativos o argumentativos) o no proposicionales, en cuanto los modelos socioculturales pueden no estar completamente presentes en la conciencia, debiendo el observador inferir su existencia a partir de sus efectos. Por su parte, los *esquemas integradores* son cruciales, en cuanto su función

⁸ muchas veces de mala gana consentida por el resto, sobre todo cuando el *nyat* no surgió de una delegación de poder completamente consensuada, o cuando se desvió de su papel y ya no es posible, debido a sus influencias externas, removerlo como ocurría tradicionalmente.

⁹ Conferencia 8/9/2005. Seminario Doctoral. Centro de Estudios Franco-Argentinos. UBA

mediadora nos provee del sentimiento de compartir con otros una misma cultura, una misma cosmología. Se construyen poco a poco en tanto un conjunto de individuos atraviesan experiencias semejantes. Este proceso es facilitado por un idioma común y por la relativa uniformidad del método de socialización de los niños. *Vale aclarar que nuestro interés por sociedades exóticas a las premisas de nuestro pensamiento "moderno" (cf. capítulo 10) no es el producto de la nostalgia, o de la búsqueda de una autenticidad que podríamos considerar perdida para nosotros, sino que los esquemas que integran las prácticas colectivas, o al menos sus efectos de superficie, se dejan ver mejor, donde el contacto con nuestra cosmología¹⁰ es menos intensa.*

- 7) **El Acontecimiento inesperado entre los wichí** A tal fenómeno algunos wichí bazaneros (ver capítulo 2) lo han denominado *nam chamaj* para aludir a aquellas circunstancias en nuestras vidas donde nuestros prójimos han reaccionado inesperadamente. Si lo pensamos bien, ello nos ocurre a todos casi todo el tiempo. Cuando un ser querido se comporta repentinamente como el peor de nuestros enemigos, si fuéramos *wichí*, no podríamos menos que exclamar *¡nam chamaj!*. Porque el ataque que proviene de donde no lo esperamos es sorpresivo y artero, y el daño que nos infligen aquellos en quienes confiamos es mucho más profundo y doloroso que el de un rival, un competidor o un extraño. Nosotros nos tratamos de explicar estos hechos buscando una causa psicológica o sociológica, o un cortocircuito en la comunicación. Sin embargo, el *wichí* suele concluir que fuerzas negativas controlan al pariente, éste está poseído por alguna entidad, o bien es víctima de brujería. Suelen razonar que alguien de "mala voluntad" puede manipular, a través de la hechicería, los estados de ánimo, provocar desencuentros y malas interpretaciones, nublar la mente, trastocar tiempos y espacios para que el curso normal de las cosas se interrumpa. Así ocurren la infidelidad, la traición, los accidentes o las enfermedades. Los acontecimientos, como tan negados son entre los *wichí*, tan ponderados son entre nosotros. El que nos ocurran sorpresas agradables es lo que esperamos día a día. Ellos no gustan

¹⁰ según Guidieri (1989) "el mundo contemporáneo occidental es una inmensa cantera de supervivencias" (p.19) o, dicho de otro modo, un revoltijo de fragmentos que acarreamos de distintas estructuras de nuestra larga historia "occidental" a las que se le suman los elementos "exóticos" —generalmente re-significados de modo caprichoso, arbitrario- de otras sociedades

de las sorpresas en cuanto no desean que su mundo cambie: lo mejor trae lo peor, a la alegría de un momento le sucede una pena de mayor intensidad. A la risa le sigue el llanto, tan claro como la noche sigue al día y la muerte a la vida. Idealmente el mundo debería ser siempre igual, pero lo inesperado acontece y ese mundo familiar y garantizado se trastoca: el propio perro se comporta como un tigre, el amigo actúa como el más feroz enemigo. Y esto ocurre hasta en un plano meteorológico, un instante de desarmonía celeste y se alteran los tiempos de lluvia, de heladas, cambian de dirección los vientos. A dicha desarmonía se le atribuye una causa y una culpa humanas, más precisamente un descuido que es un disparador de acontecimientos cuyas consecuencias no se pueden prever y alguna gente "se pierde". En un sentido literal refiere a que las sendas familiares del monte se tornan desconocidas y amenazantes haciendo que la persona se extravíe y hasta pueda fallecer. En otro nivel, esta pérdida refiere a que la carta de navegación de la persona ya no se corresponde con un mundo que ha cambiado de repente, donde los lugares que solían ser seguros han dejado de serlo. Lo mismo ocurre en la clave de la alianza: la parienta que osó casarse con el enemigo común dejó de ser persona. Con su decisión no sólo se afectó a sí misma, sino que desmoronó tras de sí a sus parientes y afines. El valor cultural puesto en que el mundo no cambie implica el ideal de un presente eterno, de un espacio no contaminado por el tiempo. Querrían ser "sociedades sin historia" como solemos calificarlas tan livianamente. Pero allí están los eventos, para quebrantarles su paz, su salud, su alegría. Tejiendo fuera de su poder una telaraña y una ponzoña. (Cf. Barúa, 2001; 83-86). En un sentido parecido, E. Cordeu (2004; 12) señala para los *ishíro* del Chaco Paraguayo la importancia que le atribuyen al poder de lo insólito, representado en la noción de *or ioníak* y que, al igual que entre los *wichí*, define dos ámbitos contrapuestos: "se distingue un ámbito de lo insólito, de lo extemporáneo y lo anormal (*or ioníak*) y otro ámbito de lo cotidiano o de lo normal, denominado sintomáticamente *ié (no) or ioníak*. Tanto como en el caso del *nam chamaj* resalta "la carencia de una expectativa previa y de un marco de sentido" (ib. ;13). En verdad, para poder enfrentar lo insólito se debería poder llevar a la práctica la máxima budista: "esperar lo inesperado", paradoja extrema si las hay, al menos para los comunes mortales. Porque el Acontecimiento desconcertante trae lo que Cordeu denomina Mal Eventual: lo involuntario cede paso a la falibilidad, a la soberbia, a la avaricia. Como en el mito de los *dinka* donde la primera mujer, impulsada por el fervor de

plantar más mijo, en su apresuramiento golpea involuntariamente a Divinidad¹¹ Ésta se ofende y se retira del mundo dejando a la humanidad indefensa frente al mal y a la muerte. O la falibilidad del hornero en los mitos *wichí* que no puede contener su risa frente a los extravagantes dueños del fuego. Su acción provoca el incendio del mundo. La cosmología *ishir* se verá con un poco más de detalle en el capítulo 7. Pero es importante destacar que si en ambos casos los Acontecimientos van volviendo al mundo tal como es en la actualidad, para los *ishiro* “éste” mundo es valorado positivamente en comparación al tiempo mítico que, según Cordeu, es concebido más que como una etapa edénica como una verdadera Edad-en-la- Muerte (ib. ;16). Esto conlleva dos valoraciones opuestas entre los *ishiro* y los *wichí* con respecto a los *resultados* de los acontecimientos desconcertantes (negativos para ambos), pero los *ishiro* consideran que les han traído beneficios. Parecen poseer una visión más optimista que los *wichí* que ven en ellos una degradación. Por ello el acontecimiento es tan importante en la concepción *wichí*. Es, en lo relativo al tema de esta tesis, lo que precipita el conflicto, la fragmentación de la sociabilidad y el decrecer gradual –pero inexorable- de la calidad existencial de los *wichí*.

Algunas Premisas

- a) se tratará de ser lo más concientes posibles de nuestras ideologías y emociones que se hallan mezcladas con nuestra racionalidad y que, inevitablemente, distorsionan en alguna medida nuestra objetividad
- b) la convicción de que cualquier conclusión es provisional, ya que no es posible acceder al panorama completo, o “la Verdad”. Este es en verdad el postulado N.1 de Bateson: “la ciencia nunca prueba nada. A veces *mejora las hipótesis*, otras veces las *refuta*, pero *probarlas* es algo que sólo existe en el reino de las tautologías. Porque “la *verdad* significaría una correspondencia precisa entre nuestra descripción y lo que describimos (...) En este sentido, la verdad no es asequible” (Cf. Bateson, 1979; 24)
- c) que estamos obligados a una revisión constante de nuestras convicciones más arraigadas, juicios, concepciones y valores, los que

¹¹ Lienhardt (1985) llama así a la divinidad máxima de los *dinka*. Utiliza el término sin artículo y con mayúscula para diferenciarlo de los otros espíritus o dioses a los que denomina “los Poderes”.

- son desafiados por emociones irruptivas, revelando que *nuestras certezas* pudieran haberse edificado sobre bases débiles
- d) que el procedimiento de revisión *no es meramente una rutina de chequeo* sino una tarea permanente
- e) la necesidad del balance entre el punto de vista del actor (individualismo) y la perspectiva colectiva (holismo). Como etnólogos tendemos a privilegiar una perspectiva holista en cuanto las normas sociales constituyen, en principio, el factor explicativo de la acción individual. De hecho, suponemos que los actores se ensamblan a través de interacciones guiadas por mapas culturales (Geertz, 1973). La objeción de Livet (2002) es que el método de observación participante implica la suposición de que los actores disponen de un saber cuya proveniencia no cuestionamos. Es importante tener este recaudo. Por ejemplo, Palmer (1997 y 2005) no equipara su concepto de "good will" al de "alma social" de Durkheim. El *good will* es un concepto muchísimo más complejo de lo que muchos de nosotros pensábamos. Además de ello, vincula claramente lo individual y lo social¹², implica el esfuerzo del actor individual y su contribución al "actor colectivo" a través de la confianza y la cooperación en las que se basa su modelo de sociabilidad. Los esfuerzos comunes revelan, según la tesis de Livet, los *valores verdaderos* de un grupo por oposición a los *valores de fachada* (por ejemplo, aquellos a los que los *wichí* dicen adherir cuando ello les puede traer beneficios de sus interlocutores blancos). Los valores verdaderos suelen revelarse cuando se despliegan en emociones colectivas, como por ejemplo, los rituales *wichí* que acompañan el ciclo de vida, entre otros. La agresividad y el temor asociados a lo Ajeno son verdaderamente emociones compartidas (ib.:228). Estos valores son asociados a su particular racionalidad y al interjuego entre rigidez y fluidez que, en ciertos contextos, les permiten la revisión de sus creencias¹³ pero en otros las bloquean a fin de preservar la coherencia de sus valores (ib. 89-91), como por ejemplo la adhesión incondicional al ideal de endogamia local. Finalmente, los cambios que ocurren suelen disfrazarse a través de mecanismos que "hacen aparentar" una

¹² de hecho según este modelo –al que adherimos– ambos aspectos se realimentan mutuamente

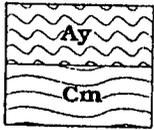
¹³ de ello se han dado abundantes testimonios de algunos miembros de las comunidades *wichí bazaneras*

estabilidad ficticia. Asimismo, suelen ser muy sensibles a las transgresiones: si un actor transgrede es necesario que los otros reparen, ya sea a través de la retribución de sangre en los circuitos de venganzas y , antiguamente, en las guerras (Palmer, 1996; Rodríguez Mir, 2005). También se repara a través de la *sustitución obligatoria*, como es en los casos de levirato y sororato donde el nuevo cónyuge cedido (generalmente su hermano/ a o su primo/ a es concebido como una *réplica* del fallecido). Finalmente es de esperar que exista una alternancia entre períodos de confianza (los momentos de mayor equilibrio y armonía) , y otros de revisión brutal *ligados a la desconfianza generalizada*, tal como el “recuerdo repentino” de las mujeres *wichí* sobre algún evento aciago protagonizado por sus afines, o por los antecesores de aquellos, que suelen llevar a la agresión abierta, a la ruptura de la alianza y a la fisión de las parentelas involucradas (Barúa, Dasso; 1999).

Por último, nuestra ambición no consiste en establecer leyes o predecir fenómenos, según el modelo de la “ciencia normal”, sino de poner en evidencia el carácter *construido* de los fenómenos socioculturales y su dependencia – mayor o menor- de las creencias, preferencias o acciones intencionales o inintencionales. Llamaremos conceptos ontológicos a aquellos sujetos a controversia metafísica (como en nuestro caso: “alma”, “natural”, “sobrenatural”, etcétera) . En este sentido, en cuanto se intenta no juzgar la “verdad” de lo experimentado por los *wichí*, se recurre a lo que Livet & Ogien (2000) calificaron como *imaginación ontológica* por la que entienden el acceso a ciertos elementos socioculturales *sin prejuizar su existencia*.

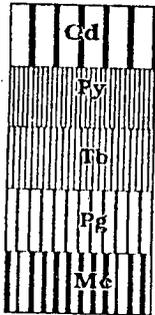
GRUPO LINGÜÍSTICO | **LENGUA**

ZAMUCO



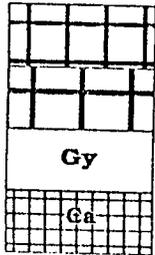
Ayoreo
Chamacoco

QUAYCURU



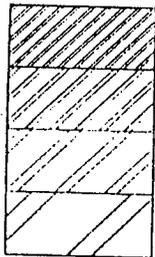
Mbayá
Payaguá
Toba
Pilagá
Mocoví

TUPI-GUARANI



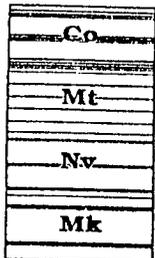
Izoceño
Chiriguano
Guarayo
Chané

MASKOI



Kaskihá
Sanapaná
Angaité
Lengua

MATAKO-MAKA

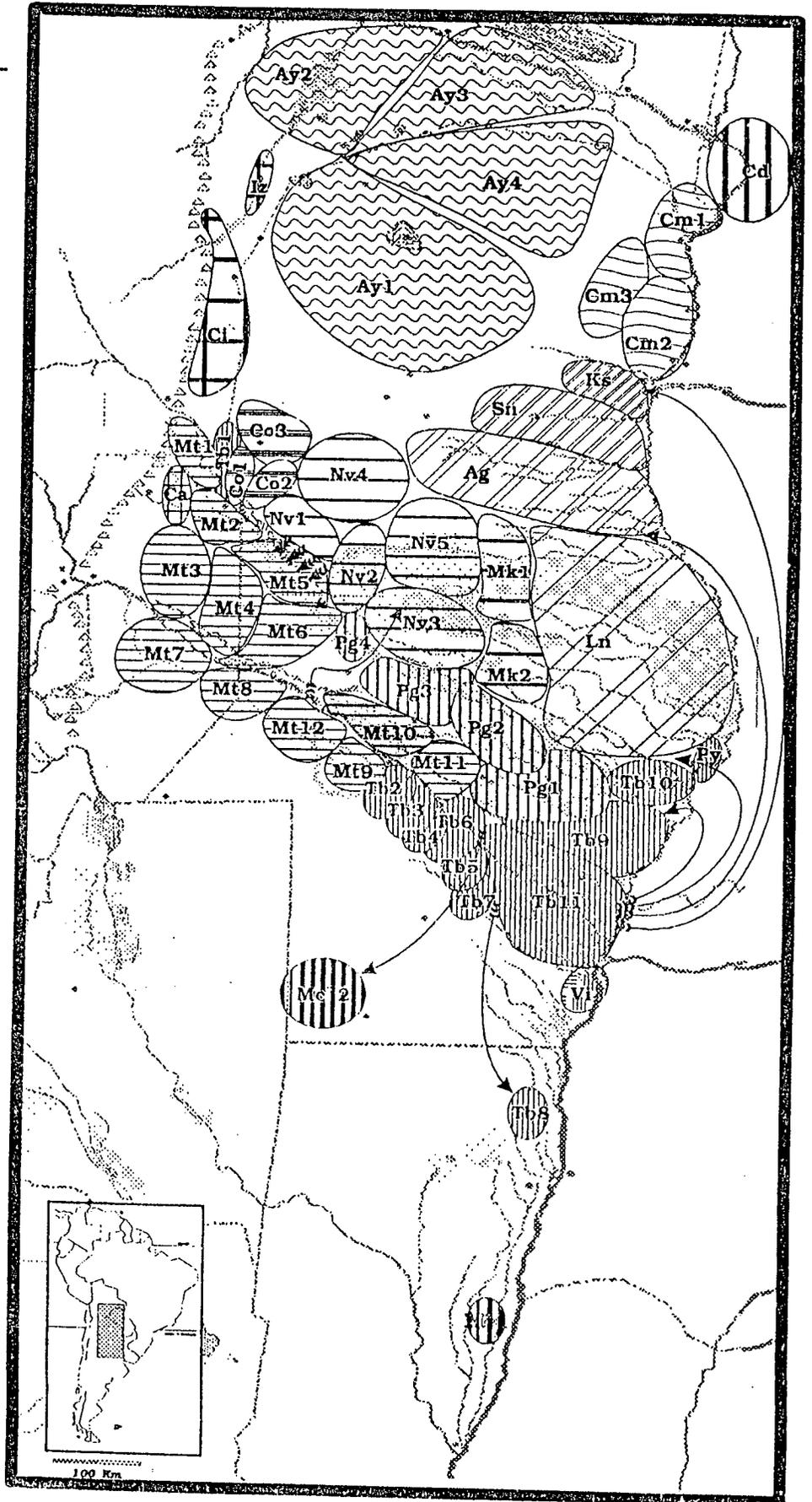


Chorote
Mataco
Nivaqlé
Maká

LULE-VILELA



Vilela



En Bravstem, 1993; 4

Mt. 10. "Matacos Bazareros"

orientan en el espacio que no exhibe prácticamente marcas terrestres permanentes, por lo que la orientación astronómica y los topónimos que marcan los eventos inusuales ocurridos tanto a humanos, como animales y vegetales actúan como mojones en su *mapa* (Cf. Palmer, 1995). En segundo lugar, la escasez de cauces hídricos que la cruzan más la desigualdad de las precipitaciones que hacen del abastecimiento del agua un problema crítico: en verano —época de lluvias- puede llover torrencialmente hasta hacer del Pilcomayo un río tan extenso como el Beni o el Madre de Dios. Mientras que la sequía del verano lo vuelve apenas en un arroyo. Además existen marcadas oscilaciones entre los años que van de la inundación a la sequía. A ello se agregan las altas temperaturas — las más altas registradas en Sudamérica pese a hallarse debajo de la zona tropical, gatillada por la sequedad y la erosión violenta del viento norte. Así la evaporación de humedad supera el balance de lluvia caída lo que deja mucho terreno desnudo de cubierta vegetal. Allí donde se concentra temporariamente el agua enseguida crece la vegetación — de corto ciclo reproductivo- y atrae durante estos tiempos a la vida silvestre, como flora y fauna acuáticas. El paisaje era de *parque*: “un mosaico de bosques abiertos alternando con pastizales ” (Cf. Arenas, 2004; 27). Asimismo pueden distinguirse varios pisos de bosques de quebracho y palo santo en el Chaco centro —occidental: “primordialmente estos bosques xerófitos fueron muy densos, espinosos y difíciles de penetrar. Pero actualmente han disminuido notablemente” (ib.; 28). En esta capa también se encontraban las arboledas de yuchan, de guayacán y de palo mataco. Los de capa media conviven con especies comestibles como el chañar y el mistol. En el estrato de árboles bajos y arbustos nos encontramos con distintas especies de *Capparis* y *Prosopis*. En lugares poco perturbados, muy densos y enmarañados sobreviven los chaguarales.

Del quebracho colorado se obtiene el tanino y, hasta la introducción de postes de cemento armado, los troncos de árboles jóvenes se preferían como postes para alambrar toda la Argentina. Los troncos del quebracho blanco se usaron como carbón de leña para la elaboración de durmientes del ferrocarril de Formosa a Embarcación, construida entre 1927 y 1931. El palo santo se utiliza como postes para las chozas, y con la corteza del palo borracho se realizan largas fibras para atar las ramas en la construcción de las mismas. Sus troncos abombados y ahuecados fueron usados anteriormente por algunos grupos, como los *wichí*, como grandes recipientes para las bebidas fermentadas (*hatés*) que se realizaban principalmente con las vainas de algarroba, o con las frutas del chañar y del mistol. En invierno, solía prepararse con algunas cactáceas. A la sombra de los árboles y arbustos prospera el chaguar *bromelia* que crece en el suelo y se multiplica por

gajos, por lo que aparecen como chaguarales. Sus frutos y estipulas sirven como alimento, de las hojas se obtienen las fibras para las telas de malla (Cf. Con Koschitzky, ib.). En cuanto a la cubierta vegetal solía existir un equilibrio entre las leñosas (como el vinal) y las gramíneas (como el simbol o el espartillo) cuando los indígenas realizaban sus actividades cinegéticas con el auxilio del fuego, actividad que controlaba la profusión de leñosas. Las herbáceas se desarrollan principalmente durante la estación de lluvias. En el suelo desnudo, entre los árboles y el sotobosque, las bromeliáceas son muy importantes formando parches que alternan herbáceas y cactáceas. Por la actividad de extracción de los grandes árboles se formaron los *peladares* que son formas empobrecidas del bosque xerófito, o pastizales o arbustales degradados y dejan espacios abundantes de suelos desnudos, arcillosos, muy secos y salados. Como señala Hueck (Cf. Arenas, ib) ***los bosques del Chaco se encuentran al límite de su posibilidad de existencia debido a las bajas precipitaciones, por lo que toda intervención es negativa. Sólo podían mantenerse en los tiempos de la "actividad predatora" de los indígenas cazadores – recolectores semi- nómades.***

En cuanto a la fauna abundan los pecaríes, venados, avestruces, caza pequeña y, anteriormente el tapir. Las iguanas y armadillos aparecen en la estación húmeda y seca respectivamente. La pesca en los ríos y en los pozos interiores se realizan durante la estación seca. Los *wichí* se estiman en 36.130 en Chaco, Formosa y Salta (INDEC, 2004 – 2005) siendo uno de las etnias más grandes y más ampliamente distribuidas de las Tierras Bajas de Sudamérica. Fueron desplazados por los *chiriguano*s a fines del Siglo XV que migraban desde el Paraguay. Para el fin del período colonial las comunidades más occidentales se desplazaron a las regiones intermontanas desde el alto Bermejo al Alto Pilcomayo (Cf. Palmer, 1997 capítulo 1: Four hundreds years of Goodwill; 3-4).

Esto es, en líneas generales, lo que ocurría en el Chaco Central. A pesar de que los españoles conocieron el Chaco desde principios del siglo XVI existió poco contacto con los *wichí* por 300 años. Las ciudades que fundaron sólo llegaron al borde del Gran Chaco, como Asunción (1536), Santa Cruz de la Sierra (1561), Santiago del Estero (1523), Tucumán (1563) y Esteco (1567). Solamente Concepción que fue fundada en 1585 a orillas del Bermejo –y destruida en 1632- penetró más profundamente en el Chaco. El primer contacto directo parece haber sido el de la expedición de Ledesma en 1628. Los jesuitas, hasta su expulsión, tuvieron influencias muy indirectas a través de algunos puestos misionales. El verdadero *contacto* ocurrió recién a fines del siglo XIX con la explotación forestal que comenzó a provocarles un cambio de escenario en su modo de vida al alterarles la flora, la

fauna, los suelos, en un ambiente con un equilibrio tan delicado. El contacto directo ocurrió cuando muchas comunidades indígenas fueron reclutadas para el trabajo en los ingenios azucareros en la frontera occidental del Chaco, en Salta y Jujuy. A trueques e intercambios que conocían de antaño con otros grupos cazadores recolectores se agregó el hábito por las mercaderías, armas, ropas. Incluso cuando ya no trabajaron en los ingenios, la afección por estos productos fue permeando su modo de producción igualitario para ir acostumbrándose, poco a poco, a las relaciones asimétricas con sus empleadores. Después de la terminación de la línea ferroviaria en 1931, el ferrocarril pasó a usar petróleo como combustible. Con la sustitución química del tanino y la mecanización de los ingenios en 1964 debieron retraerse nuevamente a las actividades de caza y recolección en un bosque cuya ecología comenzaba a tambalear (Cf. Von Koschitzky, *ib.*; 18): pérdida de la cubierta vegetal de los suelos por el desmonte, por la desaparición de los pastizales, por la sobrecarga del ganado, por las periódicas quemazones y el sobre pastoreo y pisoteo de los caprinos. El sobre pastoreo eliminó primero a las gramíneas que se refugiaron en sitios inaccesibles para el ganado, o protegiéndose de él a través de densas asociaciones de bromeliáceas, cactáceas u otros matorrales espinosos. Así, cuando el ganado vacuno ya no pudo sustentarse al acabarse los pastos, se recurrió a la cabra que aprovecha mejor la vegetación leñosa generando así un proceso creciente de desertificación (Cf. Arenas, *op. cit.*; 35). Naturalmente, esto afectó a la fauna en cuanto algunas especies fueron eliminadas del ámbito chaqueño debido a la acción humana en combinación con la acción del ganado, de la caza comercial, de la deforestación.

Específicamente con respecto a los *wichí* los primeros contactos ocurrieron en 1606 cuando llegaron los españoles a una comunidad ínter montana, identificada como *Matagua*, en 1625 las parentelas *wejwos*¹⁴ fueron contactadas por la expedición de Ledesma. En 1927 llega la *South American Missionary Society* (los anglicanos), en 1767, cuando los jesuitas son expulsados, aparece una gran epidemia de viruela que mermó a gran parte de la población. (Cf. Palmer, *op. cit.*; 4-23)

¿Se acabó entonces el modo de producción cazador – recolector? Para algunos grupos sí, para otros no.

Los *wichí* se caracterizan por ser muy celosos de su autonomía, desconfían de quienes no son sus semejantes. De hecho, "wichí" no parece haber sido en su origen un nombre étnico sino que refleja una *condición ontológica*: la del semejante.

¹⁴ o "vejoz", un grupo sudoriental a orillas del Pilcomayo, cuyo límite estaría al nordeste de Tonono, al este de Tartagal

Ni siquiera puede decirse que significa *humano*¹⁵ ya que alcanza a algunos hombres y mujeres: sus parientes. E incluye además a algunas plantas, a algunos peces, a algunos habitantes celestes (Cf. Barúa, 2001) y porque además, como señala Braunstein, en el mundo *wichí* las diferencias entre Naturaleza y Cultura – por lo menos en comparación con nuestra visión dicotómica- no existe, ya que la naturaleza es conceptualmente humanizada y concebida socialmente (1983; 81).

La concepción del medio

Basándose en Godelier¹⁶, Ph. Descola retoma su argumento, la parte ideal de lo real es *el rol de las creencias y juicios de valor en las percepciones que una sociedad tiene de su medio y de su interacción con ese medio*. Pero Descola fue más allá. "el modo en que una sociedad conceptualiza sus relaciones con un medio dado es en gran parte *independiente* de las características locales del ecosistema y de las técnicas para el uso de recursos" (Cf. Descola, 1999; 118). Así, sociedades que viven en ecosistemas semejantes pueden tener concepciones muy diferentes de su medio. Y, a la inversa, sociedades que viven en ecosistemas muy diferentes pueden tener concepciones semejantes. Esto se analizará en el capítulo 6 respecto a las concepciones *wichí* en comparación con otros indígenas chaqueños, y con los criollos (ecosistemas semejantes, percepciones diferentes) y amazónicos (ecosistemas diferentes, percepciones semejantes).

Asimismo, T. Ingold cuestiona que el curso de la *transformación* de la naturaleza externa en el proceso de domesticación los humanos transforme su propia naturaleza interna: "a la inversa, yo propongo que concebimos la historia como un proceso en el cual los seres humanos no son tanto los *transformadores del mundo* sino *actores* que juegan un rol en la transformación a que el mundo es sometido por sí mismo. La historia, es en una palabra, un movimiento de autopoiesis" (1999;

¹⁵ Ya Lévi – Strauss (1996: 48 – 49) ha señalado que la noción de humanidad que engloba sin distinción de razas o de civilizaciones a todas las formas de la especie humana es de aparición tardía y limitada. Suele cesar en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, hasta del pueblo, y a menudo el extranjero no está dotado de humanidad. De hecho, tanto en Amazonia como en Chaco, y muy especialmente entre los *wichí*, casarse con un "humano" es casarse con un pariente. No se entiende aquí la "humanidad" como un colectivo que se distingue de otros colectivos, como animales, espíritus, muertos o enemigos. Y esto se construye a través del parentesco con otros humanos. (Cf. Coelho de Souza, 2004)

¹⁶ Godelier, M: 1984 L' idéal et el material. Paris. Fayard

133). En cuanto el medio se halla en continua formación a causa de las actividades de criaturas humanas y no humanas (y agregaríamos, de numerosos elementos no creaturales) que construyen ese medio y que, a la vez, son construidos por él.

La concepción del medio entre los wichí

Según señala Palmer al ponerle nombre a los lugares –los topónimos- los *wichí* *convierten un salvajismo material en un territorio culturalmente organizado* (Palmer, 1997, capítulo 2: Naming the land: The ecology of Goodwill, 1). Nos dice que un territorio comunal cubre un área aproximada de 100 km² que implican alrededor de 40 topónimos. A ellos les sirve como su *mapa*, para nosotros reflejan un gran conjunto de *habilidades* que ellos poseen. Demuestran la fineza de sus percepciones para tratar con los lugares de caza, con los sitios de alimentación de humanos y no humanos, donde se hallan las plantas y animales, cuales son sus comportamientos, sus emociones, sus interrelaciones. A través e ellos bosquejan sus técnicas, como las trampas de fuego para cazar o las técnicas especiales de pesca.

Es de hacer notar (ver Acontecimiento, capítulo 1) que generalmente nombran aquello que es insólito, lo que provoca pena y conflicto, lo que se halla fuera de lugar (como, por ejemplo, unos cascabeles de un shamán perdidos en medio del monte), donde ocurrieron accidentes, donde se mezcló lo trágico y lo cómico. Este mapa no les sirve sólo para orientarse en el espacio, sino que allí están los recordatorios de lo que deben evitar, donde acecha el peligro inesperado y, finalmente, les sirve de guía para adquirir mayor precaución. *Porque el medio es considerado hostil, negativo*. Se basa en una visión del mundo trágica donde la naturaleza es indomable, agresiva, iracunda, mezquina en recursos. La comida es poca o no es comestible (como, por ejemplo, la miel salada) obligándolos a alimentarse de cosas poco apetitosas o decididamente repugnantes. Un medio que suele exponerlos a la sed, no sólo porque el agua escasea (o abunda en exceso) sino porque suelen encontrar aguas amargas, saladas, sucias. De los cuatro elementos el único que fue domesticado fue el fuego, sin embargo éste mismo a veces escapa del control humano y provoca incendios.

Los animales y plantas poseen "armas" peligrosas para el *wichí* tales como las mandíbulas, garras, aguijones, espinas. O especies anómalas (animales con morfologías o costumbres de otras, árboles que crecen torcidos) son concebidos como que fueron plantados por los espíritus. Además de los calores y fríos extremos, de las inundaciones y sequías ... no parece haber punto de equilibrio.

Pero “el medio” para los *wichí* es un trasfondo que afecta no sólo a los humanos sino a todos los vivientes: así en el mundo animal también aparece el desorden humano, tal como la locura (por ejemplo, Palmer señala el topónimo “avestruz loca”) o la impaciencia. Asimismo, el uso de las plantas implica un *sacrificio botánico*, análogo al de los animales de caza. Aparecen muchos nombres de sitios que señalan restos de frutos (como “piel de doca” o “semillas de mistol”). Aún los árboles están sometidos a estas fuerzas. A pesar de ser relativamente inmunes a la muerte no natural son susceptibles a la enfermedad y a la deformidad (como, por ejemplo, en “Palo Borracho Torcido”) o pueden ser partidos por el rayo, ahogados por el río, o quemados por el calor. Así, todo es corruptible, sea antropomorfo, zoomorfo o fitomorfo. Hasta la tierra es *carne*, susceptible a heridas e incendios. (Cf. Palmer, 1997, ib. : 4 -17)

El Circuito del Pilcomayo y el Circuito del Bermejo

Los *wichí* del Chaco central ¹⁷, habitan en el oeste del ecosistema chaqueño, desde los contrafuertes andinos hasta el centro del Chaco, entre los ríos Pilcomayo y Bermejo. Esta región se caracteriza por una marcada distinción entre la estación seca (el invierno) y la estación lluviosa (el verano) cuando la abundancia de las precipitaciones suelen dejarlos incomunicados. El emplazamiento de las aldeas temporarias dependía de la cercanía de agua, de la abundancia de especies vegetales o de la posibilidad de aprovechamiento del stock de caza. Se trata de los grupos aborígenes más numerosos de la Argentina que viven, aún hoy, en su medio natural. Se han realizado investigaciones en la década de 1980 en lo que se ha denominado el *Circuito del Pilcomayo* (Cf. Barúa, 1986 y 1987) en contraposición con el *Circuito del Bermejo*, estudiado especialmente con relación al parentesco y la familia (Barúa, 1993; 1994; 1995; 1998; 2000, 2001, 2002, 2003, 2004 y 2005) en la década del 1990 y hasta la actualidad. El primer circuito refiere a un conjunto de aldeas que se han ido asentando de modo permanente en las orillas del Pilcomayo y que han sido influidas por una fuerte presencia Anglicana, ya que las misiones (tan importantes como Misión Chaqueña, Misión La Paz, Sombrero Negro o la antigua Misión San Andrés) se instalaron en sitios estratégicos como para atraer a las poblaciones cercanas radicadas en localidades que constituían antiguos campamentos de pesca, como uno de los polos del ciclo anual.

¹⁷ El Chaco Boreal corresponde a los que habitan al Norte del Pilcomayo en territorio Boliviano, y el Chaco Austral a los que residen al Sur del Pilcomayo, en la provincia de Chaco

La estructura del parentesco y de la familia de los *wichí* procedentes del Bermejo medio se viene estudiando desde 1990. Hasta aproximadamente 1950 estas familias romadizaban estableciendo un circuito anual entre el río Bermejo (su campamento de invierno) y el monte (su campamento de verano). En las orillas del Bermejo se hallaba la misión Anglicana *Esteros* de donde proceden un conjunto de familias relacionadas que, por voluntad propia han preferido resignar su ámbito del río y asentarse en su antiguo campamento de verano. Esto porque en la misión debían convivir con sus enemigos acérrimos (los *wichí chomleléy*), Hoy en día los últimos están radicados en algunos de los muchos lotes periurbanos aborígenes de Las Lomitas. Ambos grupos se culpan mutuamente de la malicia, de la práctica de brujería y de ser los causantes de las enfermedades y de las desgracias. Los aldeanos se van sedentarizando progresivamente en el territorio que actualmente se encuentra en el radio de influencia de Bazán, y más específicamente en la aldea de Tres Pozos, (Formosa, Argentina). Para la década de 1980 las últimas familias emparentadas con las de Tres Pozos abandonaron el río y terminaron instalándose también allí, y casando a sus hijos con los residentes anteriores de la aldea.

Tanto en el caso de las aldeas ribereñas del Pilcomayo como en el de las aldeas interiores de origen Bermejino las parentelas que sémi-nomadizaban se hallaban arraigadas a un territorio acotado pero extenso. Este era recorrido por un conjunto de familias describiendo un circuito que tenía como eje el polo del río en invierno y el polo del monte en verano, época de fructificación de la algarroba. Los dos tipos de alimentos, los primeros provistos por los hombres y los segundos por las mujeres, han sido los más importantes en la dieta de estos grupos. Entre ambos polos recorrían estaciones intermedias en las que se procuraban de alimentos de caza, de la recolección de miel o de distintos frutos según su época de maduración (Cf. Braunstein, 1993). Puede afirmarse entonces que en ambos casos (en el Circuito del Pilcomayo como en el de Bermejo), como es clásico en los recolectores-cazadores sus comportamientos económicos -pero también sociales y políticos- estaban ritmados por los distintos ciclos naturales (Cf. Solway y Lee, 1990).

Estos movimientos incluían a un grupo de parentelas que nomadizaban juntas en virtud de la existencia de recursos alimenticios, cuya abundancia o escasez varía según los ciclos naturales anuales. Debido a ello, estas organizaciones eran altamente fluidas y centradas en las familias extensas. Las familias extensas eran en todo sentido completamente autónomas. Esto era lo que hacía posible los

movimientos de fusión o de fisión según las circunstancias: los campamentos ribereños de invierno eran los que permitían la convivencia de numerosas familias relacionadas entre sí, tanto por lazos consanguíneos como matrimoniales. En estos momentos los asentamientos alcanzaban su máximo demográfico. Lo mismo ocurría, si la cosecha de algarroba había sido abundante en ese período, en el campamento de verano en el monte, donde también se alcanzaba otro pico demográfico. En las estaciones, dentro del territorio recorrido, el nivel demográfico descendía hasta limitarse a unas pocas familias extensas.

Desde principios del siglo XX la competencia con los criollos que se han ido instalando en el territorio aborigen se ha vuelto crítica. En consecuencia, estas parentelas *wichí* ya no podían nomadizar por tan extenso territorio (al que se consideraba un bien de uso y no una propiedad). Poco a poco se vieron obligados a restringir sus movimientos por el conflicto con los colonos criollos que precisaban ese territorio para la agricultura y la ganadería extensivas. Esto alteró el ecosistema en detrimento de los recursos que los aborígenes utilizaban (y que en algunos casos aún al día de hoy hacen uso) afectando sobre todo a las actividades cazadoras en lo que respecta fundamentalmente a la caza mayor. Asimismo, el monte fue raleado, directamente por el desmonte o indirectamente por la invasión del vinal y del cactus transportado en las patas del ganado (cf. Fock, 1966/67). Debido a ello en la actualidad el monte no brinda la misma cantidad de recursos. Al mismo tiempo ya no les permitió a estas parentelas desplazarse por un territorio tan extenso, la mayor parte del cual fue reclamado en propiedad por los criollos y cercado por ramas y luego alambrado.

Como se señaló con anterioridad, en el caso de las aldeas del Pilcomayo del oeste de Formosa y del este de Salta, poblaciones heterogéneas fueron atraídas por las misiones anglicanas. El conflicto entre los diversos grupos (distintas parcialidades *wichí*, *chorotes* o *tobas* occidentales) se paliaba por la intermediación de los misioneros. Pero cuando éstos dejaron de vivir permanentemente en las aldeas, los conflictos resurgieron y el Impacto de la Sociedad Global se dejó sentir con mayor fuerza sobre las comunidades, que habían resistido largos años debido al aislamiento impuesto por los misioneros. Esto originó nuevas fisiones y las parentelas debieron asentarse progresivamente en distintas aldeas. Fueron afortunados aquellos que pudieron hacerlo en algunos de los dos polos más abundantes en recursos: las aldeas ribereñas o los campamentos de recolección del verano. Los que no pudieron hacerlo en alguno de estos dos puntos, como lo que les brindaba el territorio era escaso para

su supervivencia, dependieron mucho más de los alimentos occidentales para los que debían conseguir dinero a través de distintas changas u otros trabajos no tradicionales. Éstos, tarde o temprano, se fueron asentando en la periferia de los pueblos formoseños y salteños por el acceso preferencial a las changas y por las posibilidades del cirujeo, la mendicidad, la asistencia social y la ayuda (a cambio de dependencia) de los punteros políticos locales. Más allá de que pueda demostrarse que en los barrios periurbanos algunas comunidades puedan conservar aún ciertos valores tradicionales, es indudable que se produce una pérdida importante a los fines a los que se orienta esta tesis: la autonomía de la familia extensa. Ésta no puede sobrevivir (manteniendo dicha condición) en los barrios y lotes periurbanos sencillamente porque sus medios de subsistencia ya no pueden ser los tradicionales. *Lo que se intentará señalar es que no nos enfrentamos aquí meramente a un condicionamiento económico sino que su relación con el territorio y su uso del mismo condensa sus prácticas culturales centrales, por lo cual no son meros medios de subsistencia sino que constituyen modos particulares de existencia.* (Cf. Boehm, 1993 y 1994 vs. Erdal y Whiten, 1994). Ya que dicha existencia fue acoplada por miles de años a una *naturaleza culturizada*: un ojo de agua, una arboleda, alguna cueva, ciertas constelaciones como las Pléyades, algunos fenómenos meteorológicos como el Arco Iris o las heladas son nombrados según ciertos acontecimientos, en su mayoría aciagos o equívocos, acaecidos a sus miembros que los tuvieron como escenario y que marcan los hitos de su historia y de su memoria (Cf. Palmer, 1995; Braunstein, 1993). De hecho, las arboledas son consideradas como una familia, con sus armonías y conflictos. Asimismo cada elemento de la naturaleza, como los humanos, se halla regido por los ciclos de la vida y de la muerte.

Si hacemos un mapa de los asentamientos de una aldea veremos que la familia extensa se ubica en una o varias chozas a muy pocos metros de distancia una de otra que conforman un "household", es decir, un conjunto de casas separadas pero que en la práctica actúan como una sola casa, o *casas asociadas* como las denominó Braunstein (1983). Depende de qué momento del ciclo familiar estén pasando para que encontremos una vivienda familiar, varias o ninguna. Aun hoy, y a pesar del sedentarismo, la fabricación de sus casas responde a sus tiempos sociales: si partimos de los padres de la esposa, la pareja central, encontraremos que una de sus hijas con su esposo, aún sin hijos o con niños pequeños, residen con los padres de la mujer. Otras hijas mayores con sus esposos e hijos viven en chozas levantadas muy cerca, en el mismo terreno de los padres. Cuando el abuelo muere, esa choza se quema porque ese espacio social deja de

existir junto con la muerte del anciano. Si los hijos y nietos no hallan el resguardo necesario en los parientes mayores sobrevivientes, todo el espacio se abandona y cada célula se adosa a otras parentelas. Es que a través del ciclo vital familiar se estimula la creación paulatina de un código familiar específico. Este se disuelve temporariamente y vuelve a recrearse tras las experiencias desestabilizantes de los nacimientos, enfermedades, períodos transicionales para el ingreso a la madurez, envejecimientos y muertes en el seno de la misma.

Aún dentro de la aldea el sedentarismo es muy relativo: si hacemos un seguimiento censal durante un año en una pequeña comunidad nos encontraremos seguramente con numerosas variaciones en cuanto a la movilidad de pequeñas células familiares y a las viviendas. *Es que estas personas no radican su familia en una vivienda permanente, sino que las mismas se levantan o se desmantelan según el curso de las relaciones familiares, no sólo con respecto al ciclo vital individual y familiar, sino a los conflictos que se muestran en la división en el espacio, o a las alianzas que se pueden leer en el aglomerado de las viviendas.*

Si comparamos esta situación con la de los lotes periurbanos allí algunos consiguen hacerse una casa de material siguiendo nuestra propia valoración. Pero se les complica cuando la casa deba ser abandonada por muerte o alejamiento de sus miembros. Finalmente terminan levantando la choza de barro y paja que, además, - y a diferencia de nosotros- su función se limitó a protegerlos durante el mal tiempo, ya que la vida cotidiana se desarrolla en el exterior. Generalmente cuando se ha dado un paso hacia la homogeneidad de la *globalización* (instalar una cocina adentro de la choza, construir orificios como ventanas, o atiborrarse de objetos) debieron dar un paso atrás.

Otro aspecto que los separa es que en nuestro caso nos dirigimos hacia un proceso creciente de individuación. En el caso *wichí* no se puede decir que la persona como ser individual esté muy marcada. Esto puede observarse en varias prácticas: en los mecanismos de compensación o de venganza es indistinto que se realicen contra la persona que cometió la ofensa o contra cualquiera de sus parientes cercanos; la existencia que aun rige hoy del levirato y sororato implica que tras la muerte del cónyuge se *lo reemplaza* con su hermano o hermana según sea el caso; una maldición a un antepasado sigue su curso en sus descendientes como si todos fueran una misma Persona.

No obstante, aunque su lugar de sedentarización definitiva haya sido, o bien su antiguo campamento de invierno o el de verano, que implicaban el pico más alto de densidad demográfica y social (época de recolección de la algarroba, de los rituales de propiciación de los vegetales, de la celebración de las alianzas matrimoniales y de los juegos ritualizados entre antagonistas y enemigos) muchos elementos materiales y sociales se han transformado inevitablemente. De ello nos ocuparemos en los capítulos 8 y 9.

Los wichí Bazaneros

Estos se incluyen dentro de los *wichí orientales*, o un conjunto de *tribus* que habitaban sobre el curso medio del Bermejo. Son las unidades que Braunstein marcó – en el contexto general de los wichí- (Cf. Mapa, Braunstein ,1993; 9) como Mt.9, Mt10 y Mt11. Los Mt 10 corresponden a los *wichí bazaneros*. Se trata de un conjunto étnico que habita en la provincia de Formosa entre las Lomitas y Laguna Yema sobre la ruta nacional N° 81. Con anterioridad habitaban sobre la margen izquierda del Bermejo y eran denominados por los sureños *phomleléy*. Estos designaban a aquellos como *chomleléy* (abajefños). El odio entre estos dos grupos se remonta –por lo menos- a su co- residencia en Misión Esteros, y continúa hasta la actualidad , por ejemplo, obstaculizando las posibilidades de la alianza matrimonial. (Cf. Braunstein, 1993, 10).

Dentro de los *bazaneros* hallamos distintos tipos de localización desde la aldea rural que linda con el monte, como es Tres Pozos (a 35 Km. de Las Lomitas en dirección a Ingeniero Juárez) hasta el barrio peri urbano en los alrededores de la ciudad de Las Lomitas, como Lote 27. En Tres Pozos, los antiguos residentes provienen de la costa del Bermejo medio, los últimos migrantes que abandonaron el Bermejo es un grupo de familias que migraron a Tres Pozos en 1983.

Ubicamos a estos *wichí bazaneros* en el contexto de los *wichí orientales*. Estos incluyen tanto a los *chomleléy* como a los *phomleléy*. Sus respectivos procesos de sedentarización fueron originados por distintos sucesos externos y luego, debido a sus frecuentes procesos de fisiones y fisiones, han generado distintas comunidades. Actualmente existen cinco comunidades periurbanas alrededor de las Lomitas: dos *chomleléy* (Colonia Muñiz y la Pantalla), y tres *phomleléy*: Lote 42, su desprendimiento: Lote 47 o el Matadero y los bazaneros del

Lote 27. Estos últimos son los parientes de los aldeanos de Tres Pozos (Cf. Rodríguez Mir, 2005: Mapa de las comunidades de las Lomitas, p.166). (VER P. 29)

La población de las Lomitas (consolidada en 1915) posee algo más de 10.000 habitantes (según el censo del INDEC, 2001) de la cual el 20% es población indígena. Las cinco comunidades wichí representan alrededor del 60% de la población indígena, mientras que la comunidad pilagá de La Bomba representa el 40% restante. Estas comunidades indígenas se sitúan entre 1 y 5 km de las Lomitas (Rodríguez Mir, ib: 172) .

Los *Bazaneros* provienen de parentelas¹⁸ que tuvieron mayor o menor relación entre sí en el Bermejo, ubicadas a muy poca distancia unas de otras (Cf. Barúa, 1993; 76). Así, encontramos miembros de los *fwenetás*, sedentarizados primeramente en la misión anglicana de Esteros; y los *kalaktás* (garzas moras) y los *wuschoten* (avispas coloradas) que se sedentarizaron inicialmente en Espinillo y Unión respectivamente. Esporádicamente algunos miembros *yeklah* o *atás*, provenientes de Pozo de Mortero que se encuentran allí por intercambios matrimoniales. (ib. 76). Según Braunstein, todos ellos conforman la *tribu zlukutás* (cigüeñas cabeza pelada) que refiere a un conjunto de *bandas*¹⁹ interrelacionadas, con mayor cercanía sociológica entre ellos que con otros grupos *wichí*. Aunque cada banda poseía su propio circuito de nomadización es muy posible que éstas coincidieran en algunos sitios, lo cual avalaría una relación de larga data. Igualmente, el espacio que recorrían -incluido el actual- debió ser conocido para todos.

¹⁸ Entendemos por tales a un conjunto de familias extensas vinculadas por lazos de consanguinidad, que pueden habitar juntas o separadas según las circunstancias. Tradicionalmente estas parentelas se fisionaban según las familias extensas que las componían en el invierno, y tendían a aglutinarse en el verano.

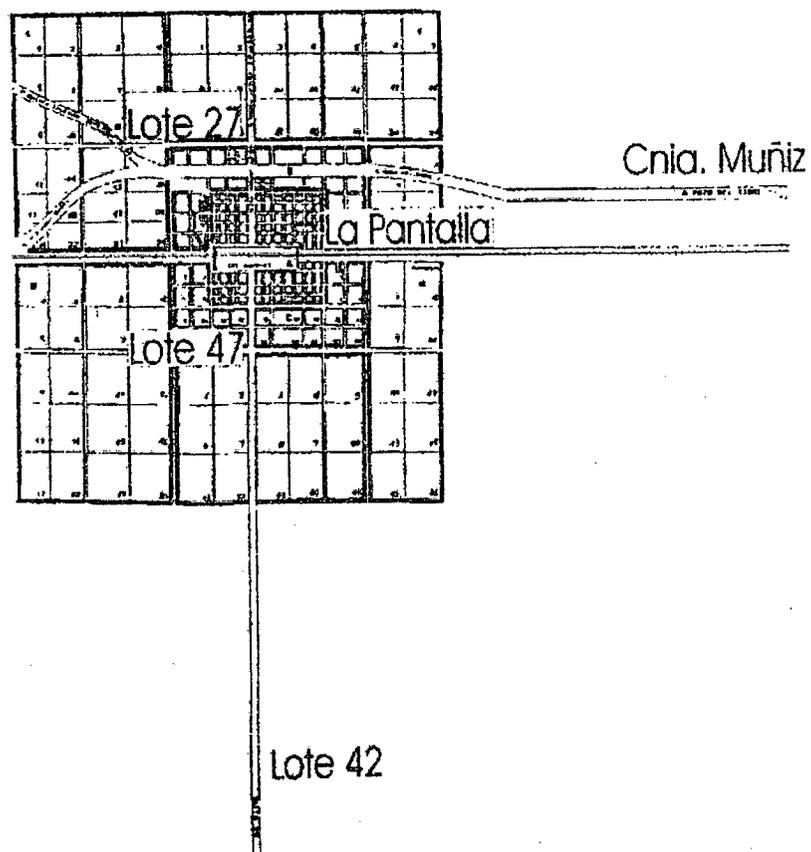
¹⁹ Existe aquí una disparidad entre la unidad social fundamental de los *wichí* entre Palmer y Braunstein. Para Palmer, la misma es la *parentela*, cuyos miembros no deben necesariamente residir juntos. Por sus vínculos de consanguinidad son necesariamente exógamos. Para Braunstein pueden detectarse grupos nombrados, *las bandas*, formados por Consanguíneos y Afines (es decir que incluyen más de una parentela) que suelen habitar en la misma localidad, y donde es preferente el matrimonio dentro de la misma aldea. Es decir la *endogamia social*. Hemos optado por considerar que ambas concepciones no son excluyentes, pudiendo prevalecer unas u otras según las circunstancias históricas y espaciales. Asumimos sí, que – por lo menos entre los *wichí orientales*- existe un *ideal de endogamia social* y que los lazos entre los que habitan la misma localidad son muy fuertes. Pero también es cierto que poseen parientes (consanguíneos y afinales) en otras comunidades relacionadas. Con esos Afines y sus respectivas parentelas es muy frecuente también que se casen.

Ahora, si nos remitimos al **Croquis de Tres Pozos** de junio de 1992 (Cf. Barúa, 1993; 78) nos encontraremos con algunas particularidades: si por su perseverancia de las actividades de recolección y caza ; o por encarnar claramente la forma de sociabilidad wichí (Cf. Capítulo 3), presentan sin embargo rasgos mezclados nada tradicionales como la expulsión de los shamanes que terminaron radicándose en un sector aislado del barrio peri urbano de Lote 27 (**mapa 1994 sector shamánico, Barúa , 1998; 109**), ello debido a que el *nyat* o cacique de Tres Pozos (con ciertos rasgos tradicionales y otros no) es un pastor anglicano. Todos murieron entre 1995 y 1997. Significativamente también, -para no dejarnos llevar por una apresurada ecuación entre “urbanismo” y “modernización”- Lote 27 (en su mayoría los parientes de los habitantes de Tres Pozos), además de haber sido el lugar de refugio del shamanismo (junto con otros lotes periurbanos de Las Lomitas como Lote 42 y Matadero), viven allí muchos ancianos como la madre viuda de dos hermanos casados con hermanas de otra familia que residen en Tres Pozos. Ella vive con su hija menor y su yerno. También es frecuente que los miembros de Lote 27 cuyas hermanas de Tres Pozos se han separado, o han enviudado recientemente en Tres Pozos vengan a vivir con ellos. Asimismo, en 1997, con el fallecimiento de todos los shamanes las familias tendieron a mudarse hacia el sector de *Kasak*, pionero de la introducción de la Iglesia Evangélica Unida entre los *wichí* , a costa de la iglesia Anglicana, cuyo sector fue despoblándose (**mapa 1997, Barúa, 1998; 110**).

En Tres Pozos también las características del asentamiento varían frecuentemente, por abandono de la choza debido a la muerte de un miembro o a un divorcio, a los conflictos generados entre familias; a la fusión de varias parentelas por algún acontecimiento aglutinador. También es normal que durante la época de la algarroba los miembros de Lote 27, y hasta de Pozo de Mortero y Laguna Yema, vayan a residir a Tres Pozos con su parentela. Así en cada viaje nos encontramos con que lo que eran pequeñas chozas habitadas por un par de ancianos se han convertido en amplias chozas que albergan hijas, yernos, nietos; o bien hijas separadas o con su nuevo cónyuge. Lo mismo a la inversa.

En cuanto a Lote 27, en los últimos años se está dando un fenómeno –que parece ser extensivo a otros grupos *wichí*- y que está estudiando Cristina Dasso, la formación de *parajes*. Sólo adelantamos que en el caso de Lote 27 hemos estado viendo como las familia aisladas, o a veces un conjunto de ellas, tiende a aislarse de las demás dejando crecer el monte alrededor de su espacio doméstico.

Evidentemente, están reacomodando sus núcleos de sociabilidad.



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

(En Rodríguez Mir, 2005; 167)

Capítulo 3 Organización social y Código Restringido: La manipulación wichí de las redes de Alianza.

En esta parte se analizarán las particulares *formas de sociabilidad* en esta sociedad caracterizada como de código restringido (cf. capítulo 1) Desde esta perspectiva se profundizará en el tipo de relaciones sociales ideales, el control social y los mecanismos de la transgresión que se traducen en su singularidad a la hora de concertar alianzas matrimoniales. Sobre todo, se hará hincapié en el manejo de las redes de alianza, y por lo tanto en el ingreso controlado de personas al reducto de interacción más íntimo: la parentela. Cómo ello se relaciona con el control de la aparición de la violencia, y en la reacción tendiente a buscar una nueva estabilidad, cuando esta inevitablemente irrumpe. En el capítulo 1 se ha desarrollado el concepto *wichí* del *acontecimiento aciago* como generador de distintos grados de conflicto.

I. *Formas de Sociabilidad*

Si aceptamos la unidad psíquica y cognitiva de la humanidad, es posible postular una serie de predisposiciones, predilecciones y limitaciones comunes. A juicio de Signe Howell (2001; 151) existe una verdadera *universal* que es en extremo significativa desde del punto de vista antropológico: la *sociabilidad*, en tanto conlleva la ínter subjetividad en la construcción de la conciencia y el significado. Al considerar a la sociabilidad como una universal indudable, hallamos un punto de partida para estudiar la base de las diferenciaciones, de las relaciones entre "yo" y "los otros" en los diferentes *modos de sociabilidad*. Ello nos lleva a la pregunta esencial formulada por E. Durkheim ¿Qué es lo que hace propiamente *humano* al hombre?, ¿qué es lo que lo define como tal? Durkheim, como Comte, afirma que es su pertenencia a una sociedad y a una *comunidad moral* (cf. Villar, 2000, 47). Lo cual implica sacrificar parte de nuestra libertad en pro de dicha comunidad: "para poder cumplir con nuestros deberes para con ella, es preciso que estemos preparados para hacer violencia a nuestros instintos y a superar, cuando fuera

necesario, nuestra inclinación natural "²⁰ En cuanto a la organización social se ha partido de la convicción de que las *reglas organizacionales* y, sobre todo, la regla matrimonial, la de localidad y la de linealidad (Barúa, 1988) son la *consecuencia* y no la *causa* de la clasificación de otros seres por parte de un grupo humano. Aunque es un viejo precepto, los que nos dedicamos a la organización social tendemos a perderlo de vista. Precepto tan antiguo que ya Platón lo dejó bien en claro en uno de sus "mitos" (Drotz, 1999). Si bien "nuestro héroe cultural" Prometeo nos dio el fuego y las técnicas, *solo Zeus podía imprimir en nosotros la sociabilidad* ("política" para los antiguos griegos) a fin de que pudiéramos convivir con otros"²¹ Por la sociabilidad, y como ya lo resaltara E.B. Tylor en su *Primitive Culture* (1871) estamos condenados a casarnos fuera (de nuestra parentela) o a ser cazados. En sus palabras: *married out or being killed out*. De más está decir que ello resume la clásica premisa de que el matrimonio con los Ajenos es la contracara de la guerra con éstos.

Ahora bien, si debe intervenir un dios –personal o no- e insuflarnos *el don de socializar* (como veremos que sí ocurre entre los *wichí*) para que no nos matemos unos a otros, en las explicaciones filosóficas de "Occidente" siempre se tuvo más en cuenta al *pacto* (Rousseau y hasta el mismo Hobbes) que el miedo (Cordeu, 2004; 8), o el conflicto que suelen ser los que producen la unión frente a la amenaza externa. A este respecto, las palabras de E. Cordeu no tienen desperdicio "la formula hobbesiana referente al *pacto colectivo* que terminó la guerra de todos contra todos, típica del *estado de naturaleza*, mediante la instauración de una sociedad civil sujeta a un poder estatal absoluto –redefinida hacia 1970 por René Girard (1983) como un monopolio colectivo de la violencia *impuesto a una violencia anárquica individual siempre latente*- pese a su lucidez jamás logró un primado indiscutible. En las teorías políticas en boga de la *sociabilidad instintiva* del animal político del que habló Aristóteles, o la

²⁰ En *Las formas elementales de la Vida Religiosa*; 249. También en Villar, D: 2000, 47 quien además enfatiza otros pensamientos de Durkheim como que el individuo se vuelve "persona" a través de la sociedad, o que ésta sólo existe mientras es pensada y sentida por sus miembros

²¹ En Protágoras 322 a, b y c "... después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y sus nombres, e inventó sus casas (...) una vez equipados de tal modo *en un principio habitaban todos los humanos en dispersión* (...) pero aún no poseían el arte de la política (...) ya intentaban reunirse y ponerse a salvo -de las fieras, mejor equipadas que ellos por el apresurado Epimeteo- en las ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política, de modo que de nuevo se dispersaban y perecían. Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza y envió a Hermes que trajera a los hombres el "sentido moral" (*aidós*) y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad"

noción opuesta de un *contrato social* (Hobbes, Hume, Rousseau y después Lévi-Strauss) fueron sin duda más importantes que el miedo a secas” y el de la agresión potencial que amalgama tanto a los conjuntos humanos como animales (Cordeu, 2004; 9).

Antes que el Estado, la parentela es el conjunto ordenado de relaciones que marca un ámbito de obligaciones (solidaridad, esfuerzo común, sacrificio, etc.) pero es al mismo tiempo una *ideología* en cuanto existen principios que afirman la existencia y la necesidad de los vínculos entre los familiares. En la sociedad *wichí*, así como en otras, ha tenido lugar un *principio igualitario de solidaridad* en cuanto, al decir de Sahlins (1977) el ámbito de los parientes está constituido por individuos que poseen atributos sociológicos comunes (Cf. Guidieri, 1989; 105 y ss.).

Como se señaló, las posturas filosóficas occidentales presuponen al Estado como el ámbito del *pacto* que permite la sociabilidad. Pero es en las sociedades *sin Estado* o como arriesgaría el apasionado Clastres (1977)²² *contra el Estado*, donde la sociabilidad se realizaba, se dice, principalmente a través del principio de Reciprocidad. Principio predilecto de M. Mauss a C. Lévi-Strauss en cuanto tendería a abrir las relaciones a través de la forma del *don* y del *contra don*. Para Mauss – basándose en el concepto mítico “*hau*” de los maoríes ²³ el *dar* posee una “fuerza” que hace que una cosa dada vuelva a su dador inicial. Por este hecho un actor *obliga* a otro a devolverle y a establecer así un vínculo. Para ello, los actores comprometidos en ese acto (Cf. Lynch, 2004; 5) deben adherir al supuesto de la *obligación de devolver*. No creemos que ello esté supuesto automáticamente en todas las sociedades. Por ejemplo, entre los *wichí*, esta forma aparece en ámbitos muy acotados (temporal y espacialmente) con sus socios de intercambio. Muchos de ellos, por lo menos, no parecen sentir en absoluto la obligación de devolver a desconocidos. En todo caso el juego del don y del contra don es más visible con los eventuales enemigos a través de las “devoluciones negativas” como la hechicería o la venganza.

En el modelo recíprocarario, como bien señala F. Lynch, existe siempre un tercer participante de intercambio (el “tercero incluido” en la *lógica salvaje* de Sahlins, Cf. Lynch, ib; 6) que genera un circuito que sí amplía la sociabilidad. Es el que tiene en mente Lévi-Strauss: dar- devolver a otro- volver a dar al primero. Este concepto positivo de la *circulación* también tiene su origen mágico en el *hau maorí*: el bien que no circula, que queda inmovilizado, de “regalo” se convierte

²² - y también el misteriosamente olvidado-

²³ Cf. Sociología y Antropología, 1991. Tecnos. Madrid

en "veneno" (Cf. Lynch, ib; 9), Así cuando el *hau* no retorna envenena a su poseedor *bajo la sujeción de la deuda* ²⁴ Guidieri le critica a Sahlins su concepción de que las sociedades del don serian libres mientras que en las sociedades del contrato cada uno de sus participantes debe renunciar a una parte de su libertad. Si según Hobbes la amenaza de guerra crea la exigencia de reciprocidad "sólo después de haber formado sociedad con alguien es cuando se decide atacar al otro" es decir el *contrato* (el acuerdo mutuo, la renuncia) tiene según Guidieri (ib, 1989; 107-109) la *prioridad lógica* sobre el don.

Nos interesa saber especialmente si la reciprocidad puede "fabricar" semejantes. Al respecto, F. Lynch cita conceptos muy interesantes de C. Lefort ²⁵: el intercambio o el don lo que pone en juego es *la lucha por el reconocimiento, puesto que al dar ponemos al otro en situación de aceptar el desafío, no sólo de recibir sino de actuar en co-respondencia. Este gesto de apertura hacia el otro expresa nuestra condición de semejantes*. Es más, Lefort expresa "no se da para recibir, sino para que otro dé, que vuelva a dar a cualquier otro participante del intercambio". Es en este gesto de poner al otro en el propio lugar de uno, de proponerle que actúe con algún otro del mismo modo que se ha actuado con él, lo que da lugar a que *nos podamos reconocer como semejantes* siendo justamente en dicho enfrentamiento recíproco donde se constituye la misma inter subjetividad humana (Cf. Lynch, ib: 11-13)

Basándose en un razonamiento semejante Lévi-Strauss hace un puente entre la reciprocidad –basándose sobre todo en el Ensayo sobre el Don de Mauss- para terminar en su teoría de la alianza que, a través de la prohibición del incesto, expandiría las redes sociales cuan lejos como su sistema de parentesco lo permita. Estas son, a nuestro juicio, sus principales premisas:

- 1) en las sociedades *primitivas* el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de *donaciones recíprocas*, las que ocupan un lugar mucho más importante en estas sociedades que en *las nuestras*
- 2) la forma de intercambio no sólo es económico sino que es un *hecho social total*, a la vez social, religioso, mágico, utilitario, sentimental, jurídico y moral
- 3) suelen realizarse durante acontecimientos importantes donde los bienes se cambian en el terreno por bienes equivalentes, o bien los beneficiarios los reciben a condición de hacer en la próxima ocasión una contra donación

²⁴ Clastres (1977) señalaba justamente la *inversión de la deuda como el hito que marca el origen de la desigualdad y de la estratificación*, en cuanto un socio deja de ser un par y se convierte en un deudor a merced del dueño de su deuda

²⁵ 1988: Las formas de la historia. FCE. México

- 4) lo dado no incluye sólo bienes económicos sino vehículos e instrumentos de realidades de otro orden como el poder, la simpatía o el estatus, y se juegan en el doble terreno de las alianzas y de las rivalidades
- 5) la meta es ante todo moral. Producir un sentimiento amistoso entre las personas en juego
- 6) es integral porque incluye alimentos, objetos fabricados, y en la categoría de los bienes más preciados: las mujeres
- 7) como la exogamia, la prohibición del incesto es una regla de reciprocidad, ya que únicamente un hombre renuncia a su hija o a su hermana a condición de que su vecino también renuncie a las suyas. Siendo su forma más elemental el matrimonio entre primos cruzados²⁶

En cuanto a las bellas concepciones de Lefort no parece ocurrir de este modo entre los *wichí*: la cadena de participantes en el intercambio es cerrada (aunque suelen cambiar los participantes y hasta la cadena misma a lo largo del tiempo) la cadena actual de intercambios en la que participan no se abre hacia fuera. El *wichí* no acepta el desafío, no suele sentir la obligación de co-responder, ni se siente en deuda con el ajeno cuyos "regalos" son sencillamente *apropiados*²⁷ sin verse obligados por una necesidad de contra don.

²⁶ Cf. Las Estructuras Elementales del Parentesco, capítulo V: el Principio de Reciprocidad pp.91-108

²⁷ Cf. C.Dasso, 1999 en cuanto al singular mecanismo *wichí* de la Apropiación

En cuanto a las premisas de Lévi- Strauss, varias parecen tener otro significado entre los *wichí*. Ello se hará visible en sus particulares estructuras de alianza en esta sociedad al menos ideológicamente endógama, uxorilocal, cognática y donde el mecanismo más representativo es el de la *repetición de alianzas*. Donde la categoría de "primo" (y menos las distinciones de *paralelo* o *cruzado*) no existe. Finalmente, donde son los hombres lo que circulan, y las mujeres no pueden constituirse en bienes de los hombres –por mas preciosos que sean– porque no son semejantes y porque los hombres *wichí* no puede dar aquello que *apenas* poseen, como veremos en el acápite que sigue.

II. *La Sociabilidad wichí*

Parafraseando a Durkheim, ¿qué es lo que une a los *wichí* unos con otros?. El *principio de localización* (Cf. Capítulo 1) explica la necesidad *wichí* de crear un ambiente común, claramente delimitado, donde se debería realizar a pleno –idealmente– la proximidad parental, espacial, valorativa, cognitivo-afectiva. Pero la pregunta sigue ahí: cómo y porqué se forma este *conjunto de prójimos*. La respuesta más contundente es la de J. Palmer (1994 y 1997): los "humanos" –categoría bastante inestable entre los *wichí*– poseen el *husek* (o *hesek* entre los bazaneros) que podría traducirse muy inexactamente como "alma". Para los *wichí* la sociabilidad no depende tanto de la *reciprocidad* o del *contrato* sino de la entidad anímica que dirige los actos, pensamientos y emociones de la "persona" *wichí*, esta entidad, el *hesek*, se traduce sobre todo en una forma social de *buena voluntad*. Pero el *hesek* es tanto lo que imprime en la persona una actitud social positiva hacia sus semejantes, como es al mismo tiempo una entidad metafísica. Así Palmer evade una concepción dualista que separa el "cuerpo" del "alma" desde que "el *husek* es tanto un órgano metafísico del cuerpo como un espíritu independiente" (Cf.; 1997 cha.6 The metaphysics of *wichí* goodwill; 1). Como órgano del ser viviente se localiza en el corazón, pero también en otros lugares del cuerpo donde se siente el pulso. El *husek* es

responsable de imbuir al resto del cuerpo del don de la vida, y es inherente a la sangre, así como la savia es equivalente en las plantas. El *husek* posee entonces dos esencias: una *esencia orgánica* asociada al "verdor", a la sangre, a la capacidad de dar vida. Y una *esencia espiritual*, la que se traduce en la vida cotidiana en *la voluntad*. Cada individuo comienza su *iniciación como persona* guiado por esta esencia y, a medida que progresa el proceso de socialización, ese *hesek* crece y se va tornando más brillante (Cf. de los Ríos, 1976) hasta llegar a su punto de mayor crecimiento, para luego comenzar a decrecer. Desde nuestro punto de vista, en el caso *wichí*, es *la verdadera argamasa de la sociabilidad* porque en su *modo social más perfecto, el goodwill*, es el elemento compartido entre los miembros de la comunidad tanto, como aclara Palmer, para los parientes uterinos como agnáticos (ib. ; 5). En otras palabras, la ascendencia cognática es más que una regla organizacional. Implica la igualdad de las líneas paternas y maternas que han sido conjuntadas en una esencia común.

Asimismo, a diferencia del *hombre natural* hobbesiano, signado por el egocentrismo, para el *wichí* este es un estado pre- social: semejante al aún no socializado en la buena voluntad como son sobre todo los díscolos jóvenes *wichí*, o al defectuosamente socializado que suele convertirse en el prototipo de la mala voluntad. El *good will* elimina las emociones disruptivas como la mezquindad, la ira o la lujuria "que causan la desintegración de la persona como ser social y físico" (ib.;9). Este autor describe el accionar del *good will* con pensamientos que nos resultan tan propiamente *wichí*: se lo concibe como "luz", así como la luna llena que ilumina la tierra y permite a alguien encontrar su camino en la oscuridad, o tomar las decisiones adecuadas (ib.;11-12).

Agregamos por nuestra parte que el *hesek*, además de imprimir pensamientos, valores y emociones comunes positivos, cuando se halla adecuadamente en su lugar, es *garantía de confianza* de que aquel que es considerado como prójimo se comporte como tal en todos los aspectos. Aunque, lamentablemente, no se puede evitar que ante un descuido en que el *hesek* abandone el cuerpo "lo Otro" invada al individuo, y en ese estado suele provocarse daño a sí mismo como a los demás. Cuando el prójimo se convierte en Otro surge el conflicto que comienza con un estado de guerra interior (el hombre está inquieto, sus movimientos corporales están desacompañados, sus gustos y preferencias cambian) donde fuerzas

opuestas se enfrentan. Si no es "curado" por el shamán y puesto su *hesek* en su lugar este conflicto interno se dirige hacia fuera y, mientras no halle freno, lleva inevitablemente a una escalada de violencia. Y de la sociabilidad donada a los varones y a sus antepasados míticos (los *pahlalis*) puede llevar a las parentelas, ahora sí, a un estado hobbesiano de todos contra todos. Así los *wichí*, más que "una sociedad armónica" como algunos desean verla, conforman una sociedad que se trenza entre la armonía y el conflicto.

Para empeorar el panorama, la sociabilidad *dada* a los hombres en los tiempos míticos se va desdibujando con cada *acontecimiento aciago* (Cf. capítulo 1) que fue volviendo al cosmos *wichí* en lo que es actualmente, cada acontecer de este tipo que progresa amenaza dicha sociabilidad. Y cuando el hombre finalmente pierde su "alma"... deja de ser.

En cuanto al parentesco, lo que acerca a una parentela *wichí* a otra es primero (y recordamos aquí nuevamente a Sahlins y a Clastres) la condición de aliado frente a una amenaza común. Si esta alianza perdura lo suficiente en el tiempo y permite que ocurra el conocimiento progresivo entre las partes y da lugar a la generación de amistad y de confianza, las disposiciones positivas frente a sus "otros" persisten, aunque haya desaparecido la amenaza concreta que en un principio los había unido. Y es entonces a través del sistema de parentesco donde se sella esta alianza. Dentro de la familia, por el amor y el deseo, engendran a su prole, sus Consanguíneos. Y por la confianza en sus aliados, los miembros de las parentelas de éstos se convierten en sus cónyuges posibles, sus Afines. No parecemos estar muy lejos de Lévi- Strauss, pero para llegar a su modelo necesitaríamos de alianzas mucho más estables de las que propician los *wichí*. Cualquier evento negativo – que a pesar del esfuerzo colectivo no pueda ser reparado- no sólo impide que la alianza "progrese", se expanda, sino que lisa y llanamente la deshace. Es que la Alianza entre los *wichí* puede decirse que ya nació complicada en sus orígenes: la primera alianza fue, y sigue siendo la de varón y mujer. Los *wichí* no tienen la idea mitológica platónica de dos seres que eran uno y que fueron escindidos por el dios, donde – desde entonces- cada parte busca a la otra para completarse, según la exposición de Aristófanes en el Banquete (Cf. Diálogos III: Fedón – Banquete – Fedro Ed. Gredos. Madrid, 2000 pp.219 - 227). Tampoco conocían (hasta la evangelización) la idea de un ser

andrógino primordial del que el dios retira una parte y crea los géneros que –aunque con sus diferencias- son esencialmente semejantes.

En oposición a ambas concepciones inauguralmente “occidentales”, en el caso *wichí* se trata de dos seres ontológicamente distintos: las mujeres de origen estelar y forma humana; y los hombres “terrestres”²⁸ con formas de animales, especialmente de aves, y con el *hesek*, o “alma” humana.

La sociabilidad *dada*, como se dijo, era característica de los *pahlalis*, seres masculinos. Aun hoy cuando la confianza y la amistad requiere de grandes esfuerzos y sacrificios continuos son los hombres los más interesados en mantenerlas, sobre todo la alianza con los Afines, que además suelen ser su propia parentela consanguínea de origen, como veremos. Las míticas mujeres estrellas parecen más inclinadas a *lo idéntico a sí mismas*. En los tiempos míticos debieron ser violentadas por el “héroe cultural” que las adapta anatómicamente a los cuerpos masculinos. Las mujeres actuales, aunque tradicionalmente han conservado un grado importante de autonomía son sin embargo *menos* de lo que eran. Fueron domesticadas física y anímicamente – por las teofanías, no por los hombres comunes- *para* los hombres. Se volvieron “receptáculos” para la concepción y la descendencia. Sin embargo esta “unión” fue el hito que marcó para ambos la corrupción del “cuerpo” y del “alma” y su definitiva condición de *seres mortales*. Juntos han ido padeciendo las progresivas degradaciones de su mundo sometido a una serie de cataclismos: inversión de los mundos, ruptura definitiva del árbol que los conectaba, incendios, inundaciones (Cf. Wilbert y Simoneau, 1982) en los que cada acontecimiento transformativo los ha dejado en peores condiciones que antes. Podríamos decir que poseen una filosofía de involución, junto con cierta nostalgia de lo que fueron originariamente y que, aún hoy en día, *creen seguir siendo* cuando el mundo cotidiano queda en suspenso. (Cf. Barúa, 2004)

En relación con ello, la ética *wichí* no implica solamente una serie de normas para facilitar la convivencia sino que actúa –generalmente a través de recordatorios, como los mitos, los topónimos, los nombres originados en acontecimientos (Cf. Barúa, 2001), las experiencias vividas – como una barrera para evitar el conflicto, aquello que los puede llevar a dar pasos en falso que provocarán pequeñas o grandes fracturas que nunca pueden repararse del todo.

²⁸ vivían en la tierra de “arriba”, el cielo, desde donde ensuciaron la “tierra de abajo” con suciedad, excrescencias y heces, lo que provocó la inversión de los mundos

La mitología platónica sobre los sexos es, de algún modo, la de Occidente: "mi semejante" está oculto entre otros, es preciso hallarlo aunque nos lleve a los confines del mundo. Esa es nuestra *esperanza*. Quizás esté en la base del modelo de Lévi- Strauss: ampliar la alianza, como "progreso y aventura", hasta abarcar el mundo entero de ser posible. Su modelo de "parentesco colonizador" como lo denomina T. Maranhão –lo que implica el interés además de la búsqueda existencial del otro– es absolutamente incompatible con la idea de la sociabilidad *wichí*, por lo que es tan difícil aplicar su modelo a esta sociedad. Entre los *wichí* no se concibe la idea de encontrar a un semejante entre los Ajenos²⁹. Es más, ni siquiera sus propios prójimos son enteramente confiables, debido a esta alternancia de la vida social entre períodos de confianza y períodos de desconfianza. Ello impone un estricto código de comportamientos, de pensamientos y de emociones: el cotidiano *wichí* de la "máscara" (Cf. Dasso, 1999). Sin embargo, este código no puede ser sostenido por todos, todo el tiempo, ya que los acontecimientos que irrumpen deshacen la proximidad del semejante que puede llegar a convertirse en un ajeno radical: en palabras de Maranhão (1998; 165), sería aquel que es imposible "encarnar", es decir, volverlo de la misma carne, de la misma sangre y, específicamente en el caso *wichí*, de la misma "alma". Ellos se explican estas horrendas transformaciones como efecto de la hechicería, por la falta de cuidado en los actos más cotidianos, o por dejarse llevar por las iras o las pasiones tan demasiado "humanas". Así la socialización entrena para la "paz" y para la "guerra". Se intentan frenar los mecanismos que conducen a espirales de violencia entre prójimos, tales como buscar "remedios" para entumecer las manos del contrincante en ocasión de una pelea, o remedios para que se disuelva en uno la ira (Cf. Barúa, 1992; Maranta, 1992; Dasso, 1999 a y b). También tienen conciencia de evitar los extremos a fin de evitar las conductas esquismogénicas (Cf. Bateson, 1976), es decir, frenar los circuitos de realimentación positiva a los que los conflictos inevitablemente tienden.

En conclusión, creemos más en *un conjunto de prójimos* entrelazados por la voluntad de "donarse mutuamente", no como una *necesidad* de

²⁹ salvo rarisimas excepciones el matrimonio con ajenos, sobre todo con "blancos" responde más al deseo de convertirse en ciudadanos de una cultura más prestigiosa, al tiempo que evadir una identidad estigmatizada

reciprocidad (el *hau* de Mauss) del dar- para- recibir y volver a dar ³⁰ sino como *una cascada de dones puros* al estilo Malinowskiano. Los *wichí* no ejemplifican ni “al hombre lobo del hombre” al que la sociedad frena; ni al hombre silvestre, natural y bondadoso al que la sociedad corrompe. O quizás ejemplifiquen a los dos.

III. Parentesco y Redes de Alianza entre los *wichí*

La organización *wichí* se nos ha aparecido con rostros diferentes y aparentemente cambiantes a medida que íbamos realizando los trabajos de campo entre 1980 y el 2003 (Cf. Apéndice B). Justamente es en la lógica del parentesco donde se hacen visibles tanto la recurrencia de ciertos patrones, como otros aspectos que parecen contradecirlos. Así el campo del parentesco –objeto principal de la investigación desde 1990 al 2000- nos resultaba oscuro, reacio a ser definido de modo preciso y unívoco en aspectos tan medulares como el interjuego entre la endogamia y la exogamia, las peculiaridades de la residencia post marital uxori-local, o las reglas de descendencia en una sociedad celosamente cognática. Asimismo, es en la *terminología de parentesco* donde se percibe con claridad la pluralidad semántica de las reglas organizacionales que se complejizan notablemente a partir de la extensión de los términos “hermanos/ as Mayores” y “hermanos /as Menores” hasta incluir a una variedad notable de parientes. Es de hacer notar, que aquellos parientes a los que nosotros designamos como “primos”, “tíos /as”, sobrinos / as” se definen según su posición relativa en la estructura según su condición de Mayor o Menor con respecto a la propia generación (0), así como a la primera ascendente (+1) y a la primera descendente (-1). Algunos de ellos son clasificados como *consanguíneos*, mientras que otros lo son como *afines potenciales* (Cf. Braunstein, 1991). Son las consecuencias de esta particularidad las que se analizarán en el acápite IV en cuanto a si es posible afirmar que los *wichí* poseen un sistema *inexactamente semejante* al sistema dravidiano –tan frecuente en las Tierras Bajas de Sud América- pero que operaría, ya no según el cruzamiento por sexo en el espectro de las generaciones 0, +1.y -1 (donde se conciertan las alianzas matrimoniales) sino a través del cruzamiento generacional según la *edad relativa*. Se ha señalado, en las características de la sociabilidad *wichí*, que éstos tienden a conformar una *amalgama de parientes* (los *kindreds* de Palmer) que se

³⁰ Cf. Lynch, 2004 para mayores precisiones

comportarían como una *monada*, pudiendo separarse del resto de la aldea y formar nuevas localidades, o bien agregarse a otras aldeas. También se ha señalado que se han preferido buscar mecanismos que favorezcan la *cercanía sociológica* entre un conjunto de miembros ligados por una multiplicidad de vínculos parentales y de terminologías que se superponen. Por lo que son capaces de variar su trazado genealógico según cuál sea el pariente que han elegido como referente. En la actualidad, esta amalgama de parientes se conforma sobre todo a través del *intercambio directo* del matrimonio de un grupo de “hermanos” (o “primos” o “tíos” o “sobrinos” en cuanto, su calidad de Mayor o Menor, ingresen en la categoría de *sibling*) con otro conjunto de “hermanas”. Desde esta posición, favorecerán las futuras alianzas de sus respectivos parientes no conectados consanguíneamente con el otro grupo de intercambio. No obstante, la repetición de alianzas agota la disponibilidad de *parientes matrimoniales* - con cada nueva alianza concertada entre los mismos grupos de parientes que eran originariamente afines – en pocas generaciones. Si cada unidad local contiene a un grupo de individuos que comparten un código comunicacional común, el de *código restricto* (Cf. Capítulo 1), la unidad local sólo puede actuar como un *armazón semi-permeable* que debe abrirse a la posibilidad de incorporar ajenos (Cf. Barúa, 1994, 102). Por la aplicación del *principio de localización* (Cf. Capítulo 1) no sólo tienden a restringir los intercambios del grupo *entre* las parentelas correspondientes sino que, al mismo tiempo, proveen a dichas unidades de un *medio de absorción cultural*. Los miembros calificados de la unidad local irán tiñendo a sus “ajenos”, que suelen ser sus vecinos, hasta convertirlos finalmente en parte de ellos mismos, como el paradigmático suegro tiende a hacer con el, también paradigmático, yerno. Las transgresiones a la norma proclamada de endogamia, cuando ocurren, se vuelven aceptables desde una perspectiva transgeneracional: si los intercambios posteriores promovidos por el afín se conjugan con una socialización efectiva de éste hasta volverlo también un *prójimo*, la trasgresión *inicial* a la norma endogámica pasa a ser (casi del todo) un mero episodio, generalmente olvidable, sobre todo del lado de los varones *wichí*, más propensos a la alianza que sus mujeres (ib.; 103). De este modo la *exogamia disfrazada* es paradójicamente compatible con la endogamia sociocultural y el tipo comunicacional del *código restricto* en su tendencia a clausurar la interacción con “ajenos”. Por lo que, si bien son muy visibles sus barreras contra los ajenos, se han expandido mediante formas sutiles de reclutamiento. De hecho, y como ya se hizo notar, la *apropiación* de yernos por parte de los suegros, se ha vuelto una forma prototípica de otras

formas de apropiación de afines y, según C. Dasso dicho mecanismo actúa en varios registros en lo que respecta a bienes o creencias ajenas (Cf. Dasso, 1999).

Los Wichí Bazaneros

Los *bazaneròs*³¹ son un conjunto de parentelas relacionadas históricamente dentro del conjunto más general de los *wichí* orientales. Se encuentran en la provincia de Formosa, desde Las Lomitas hasta Laguna Yema sobre la ruta nacional N° 81, constituyendo el centro –al menos simbólico– de estos grupos la aldea de Tres Pozos (Bazàn). Habitaban previamente los bordes del río Bermejo, presentando una semi-nomadización circular entre el Bermejo en el invierno, y en las tierras interiores en el verano, haciendo escalas en los sitios con agua. Dentro de este manajo de aldeas, las de Tres Pozos y Lote 27 constituyen una comunidad de parientes escindidos en estas dos localidades: la primera es montaraz y la segunda periurbana. La relación entre ambas es muy intensa, al punto que se podría afirmar que es la misma gente la que *nomadiza* entre ambas localidades. De hecho, la condición urbana de Las Lomitas no produjo la relocalización de estas parentelas cerca de la ciudad, ya que esta zona era, previamente a la construcción del ferrocarril y a la constitución del centro urbanizado, un campamento tradicional de caza de los *zhlukutàs*. Ahora bien, las discrepancias notables que existen entre los investigadores que se han dedicado a la organización social de los *wichí* parecen deberse a la falta de unidad de criterio para definir cual de las unidades sociales (progresivamente inclusivas) es la que se halla más comprometida con la alianza matrimonial. Es más, aún cuando los investigadores han tomado la *misma* unidad: la unidad residencial, unos han optado por caracterizarlos como *exògamos* –como el resto de los *chaquenses típicos* – (Nordenskjold, 1912 y Karsten, 1932), otros como *endògamos* (Metraux, 1944; Braunstein, 1983 y 1991). Tomando como parámetro la unidad residencial, Fock (1963) parece implicar que cada unidad residencial estaba compuesta por una banda, y la banda estaba compuesta por un conjunto de parientes estrechamente relacionados, por lo que presentaban matrimonios preferenciales con otra banda. Por ello se refirió a una especie de *mitades*

³¹ anteriormente llamados *zhlukutàs*. Refiere a la cigüeña cabeza pelada (*Mycteria americana*) según Martínez Crovetto (1995; 96), pero que ellos han identificado con los *kalaktàs* o garzas moras (*Ardea cocoi*, ib, 103). Según Braunstein (1993) las *bandas fuenetàs* y *kalaktàs* eran las más importantes dentro de la *tribu zhlukutàs*. Los *wichí bazaneros* afirman que esta nominación ya dejó de tener sentido debido al hecho de que, con la semi-sedentarización en el área de Bazàn, se han alejado del Bermejo medio (Cf. Capítulo 2). Anteriormente el apelativo indicaba su semejanza con las garzas moras (*kalaktàs*) por su afición común por el pescado)

exogámicas. Alvarsson (1988) se refiere a un conjunto de bandas que habitan juntas en los periodos de abundancia y se separan en los tiempos de escasez. Entre estas – que se reconocerían por un nombre común- se practicarían las alianzas. Según este modelo, habría exogamia al nivel de la banda (pensada al igual que Fock como coincidiendo con una parentela) y endogamia en el nivel del conjunto de las bandas relacionadas. Palmer refiere que los grupos nombrados no corresponden a bandas sino a *parentelas (kindreds)*, haciendo una salvedad importante. Dichos nombres – como ocurre a todo nivel de la organización *wichí* – no son fijos sino que se van alterando según los acontecimientos que van padeciendo estos grupos (Palmer, 1995,21-22).

Si la unidad residencial se iguala a un grupo con vínculos de sangre, la exogamia local es inevitable. El mismo autor amplía luego estos conceptos y se refiere al *kindred* como un grupo *no localizado* de parientes cognáticos que tienen que estar relacionados afinalmente por lo menos con otros dos *kindreds*: el de la esposa y el del yerno (Palmer, 1996; 14)

Por su parte, Braunstein se ha inclinado decididamente a la endogamia *wichí*. En primer lugar, porque se aprecia una diferencia en los alcances de los niveles de intercambio matrimonial con respecto a los chaquenses típicos (1983) y fundamentalmente porque apunta a dos aspectos culturales muy marcados en los *wichí*: la concepción altamente negativa del ajeno junto con la importancia que asume la localización, el compartir la residencia. Ello se traduce en que las alianzas tenderán a disminuir a medida que "los otros" sean progresivamente más distantes.

Para Braunstein el *grupo nombrado* coincide con la *banda*, y a su vez la *banda* está compuesta por un conjunto de familias que comparten la localización (ib.; 24). Sin embargo, al igual que Palmer, admite que las condiciones de la alianza varían según el espacio, el tiempo y las circunstancias. Por ello señala determinados conjuntos sociales a los que llama *tribus* (un conjunto de *bandas* históricamente relacionadas) – como sería el caso de los *Bazaneros*. Dentro de estos conjuntos sociales (Braunstein, 1990) también suelen existir alianzas matrimoniales por lo que – sobre la tendencia a la endogamia residencial- existe también una tendencia a la endogamia en el nivel de la *tribu*.

No obstante, todos estamos de acuerdo que entre los *wichí* existe una preferencia cultural por *casarse cerca* (Cf. Basso, 1970), aunque esta cercanía no implique necesariamente compartir la residencia. Casarse cerca quiere decir hacerlo con gente con la que se comparten lazos de amistad y confianza, conocimiento mutuo, costumbres semejantes, u otros, por lo que prefieren vincularse con algunos

conjuntos sociales más que con otros. Sin embargo, es preciso recalcar que la naturaleza de los acontecimientos puede revertir numerosas veces la dirección de las alianzas. Esta versatilidad implica también que se torne escurridiza una descripción categórica de las normas matrimoniales. No obstante, hemos señalado como los matrimonios más corrientes (Cf. Barúa, 1998; 111-112) los de la herencia de viudos (levirato y sororato), entre "hermanastros"³². O el matrimonio entre un conjunto de "hermanos" de una familia con un conjunto de "hermanas" de otra. Este último tipo sería –dentro de los preferenciales- el más exogámico ya que *inicia* (y no como en los casos anteriores donde se *reemplaza* o se *repite*) una serie de alianzas entre dos conjuntos sociales no emparentados.

Como subrayara Dole (1969, 12) ni las terminologías de parentesco- y agregamos, ni sus normas matrimoniales, ni sus reglas de descendencia- pueden ser tomados como códigos fijos que sean diagnósticos de ésta sociedad para todo tiempo y lugar. Al igual que Basso (1979) no se asume que las transformaciones de la organización social se deban exclusivamente a causas y agentes externos sino que la estructura social lleva en si misma contradicciones, fluctuaciones, ciclos y variaciones, y cuya regularidad sólo puede advertirse en su despliegue a lo largo del tiempo. Por ello hemos preferido referirnos más a la *organización* que a la *estructura* (Barúa, 1998; 119). En conclusión, existen matrimonios preferenciales: Levirato, sororato, matrimonio entre cuñados, matrimonio entre hermanastros, o entre dos conjuntos de "hermanos" y "hermanas". Se puede afirmar entonces que existe una *exogamia genealógica* muy marcada, aunque la tendencia a la *repetición de alianzas* sería equivalente a una *endogamia sociológica* en cuanto a las limitaciones impuestas para la incorporación de ajenos (ib.; 121)

Más sobre las alianzas wichí

En definitiva, la norma endogámica es -aunque muy manipulable- un operador organizacional clave en lo que respecta a los modelos de alianza. Señalamos arriba que la definición de las aldeas *wichí* como endógamas o exógamas no deja de ser problemática. Si bien la mayoría de las sociedades tienden a ser exógamas a un nivel y endógamas a otro, entre los *wichí* la exogamia no sólo no se expande hasta el límite étnico (como ocurre con todos los chaquenses típicos, Cf. Braunstein, 1983) sino que tienden a casarse con personas de la misma unidad local o de aldeas vecinas con quienes han establecido un

³² el padre de uno de los cónyuges se ha casado con la madre del otro, por lo que ellos repiten el nuevo matrimonio de sus respectivos padres. Entre hermanastros no hay lazos de sangre.

circuito de sociabilidad ³³. Los que se hallan fuera del circuito, aún cuando se encuentren en aldeas cercanas – la *proximidad* de la proximidad debe ser tanto sociológica como espacial ³⁴

-, o aún otras familias *wichí* de la misma localidad con las que existan relaciones de desconfianza, de hostilidad o de decidida enemistad, quedan afuera de las posibilidades del intercambio matrimonial. Tampoco suelen casarse con aquellos miembros de aldeas *wichí* demasiado distantes como para haber podido establecer un marco común de valores, de tipificaciones cognitivo – afectivas, lo que sólo puede lograrse con el conocimiento cara a cara que hace posible la interacción cotidiana.

Existe sí un *sector exogámico* fuera del cual deben necesariamente casarse, ya que hacerlo dentro implica el incesto, terrible abominación para los *endógamos wichí*.

De hecho, la ocurrencia de un incesto acarrea el castigo *sobrenatural*. En realidad se trata del *lewó* que no es sobrenatural para los *wichí*. Es una especie de animal extravagante: parte serpiente, con patas de lagarto o caimán, con ojos de estrella que, según dicen, vivía en el interior de antiguas mujeres caníbales que conservaban aún sus “dos bocas”. Llevaban dentro de sí un *Lewó* al que alimentaban con los cuerpos de los extraños que se aventuraban a tener relaciones sexuales con ellas. Estas mujeres fueron matadas por el héroe Carancho quien dejó huérfanos y libres a los *Lewós*. Estos acechan a los miembros de la comunidad cuando hay contaminación por la sangre. (Cf. Barúa - Dasso, 1999; Califano, 1999, Pérez Díez, 1999). El *Lewó* es tan real para los *bazaneros* que nos han mostrado sus huellas. Es más, en una ocasión, tras una tormenta se formaron dos Arco iris -la forma prototípica del *Lewó* - en el cielo, nos los señalaron como un *lewó* macho y otro hembra. Según ellos, en ese instante, se hallaban copulando para procrear pequeños *lewós* (Tres Pozos, Enero de 1999).

³³ como serían los *wichí bazaneros* que se expanden desde Lote 27, las Lomitas hasta Laguna Yema

³⁴ A lo largo de esta tesis se insiste en la estrecha relación entre el parentesco y el espacio social. De hecho, en varias partes sentamos que la distribución en el espacio de las parentelas albergadas en los “households”, y sus recurrentes fluctuaciones, nos marcan visualmente lo que ha ido ocurriendo en el nivel de las concertaciones de alianzas, de sus rupturas, de sus reagrupaciones así como de los cambios –claramente marcados en el espacio- de la ocurrencia de nacimientos, de los cambios estatutarios, del inicio del matrimonio, de su consolidación, de los divorcios, de la madurez y de la muerte. Existen teorías actuales muy sofisticadas sobre esta relación entre espacio y parentesco, así como del intento de captar la movilidad continua de parientes en dicho espacio, y lo que ello significa en cada caso específico. Como, por ejemplo: Hamberger, Klaus: 2005. Por una teoría espacial do parentesco. En: *Mana* 11(1) 155-199, abr. 2005. Río de Janeiro.

Así el *Lewó* que castiga las abominaciones de la contaminación que las normas sociales no pueden controlar, pertenece tanto a las oquedades de las aguas quietas, al ámbito celeste y al ámbito femenino. Como la *malweza* africana "en contraste con las reglas morales, las reglas de contaminación son inequívocas. No dependen de la intención, ni de un prudente equilibrio de derechos y deberes. El único problema material radica en si ha tenido lugar o no un contacto prohibido (...) pueden tener otra función socialmente útil, la de reorganizar la desaprobación moral allí donde flaquea" (Cf. Douglas, 1976; 176-178). El *Lewó* castiga, del mismo modo, aquello que las normas comunitarias no pueden sancionar, específicamente lo asociado a la corrupción de la sangre: el incesto, el olor de la sangre menstrual o el olor cadavérico. En estos casos, su ira suele arrasarse toda la aldea, dicen que se la engulle, ya que se considera a todos los miembros como co-responsables de la abominación.

En otro orden de cosas, para mantener la *cercanía sociológica* los *wichí* han tendido al *encapsulamiento* cuando las circunstancias los obligaron a habitar con otros grupos (de la misma etnia o no) como por ejemplo en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy, o en las *aldeas misionales*, tanto católicas como protestantes, que reclutaron grupos de distintos orígenes *wichí* así como de otras etnias. Las parentelas *wichí* tendieron a agruparse juntas y a limitar la interacción con los demás (Cf. Capítulo 2) Podemos señalar entonces una *primera regla organizacional*: cuando las parentelas se vinculan a través de la repetición de alianzas (donde no hay, en principio, "terceros incluidos") necesariamente las redes de alianza se restringen. Aunque se resalte la conexión con los ascendientes ya paternos (por ejemplo para la sucesión del *nyat* o jefe de aldea), ya maternos – los varones *wichí* circulan desde la casa de la familia de su madre –matrilocalidad- a la de la familia de su esposa –uxorilocalidad- como tan claro lo expresa Palmer: " el cambio de los jóvenes de lo matrilocal a lo uxorilocal no sólo constituye un cambio socio espacial sino también cosmológico, completando la idea del cosmos como un útero cósmico en una vulva cósmica" (Cf. Palmer, 1997 capítulo 3. Women and the cosmology of Goodwill, 9) Y más aún: "es en el espacio uterino donde los hombres son producidos, y es en el espacio uxorilocal en el que ellos se reproducen a sí mismos" (ib.; 12). Como dijimos, la filiación es celosamente cognática, por lo que pueden adscribirse indistintamente a la línea paterna o materna. También los cónyuges son provistos por ambas líneas. En este caso *los tomadores de los esposos de sus hijas* (los suegros) son al mismo tiempo *los dadores de sus hijos*.

No obstante, se busca evitar que un suegro acumule yernos en desmedro de otros, lo que haría que una parentela se halle en desmedro respecto a la otra. Ello ocasiona desconfianza, celos y rivalidades, por lo que aquí sí cabe la *norma de excepción*, la virilocalidad, a fin de equilibrar los tantos. Aún así se toman recaudos con la hija que fue a residir con la familia del esposo (salvo en el caso de los *caciques*) para que mantenga su lazo cotidiano con el grupo de mujeres con el que convive desde que nace hasta la muerte, preservando la *communitas* tan característica de las parientas femeninas a lo largo tanto del ciclo económico como del ciclo de vida (Cf. Barúa, 2003; 96).

Asimismo, en la sociedad *wichí* los mayores son los que poseen más jerarquía. Ella se *merece* cuando al final de su trayectoria un individuo ha combatido exitosamente – para protegerse y proteger a los suyos- contra peligros, amenazas, enfermedades, en fin, contra el polo completo de la negatividad que acecha la vida, aumentando su *poder* en cada combate. Así, los mayores que no han sucumbido, se convierten en *testimonios naturales del poder*, basado en la experiencia y el conocimiento que han resultado efectivos, para ellos y para los que han dependido de ellos (sus yernos, sus hijos, sus nietos). Por ello también cuando muere, su choza se quema y el resto de la familia se adosa a otro hombre o mujer mayor. Así desde la vejez a la niñez, por vía femenina y masculina, esta especie de *seniority* opera a lo largo de todo el sistema contribuyendo a la sociabilidad *wichí*.

En cuanto ambas líneas parentales son tan importantes, no lo es menos la procreación de descendientes. Por ello, la esterilidad, así como la muerte prematura de los niños, se atribuyen a la malevolencia de alguna parentela afín que ha obrado por brujería con el objeto de provocar la extinción del grupo familiar. La reticencia a casarse con ajenos obedece a la ideología de favorecer las relaciones entre el conjunto de personas consideradas iguales (incluyendo a los afines en pleno proceso de re-socialización), es decir entre verdaderos prójimos. Un prójimo es “otro – como – yo”, el ajeno radical sería en cambio el “otro – distinto - de – mí” (Cf. Palmer, 1997 capítulo 4.1 Kinship and Marriage: The sociostructural basis of goodwill, acápite: Kin and Kindreds).

Si a ello lo situamos en el contexto de la reciprocidad resulta la siguiente afirmación de C. Lefort: la dependencia mutua entre dador y receptor *supone que el prójimo es otro como yo, que debe actuar como yo, y este gesto de retorno debe confirmar la verdad de mi propio gesto, es decir mi subjetividad* (citado en Lynch, 1994). Es más, los amazonistas que adhieren a la *construcción del parentesco como fábrica de humanos*, a través del interjuego entre la identidad y la diferencia (Consanguíneos y Afines), junto con su premisa clave de *consustanciación* –

concepto que se explicará y desarrollará en el capítulo 5- afirman que los semejantes son los que poseen, y los que se vuelven, de *sangre equivalente*. Los hermanos uterinos poseen una concepción similar, en cuanto provienen de la misma rama o gajo, del mismo ombligo. Esta similitud se extiende a los familiares inmediatos: padres, madres, hijos, hermanos, todos tienen *sangre equivalente* a la de Ego. Sin embargo, los esposos en cuanto intercambian sus fluidos corporales también pasan a tener dicha *sangre equivalente* (Cf. Coelho de Souza, 2004). Este proceso de *consustanciación* entre marido y mujer no parece ser del todo compatible entre los *wichí*. No obstante es una teoría a considerar, al igual que su complementaria: cuando los hermanos se separan debido a sus matrimonios respectivos, se va diluyendo tal *sangre equivalente*. Por ello, entre estos últimos la *sangre equivalente* tiende a diluirse, mientras que entre los esposos tiende a confluir. (ib. Coelho de Souza, 2004). Esta doble premisa estaría implicando la *consanguinización de la Afinidad así como la Afinización de la Consanguinidad*. Ello seguramente ocurre entre los *wichí* pero debido a mecanismos sutilmente distintos, como se verá más adelante.

Como se ha tratado de mostrar las reglas organizacionales que se plasman en el valor positivo atribuido a la endogamia, a la uxorilocalidad y al parentesco cognático derivan del estatus ontológico y de las características atribuidas al propio y al ajeno según sus principios socioculturales de referencia. Aquí la cultura se define como el mapa, plan, receta, o carta de navegación por medio del cual los actores se guían tanto en los aspectos de comportamiento, como en el plano cognitivo y emocional. Esta es una definición a la Bateson (1976) y a la Geertz (1973). Agregamos que la transmisión sociocultural opera según una concepción del universo –que cada generación *recibe y recrea* desde los principios de su mundo a través de los *mitos originarios* y de los *casos* -que han reiterado y siguen reiterando hasta hoy las ejemplificaciones míticas-. Ello les permite explicarse los procesos por los que se encadenan las series de causas y efectos que tienen lugar en el mundo cotidiano. No dan cuenta, sin embargo, de los *acontecimientos inesperados* que aluden al sobresalto, a lo repentino, a lo que se sale de su cauce sin razón ni motivo perceptible y que, como ya señaláramos, son la contracara de la sociabilidad en tanto hacen peligrar las alianzas que tanto esfuerzo les demandó edificar.

IV. *¿Un sistema dravidiano a la wichí?*

El parentesco *wichí* deriva de un contexto sociocultural que especifica la posición de los seres – propios y ajenos- y sus relaciones respectivas. En contraste con otras etnias del Chaco, con quienes coinciden en la tendencia a la bilateralidad y a la uxori-localidad, los *wichí* manifiestan una marcada inclinación a la endogamia sociológica. Esta última responde a la preferencia cultural por la proximidad sociocultural entre los miembros de la misma aldea, o bien de un conjunto de tres o cuatro aldeas fuertemente relacionadas.

Las diferencias en las *concepciones de la sociabilidad* explican que elementos aparentemente semejantes escondan una gran discrepancia de significaciones, como veremos en la comparación con los *chorote* y con los *ishiro* (capítulos 6 y 7). También se ha señalado la importancia de la bifurcación de la terminología de parentesco según la condición de Mayor o Menor, siendo esta distinción muy relevante, además, en todos los aspectos de la vida *wichí*. Hemos investigado su sistema de parentesco, en lo referente a sus semejanzas y diferencias con las teorías en las Tierras bajas sudamericanas, donde se han producido avances desde Lévi - Strauss. Los resultados de estas corrientes (las escuelas francesa y anglosajona) han contribuido a la renovación de varios aspectos centrales del campo antropológico tales como: la relación entre el sistema de parentesco, la endogamia, la filiación cognática y el intercambio restringido (Overing, 1972 y 1973); la peculiar ontología de las etnias de las selvas y montes (Descola, 1987; Maranhão, 1998) y el perspectivismo y la deíxis cosmológica (Viveiros de Castro, 1998).

Para comenzar, Lévi - Strauss afirma que existe un patrón muy común en Sudamérica. Éste consiste en el matrimonio entre primos cruzados y en la importancia del cuñado. Dicho patrón se genera en un sistema de fusión bifurcada en las tres generaciones medias (G.0, G+1 y G-1) comprometidas con la alianza matrimonial. Lévi - Strauss lo ha estudiado entre los *nambikuara* del Mato Grosso (1943 y 1988). Partiendo del concepto de *sibling*³⁵, éstos suelen incluir en una misma categoría a primos y hermanos. Este concepto, como la mayoría de los términos que se acuñaron para dar cuenta de las clasificaciones parentales no occidentales, es equívoco, ya que los autores suelen definirlos desde distintas perspectivas. Aquí utilizamos "*sibling*" para incluir a todos aquellos miembros de la aldea que se consideran "hermanos" y que, por tanto, están interdictos para el matrimonio. En los hechos, pueden ser hermanos biológicos, medio hermanos, hermanos adoptivos o bien, algunos de los primos. Es el opuesto del Afín, en cuanto éste pertenece a la categoría desposable.

³⁵ el cual es definido por Lowie como *aquellos jóvenes considerados de la misma generación que pertenecen a la misma "estirpe"* 1972: 84

Hay que hacer alguna salvedad con respecto al término de Lowie que –no obstante– será importante para una mayor comprensión de estas sociedades. El término responde a una antigua célula de parentesco de origen anglosajón -la *sib*, traducida aquí como “estirpe”- y que refiere a un grupo unilateral de parentesco, como opuesto a un grupo bilateral. Lowie distingue a la “sib” del “linaje” en cuanto éste último estaría compuesto de verdaderos parientes carnales, mientras que en la *sib* tendrían cabida los parientes “ficticios” (ib. :84). Como se demostró tanto para los *wichí bazaneros* como para los otros cinco grupos amazónicos incluidos en la comparación (Barúa, 2005, y ver capítulo 5), más que bilaterales son cognáticos, ya que se considera que se remontan, por ambas líneas, a un conjunto de ancestros.

El Cross-Sibling

En estos grupos la alianza matrimonial no ocurre con una tercera categoría de aliados, sino que los afines son los cónyuges potenciales. Estos surgen a partir de los *siblings*. Ello puede realizarse por lo menos de dos modos: el modelo *kariera* australiano o bien el modelo dravidiano de la India del Sud³⁶. Este último es muy importante en América del sur, con sus particularidades. Aún cuando algunos grupos realicen la distinción entre *primos cruzados* y *primos paralelos*, lo importante es la fijación de un modelo de alianza entre varios grupos que intercambian cónyuges por unas, generalmente pocas, generaciones mediante la repetición de alianzas entre afines. En estos casos, el *primo paralelo* se asocia al consanguíneo y el *cruzado* al afín. Pero ellos son sólo una de las especificaciones conyugales, ya que estarían, en las sociedades que presentan modelos dravidianos, en la categoría más general de “parientes cruzados” o “cross siblings” como los denomina Overing (1972) para referir a todos los cónyuges potenciales, sean primos o no. Asimismo, lo característico de estos sistemas, es su notable versatilidad: los afines pueden consanguinizarse y viceversa. Así más que un modelo sociocéntrico como el de muchos sistemas australianos, el sistema de parentesco se desarrolla según los avatares de la alianza. A decir verdad, hasta aquí, no se ve una marcada diferencia con los *wichí bazaneros* quienes, posiblemente, hayan elegido un tercer modo de “cross sibling” como ya lo enunciara Braunstein con sus notables “primos equívocos” (cf. Braunstein, 1991). Algo similar ha encontrado Lévi-

³⁶ (Cf. Dumont, 1975: *Kariera et Dravidien: l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie*. Paris. La Haya- Mouton)

Strauss entre los *Bororo*. Éstos distinguen a los *siblings* mayores de los menores y producen un entrecruzamiento aparentemente generacional donde la mitad mayor se asimila a la capa ascendente, y la menor a la descendente. Así los "hermanos" (poseen un sistema hawaiano que engloba a todos los parientes de una misma generación en la categoría de "hermano", además de los nacidos de uno o ambos padres) se clasificarían como "tío -sobrina" o "tía- sobrino". Entre ellos estaría permitido el matrimonio. De hecho, según nuestras encuestas, no era infrecuente que los futuros esposos se llamaran entre sí según esta terminología, aún cuando sus futuros suegros los llaman "nietos" antes del matrimonio. Tras éste, los esposos pasan a nombrarse como *chexwa*. Asimismo, creemos no estar errados cuando nos hacemos eco de la hipótesis de que, para ellos, unos pocos años de diferencia conllevan una diferencia muy importante en cuanto a desarrollo físico, emocional y "sobrenatural" del mayor, que le permite la protección del menor repitiendo, en última instancia, esa especie de *seniority* que existe entre los hermanos mayores y los menores. Ésta se conecta con la mayor madurez del "alma" (*hesek*).

Saliendo de las peculiaridades posibles de los *wichí*, ya Lévi - Strauss durante su experiencia en Sud América, realizó algunas observaciones que parecen difíciles de descartar, tales como: la idea del ajeno que se incorpora a la alianza a través de la reciprocidad, enfatizando también la vieja fórmula de Tylor en cuanto a la alianza y la guerra como las dos caras de la misma moneda. También habría notado un patrón muy común en Sud América que consiste en el matrimonio entre *primos cruzados bilaterales*, y en la importancia de los cuñados en un sistema de *fusión bifurcada* en las tres generaciones comprometidas con el matrimonio, basándose en los *nambikuara* del Mato Grosso (1943 y 1988).

En donde nos desviamos de Lévi - Strauss es en su idea que la organización social es, en cierto modo, autónoma de la cultura particular a la que pertenece. Partiendo de la premisa de que cada sociedad posee un sistema distintivo de parentesco que puede tratarse independientemente de la sociedad y de la cultura "los sistemas de parentesco, las reglas matrimoniales y los grupos de descendencia constituyen un todo coordinado" que puede tratarse aparte de otras reglas culturales. Es más, asegura que las "oposiciones analíticas" no se forman de las "historias locales". Obviamente éstas son construcciones del investigador, y muchas veces, como muchos lo han comprobado, no se desprenden necesariamente del sistema de parentesco. También parte de la creencia de que el parentesco está formado por elementos fijos, y presumiblemente universales, de un esquema de organización social que se considera apropiado para todas las sociedades. Ello se centra en un sistema

integrado de elementos como la prohibición del incesto, la exogamia, las reglas matrimoniales o las normas de descendencia que constituirían algo así como una matemática cerrada que obedece a leyes propias (1969: 480-482).

En este caso, lo que él toma como "causas universales" han sido consideradas en las etnias como "consecuencias locales" de disposiciones, valores, emociones y acciones socioculturales. Y, en última instancia, de sus peculiares ontologías que no suelen limitarse a la diferenciación de seres en el ámbito humano, sino que incluyen a algunos otros del reino "animal", vegetal" o " celeste". Sin embargo, todos, según en qué parte de los ciclos de amistad o desconfianza se hallen puntualmente, pueden volverse "Ajenos". Los mismos pueden ser casados (cuando fueron convertidos en afines), o cazados (cuando se volvieron enemigos). Sólo quedan fuera del esquema los Absolutos Otros (Cf. Maranhão, 1998) como dioses, espíritus, muertos o jaguares que, al mismo tiempo, se contemplan con los humanos según perspectivas culturalmente situadas (Cf. Viveiros de Castro, 1998).

Asimismo Maranhão nos ha dado una muy interesante razón de cómo operan las ontologías de las selvas en cuanto a la oposición prójimo/Ajeno: amenazados por su falta de control sobre los otros, los indígenas tratan de domesticar a los seres externos (el enemigo, el afín, el jaguar, la divinidad, la muerte) a través de parentesco y matrimonio, la caza y la comida, la guerra y la matanza(...) buscando, ya sea la reducción del otro a "sí mismo" (la alianza o, en algunos casos más precisamente la transformación del yerno en suegro, como ocurre de manera explícita entre los *wichí* y entre los *warao*) o la transformación del sí mismo en el "otro" al ser incorporado a la divinidad, por ejemplo, ésta parece haber sido la meta de la búsqueda de la tierra sin mal entre los *tupí - guaraníes*) (cf. Maranhao, 1998: 167). Ello será analizado con más extensión en los capítulos 6 , 7 y 10.

En definitiva, estamos hablando en el caso *wichí* , como de otros de las Tierras Bajas de Sud América de un *sistema de parentesco cruzado*. Lo que nos ha llevado a preguntarnos por las similitudes y diferencias con otro tipo de sistema de parentesco cruzado que es muy común en esta región: el *modelo dravidiano*. Los investigadores de dicha área (Vg. Kensinger, 1984) se han estado dedicando a mostrar la complejidad y la flexibilidad de dichos sistemas que operan según rasgos propios si tomamos en cuenta las organizaciones sociales, por ejemplo, australianas o africanas, a las que se dedicaron mayormente los estudios clásicos. Difieren en aspectos tales como:

- la *inexistencia de grupos corporativos* entre los que se tejen las alianzas matrimoniales. En ciertos casos existen organizaciones con mitades con un marcado carácter ceremonial pero que no regulan los matrimonios.³⁷
- una división total de la sociedad en solamente dos clases de parientes: consanguíneos y Afines
- la existencia de una clasificación terminológica que distingue tres niveles genealógicos: que son aquellos involucrados con el intercambio matrimonial³⁸
- la transmisión de las relaciones de afinidad a través de las generaciones
- la relevancia de *la filiación cognática* (transmisión del parentesco por ambos padres, en oposición a las ideologías unilineales) en las Tierras Bajas de Sudamérica (Dreyfuss, 1993)
- conforman una estructura de *intercambio restringido* (aún cuando no constituyan estructuras elementales de parentesco, cf. Lévi-Strauss, 1969) donde los parientes cruzados son los cónyuges preferenciales.
- el reconocimiento genealógico de parientes presenta una *escasa profundidad temporal*: si las familias, o los conjuntos de hermanos, son comúnmente las unidades comprometidas en el intercambio marital, la profundidad temporal en que esas relaciones se conceptúan parece ser de un espacio de dos generaciones (cf. Kensinger, op.cit. ; 3)
- en algunos casos, donde prevalece la norma de endogamia de comunidad local, ocurren los *matrimonios oblicuos*: es decir, entre personas pertenecientes a distintas generaciones. Por ejemplo, entre los *matsiguenga* del Perú el intercambio de dos generaciones, estructurado alrededor del matrimonio entre parientes cruzados, señala la preferencia por *dispersar* los intercambios matrimoniales en lugar de concentrarlos en un solo nivel generacional (ib.; 12)³⁹ Sobre todo en las comunidades endógamas esta forma de intercambio no obstaculiza la reciprocidad

³⁷ el modelo clásico (...) se basó en el rol del matrimonio para articular y mantener relaciones entre grupos corporativos de parientes, a través de lazos de afinidad transmitidos de una generación a la siguiente. Este modelo es problemático en las Tierras Bajas Sudamericanas debido a la ausencia (en su mayoría) de estos tipos de grupos corporativos que figuran como las unidades de intercambio en las descripciones de los sistemas de alianzas en otras partes del mundo." (Cf. Schapiro, 1984; 19 trad. Nuestra)

³⁸ la generación 0, la generación inmediatamente ascendente (G+1) y la inmediatamente descendente (G-1) distinguiendo en estas tres generaciones a los Consanguíneos de los Afines.

³⁹ También la razón de que estos matrimonios intergeneracionales sean permitidos entre los *piaroa*, es porque llenan el requisito de reciprocidad del grupo. Desde el punto de vista de los afines varones que establecen una serie de intercambios matrimoniales, puede ser visto como otra forma posible de intercambio a través de la cual dichos lazos afinales pueden ser afirmados y / o iniciados (Cf. Overing, 1984; 141)

de las alianzas, ya que la posibilidad de que los matrimonios oblicuos puedan ser disruptivos en un ciclo de intercambio (Lévi – Strauss, 1969; 448) es irrelevante para la estructura de reciprocidad de un grupo endógamo (Cf. Overing, 1984, 141)

- Los tipos de matrimonio son *más preferenciales que prescriptivos*, y dentro de una misma sociedad suele ocurrir más de una posibilidad de alianza matrimonial, donde la práctica de ésta se ajusta a las peculiares circunstancias que rodean a la unión. Algunos tipos matrimoniales son más deseables que otros, pero no en virtud de su coherencia con la estructura de las relaciones terminológicas (que por otra parte estas sociedades poseen la capacidad de transformar, crear, o hacer desaparecer), sino que la unión matrimonial sirve para realizar un ideal sociocultural, como por ejemplo la proximidad social.
- Más que regirse por un modelo de intercambio *a priori*, se suele tener en cuenta la *distancia social entre los cónyuges*. En los casos de las preferencias por la exogamia de la unidad local se suelen diferenciar las relaciones de los *consanguíneos clasificatorios* de los *otros afines potenciales*. En este caso se consideran cónyuges adecuados a los que se consideran socialmente más distantes. A la inversa, cuando ocurre la preferencia por la endogamia de unidad local, es la relación más cercana posible la que se enfatiza. Ello puede ocurrir mediante el *intercambio múltiple*, esto es, replicando el tipo de matrimonio de un pariente cercano a fin de fortalecer los lazos afinales entre las unidades familiares, por ejemplo, a través del *intercambio de hermanos*, del *levirato* y del *sororato*. También casándose con un pariente cercano que comparte la residencia (cuyo prototipo son los *primos cruzados*. O, en el caso *wichí* : "tíos" (hermanos *clasificatorios* menores del padre o de la madre) / "sobrinas" (hijas mayores de los hermanos menores *clasificatorios* del padre o de la madre, Cf. Braunstein, 1991), o los "hermanastros" como ya se señalara. Esta última regla, según Overing (1972) *se basa en un modelo conceptual del parentesco cognaticio como un grupo cerrado con continuidad a través del tiempo*. En los modelos de exogamia de aldea pareciera prevalecer la intención de grupos de personas *entre* quienes se establecen relaciones afinales. En los modelos endógamos, por el contrario, se piensa más en términos de una unidad *dentro* de la cual las relaciones matrimoniales adquieren significado (Cf. Schapiro, 1984; 6)
- *Se intenta incorporar el sistema de creencias que subyace a las reglas matrimoniales preferenciales, y de cómo éstas delimitan la amplitud y características del círculo de alianzas*. Los matrimonios se contraen sólo con aquellas personas que se ubican en un universo social y moral definido por la

terminología de las relaciones. Ello está más ligado a la cultura y a la ideología (elemento que focalizaron Schneider y Boon, 1974 ; 802) , que con la argamasa de la organización social y las consideraciones estructurales abstractas que se hallan detrás del concepto originario de *estructuras elementales* (Schapiro, 1984; 8)

Asimismo, el tipo característico de las Tierras bajas, el *tipo dravidiano*, reconoce el significado esencialmente afinal de los términos para los parientes cruzados (Dumont, 1953). Una característica esencial del tipo dravidiano es que el universo de parientes se bifurca según las líneas de distinción *Paralelo* y *Cruzado* y que los términos aplicados a los parientes cruzados son los mismos que los términos para los Afines. A diferencia de los sistema de bifurcación por sexo, como el *tipo Iroqués*, en el tipo dravidiano la distinción *Paralelo / Cruzado* se aplica consistentemente a lo largo de todo el sistema. Así, por ejemplo, los hijos de un hombre a los que su madre llama *siblings* son clasificados en forma diferente de los hijos de un hombre a quienes su madre llama *primos cruzados*.

Finalmente, como señala Overing (1972) las categorías de *consanguíneo* y *afín* suelen estar sometidas a un proceso dinámico, de modo que *los consanguíneos relativamente distantes se reclasifican como afines y de este modo se reabsorben en la cerrada esfera cognática a través del matrimonio*. Depende del sistema de parentesco de que se trate el que sea la consanguinidad o la afinidad la que sirva mejor para extender el rango de parentesco. Existe una forma que Schapiro (ib.; 8) denomina *el consanguíneo se desvanece (fade out)*, según el cual todos, menos los consanguíneos cercanos, pueden ser redefinidos como desposables, sobre todo si las relaciones se pueden trazar hacia ellos en más de un modo posible como es común en las sociedades de pequeña escala, y como es el caso de la sociedad *wichí*.

En conclusión, estudiamos los sistemas de parentesco manteniendo nuestra hipótesis inicial con respecto a que el modo en que una cultura define al "viviente", al "semejante" y, finalmente, al "pariente" será lo que defina, en última instancia, esa potencialidad máxima de la sociabilidad que es el parentesco y la alianza matrimonial. Creemos que los amazonistas parten de una premisa semejante. Aunque se genera una contradicción: habiendo tratado de reparar en las semejanzas entre los sistemas dravidianos de filiación cognática, y también endógamos, con el "sistema" *wichí* bazanero, podría afirmarse que estas semejanzas no son despreciables, similitudes "inexactas" (dicha "inexactitud" puede encerrar un abismo). Pero lo extraño es que los

modelos dravidianos de las Tierras Bajas de Sud América, aunque muy fluidos, conllevan una estructura más rígida que los *wichí* como, por ejemplo tener que casarse dentro de la categoría matrimonial estipulada. Aún cuando puedan efectuar operaciones para casarse de múltiples maneras posibles, la regla sigue funcionando, disfrazando lo ficticio y lo contradictorio. En verdad los *wichí* hacen lo mismo pero a un nivel más general y más lábil como es el ideal de casarse dentro del circuito endógamo.

Capítulo 4: Alianza y Violencia dentro del sistema sociocultural Wichí

Este capítulo, prefigurado ya por el anterior, se centra de lleno en el tema que más ha sido trabajado y que sin embargo –o quizás por ello- plantea numerosísimos interrogantes. Aquí se tratará la problemática de la Alianza, el Matrimonio, la Familia en relación a una combinación que ha sido poco explorada hasta aquí y que es, justamente, el tema de la Tesis: la relación entre Alianza y Violencia entre los *wichí*. Ya Lévi-Strauss las ha percibido como las dos caras de la misma moneda. “*Los intercambios son guerras resueltas en forma pacífica*”; “*la guerra es el resultado de transacciones desafortunadas*”, “*la guerra es el intercambio fallido*” (1969; Cáp. V, y confrontar con capítulo 3 de esta tesis). La relación entre parentesco y conflicto es connatural a todas las sociedades, en las que asume distintas formas que van del rango de la semejanza a la divergencia más completa. Por ello, si se buscan antecedentes de la mencionada relación en otros autores y/o otras etnias, ella se manifestará explícita o implícitamente en la mayoría de los casos. Sobre todo en lo que remite a la relación en las sociedades de base recolectora/ cazadora con respecto al poder entre Consanguíneos y Afines. Como señala van Kleeet⁴⁰, al unir la violencia al análisis de parentesco resaltamos las interacciones vivas entre los individuos más que las estructuras estáticas del parentesco. Tales como: los ciclos de venganza y sus mecanismos de resolución; las escaladas de violencia y la brujería; el homicidio y el suicidio (Cf. Metraux, 1967; Califano- Dasso, 1998); el rol de las emociones intensas como fuentes de conflicto (para los *wichí* Cf. de los Ríos, 1977; Idoyaga Molina, 1976) o los contextos en que la furia desenfrenada es justificada o no.

Estos temas han sido profusamente estudiados entre los *wichí*. Suelen verse a sí mismos –con respecto a los Otros- como seres pacíficos, que soportan con estoicismo y paciencia todas las afrentas y humillaciones hasta que llegan a un límite en que les es permitido reaccionar como “justicieros vengadores”⁴¹. Lo mismo con el tema de las antiguas guerras entre parentelas enemistadas; el escarnio de los cuerpos enemigos⁴², ya sea a través de las cabezas trofeos utilizadas como recipientes para

⁴⁰ The intimacy of power, rethinking violence and affinity in the Bolivian Andes. American Ethnologist. Aug. 2002, vol.29 N°3: 567- 601

⁴¹ en el plano mítico ver Pérez Diez, 1999 y Califano, 1999 con respecto a las “teofanías vengadoras”. En la actualidad, la persistencia del Lewó -o la temida serpiente Arco-Iris- como agente de castigo “sobrenatural” a las transgresiones, Cf. Dasso, 1993)

⁴² D. Graeber, 1995 Dancing with corpses... American Ethnologist, 1995. vol.22. N°2:258-280

beber la *aloja*, o el tratamiento de las cabelleras (*scalps*)⁴³. Finalmente, cómo la hostilidad se ha encauzado a través de las acusaciones de brujería, justificando la matanza de los afines y sus parentelas dentro de la etnia, relacionada en este caso con las uniones matrimoniales dentro de la misma localidad a través del conflicto que genera la palabra ofensiva entre “semejantes” y que hace peligrar la alianza (Califano, 1987; Califano- Dasso, 1990; Dasso, 1999; Braunstein, 1994; Barúa, 2001). Ello se traduce en alianzas efímeras (Barúa, 1994); fusiones y fisiones de parentelas según la calidad de la convivencia (Barúa, 2000); aislamientos selectivos (Barúa, 2001); exogamias disfrazadas (Barúa, 2003) entre otros.

En el 2003 presentamos junto con C. Dasso un proyecto para analizar la relación entre Cambio y Violencia ante la Fundación Guggenheim. La hipótesis en la que se sustentaba dicho proyecto era que, entre los *wichí*, el cambio es percibido en sí mismo como Violencia⁴⁴. En la presente tesis se ha agregado, con respecto a aquella premisa, un tercer elemento que explicaría tanto la relación cambio/ violencia como la de parentesco/ conflicto. Este tercer elemento es el del Acontecimiento en cuanto es juzgado por los *wichí* como *devenir desconcertante*. Lo que los *wichí bazaneros* denominan “nam chamaj” y que podría traducirse como la irrupción de un evento sorpresivo, inesperado y doloroso, que destruye la confianza otorgada al prójimo quien, repentinamente, arrecia como el peor de los enemigos (Cf. Barúa, 2001). Bajo este aspecto, el acontecimiento es fuente y disparador del conflicto, pudiendo asumir distintos grados: de la hostilidad a la agresión, y de ésta a la violencia abierta. Este acontecimiento desconcertante suele tener su fuente de origen en las relaciones entre afines y consanguíneos –reguladas por interesantes mecanismos de memoria/ olvido- que repercuten en las alianzas actuales así como en su eventual mantenimiento o ruptura. De hecho, - y aunque también puede invertirse el camino- el “pariente” puede terminar convirtiéndose en un “desemejante” y, en última instancia, en un “no humano” (Barúa, 2003,2004 y 2005)

Quando irrumpen esta clase de acontecimientos, como la sanción abierta está éticamente prohibida, las disputas no se resuelven directamente, lo que da lugar a mecanismos inusuales de contención de la violencia (Maranta, 1992; Barúa, 1992; Dasso y Barúa, 1999 y 2001).

⁴³ ver entre los *wichí* por ejemplo, Dasso 1999, Barúa- Dasso, 1999. También existe una excelente investigación entre los *nivaclé* (Cf. Sterpin, 1991; Siffredi- Stell, 2001, Siffredi- Stell, 2004 y Siffredi, A, 2005)

⁴⁴ Change as Violence. Present forms of aggression against and within wichi people.

Como el conflicto implica un conjunto de fuerzas opuestas que, en un determinado momento –un acontecimiento salido de cauce- quedan enfrentadas, repercute seriamente en el parentesco *wichí*: a través de los directamente involucrados –conectados por lazos de parentesco y cadenas de alianza- el conflicto original se expande y amplifica a toda la comunidad. Las conductas se vuelven erráticas, reina la confusión, se nubla el juicio y, desde su perspectiva, el “mundo entero” colapsa y es azotado por todo tipo de desgracias “naturales” a las que se les atribuyen causas humanas (sequías, hambrunas, muertes pavorosas, inundaciones, tempestades, pestes)

En síntesis, se registrará la percepción del acontecimiento: desde la organización social hasta su sistema cosmológico. Pero no se dejará de atender –siempre desde el punto de vista privilegiado en esta tesis- a que los “acontecimientos descontrolados” (o difíciles de procesar) que generan específicamente entre los *wichí* confusión y violencia, han crecido exponencialmente en las interacciones con la Sociedad Mayor. (Cf. Capítulo 8).

Finalmente, mientras estas parentelas *wichí* mantengan esa notable flexibilidad para agregarse y desagregarse unas de otras, y conserven cierto grado de autonomía en lo que respecta a sus valores y visión del mundo, sus *respuestas al conflicto de origen tanto interno como externo* tenderán a ser adaptaciones de sus resoluciones previas para enfrentar a los *acontecimientos desconcertantes*. Estos repercuten desde el sistema de parentesco hasta el sistema cosmológico. El principal mecanismo será el de orientar los comportamientos hacia estados regulares, predecibles, cíclicos, controlables. Evitar los sobresaltos que puedan llevar a una reacción en cadena hasta su disolución física y/ o social y étnico - cultural. En este sentido, el parentesco, es la concreción de su *concepción de la sociabilidad* entre Consanguíneos, Afines y Ajenos. (Cf. Capítulo 3) Asimismo, este conjunto de conceptos, y otros no enunciados aquí, forman la base, recuerdo y fundamento de su peculiar modelo de sociabilidad. Se debe aclarar que esta investigación no tiene por objeto un estudio del concepto general de “Violencia”, sino de qué significa la “violencia” para los actores *wichí*, cuáles consideran que son sus fuentes y qué mecanismos específicos han diseñado para neutralizarla, o al menos para poder convivir con ella.

1. Los ciclos de venganza entre los *wichí*

La Guerra

Todas las etnias del Chaco han sido dominadas por una pasión belicosa. Generalmente con la intención de capturar niños o jóvenes para adoptarlos como miembros de sus grupos. Más raramente se orientó al rapto de mujeres a quienes tomarían como sus esposas. Ha sido común el tomar las calotas craneanas de los enemigos y utilizarlos como recipientes para beber las bebidas fermentadas. Estas prácticas están atestiguadas en el Chaco desde muy antiguo, como por ejemplo, los testimonios de U. Schmidl para el siglo XVI. Desde los primeros contactos se mantuvieron hasta la década de 1940, ya que tras la Guerra del Chaco (entre paraguayos y bolivianos) entre 1932 – 35 comenzó la influencia de las misiones y de los organismos estatales, sobre todo en el Chaco boreal que fue el principal escenario de este enfrentamiento, produciendo además un movimiento general de las etnias que fueron desplazándose hacia otros territorios, desalojando a veces a las que allí habitaban, cuando no fueron directamente sedentarizados. (Cf. Sterpin, 129-30).

Según Lévi- Strauss (1984: 141 -144; 1971:617⁴⁵) la obtención de trofeos, así como el canibalismo se relacionan con distintos modos de identificación del ajeno. Los polos extremos serían: la asimilación del Otro al sí mismo (en el canibalismo y la caza de cabezas) o la enajenación pasajera del sí mismo y su identificación con el Ajeno, gracias a la cual se puede lograr una realización plena. En el primer extremo se ubican los *wichí* y los *shuar*. En el segundo, podríamos ubicar quizás a los tupí guaraníes en su deseo por incorporarse a las divinidades. (Cf. Capítulo 7). En el caso *Nivaclé* se asocia la apropiación de *scalps* con los cantos ligados al alma de la víctima. De hecho, el líder guerrero estaba especializado en el canto de las almas de sus enemigos. El *scalp* materializaba el alma- espíritu del enemigo, junto con sus cantos. De ahí que la obtención de las cabezas trofeos haya sido el principal incentivo para la guerra (CF. Siffredi –Stell ,2001; 83) Aún algunas mujeres, en un acceso de furor y de deseo de venganza, solían escanciar las bebidas fermentadas tomando como recipiente los *scalps* de las víctimas. Estos cantos, aunque asociados a los tiempos mitológicos podían adquirirse de los espíritus de los animales de la foresta o de aves rapaces, en el caso de los hombres. Las mujeres, de las especies acuáticas. Estas últimas eran emblemáticas en la cultura *nivaclé*. Así, una de las *insignias* del jefe guerrero era la diadema de plumas obtenidas de la espátula rosada, un ave acuática cuyo canto anuncia la lluvia y que representa a una deidad tronadora. Asociadas éstas deidades al trueno y al relámpago a los que homologaban con el silbido de las flechas disparadas y las armas de fuego (Ib. ;83)

⁴⁵ Cannibalisme et travestissement rituel. En Paroles donnés. Plon. Paris y L' homme nu. Plon. Paris, respectivamente

Ambos sexos los adquirirían de los vegetales. Nada semejante se ha reportado a este respecto entre los *wichí*, del significado de sus antiguos "cantos de aves" sabemos muy poco.

Lo que sí marca una gran diferencia no sólo con los *nivaclé* sino con el resto de los chaquenses típicos es el espectro de sociabilidad en el que se producían estas guerras. Como señalara Metraux, y luego Fock, la guerra entre los *wichí* solía librarse con comunidades vecinas –ya no con otras etnias principalmente– como modalidad de venganza en caso de adulterio u homicidio. Podría afirmarse, en principio, que si otros chaquenses poseían un *ethos* orientado a la guerra (para la cual se entrenaban específicamente a través del desarrollo de las habilidades guerreras, tal como los entrenamientos de combate⁴⁶) entre los *wichí* ésta respondía sobre todo a una retribución de sangre, o como señala N. Fock: una enemistad de sangre entre las partes involucradas con tendencia a expandirse hacia otras *sibs*, donde un balance debía ser restaurado, los tomadores de la vida de uno de los propios se reemplazaba con la muerte de alguno de los ajenos. (Cf. 1974: 225⁴⁷). *Esto los diferencia claramente de los otros grupos chaqueños, podríamos pensar que a pesar de estas engañosas semejanzas se trata de un modelo opuesto*. Como por ejemplo puede observarse en el rol del jefe *nivaclé* "como tejedor de alianzas extendidas y líder de guerras siempre interétnicas" (Siffredi- Stell, 2001; 81) dirigidas sobre todo contra sus enemigos *toba* y *pilagá*. Es por demás clara a este respecto la comparación que realiza Javier Rodríguez Mir con los *jíbaro*. Ambas etnias (*wichí* y *shuar*) mostrarían rasgos diferenciales en el contexto tanto chaqueño como amazónico: "observamos que los cazadores de cabezas obtenían sus trofeos de poblaciones reconocidas como gente *shuar* y en algún sentido idénticos a sí mismos (*jíbaro*) aunque *no reconocían al individuo como parte integrante de su grupo o hablante del mismo lenguaje efectuando así los cazadores de cabezas una práctica intra-étnica*⁴⁸... 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**. (Rodríguez Mir, 2005: 376-377).

Aún así, es difícil entender la guerra entre los *wichí* teniendo en cuenta que sus valores apuntan claramente a la represión de la agresividad. Como nos dice Palmer, a sus ojos, ello equivale a un estado pre-social, propio las entidades salvajes e indomables como el tigre. De hecho, su sistema de enseñanza, que comienza con el

⁴⁶ que incluían en los *nivaclé* ejercicios de puntería, carreras, luchas cuerpo a cuerpo y el hockey chaqueño (Cf. Siffredi- Stell, 2001, 83). Este último servía de entrenamiento a todos los grupos chaqueños, incluidos los *wichí*, como bien señala J. Rodríguez Mir (2005)

⁴⁷ Mataco Law. Little, Brown and co., Boston

⁴⁸ como lo muestra tan claramente Anne- Christine Taylor (1993; 657)

recitado de mitos ejemplares, cuando los niños están casi dormidos frente a los fogones nocturnos, y que continúa durante toda la vida, tiende a apaciguar la violencia, a sofrenar las emociones intensas, sobre todo la ira. Alientan los comportamientos no bruscos y sancionan la elevación del tono de voz o cualquier actitud que pueda resultar ofensiva para sus semejantes. Pero la guerra se relacionó entre ellos - y se vincula actualmente a través de la hechicería - a la ofensa, al abuso físico o verbal, a la infidelidad o al robo. Ello provoca un sentimiento de indignación moral tanto en la víctima como en su parentela. Asimismo, el que actúa con injusticia se convierte en un enemigo, y simultáneamente los calmos *wichí* se convierten en feroces y crueles guerreros. Porque “cuando se niega la sociabilidad se combate” (Cf. Palmer, 1996; 1). Por la ira asumían la forma de espíritus terribles, poniendo entre paréntesis su *humanidad* llegaban a consumir las manos de sus enemigos muertos. Tras desmembrar los cadáveres se usaban sus partes como trofeos. Las cabezas y *scalps* se usaban como recipientes para beber. Asimismo, se colgaba un brazo o una pierna de un árbol como advertencia a los enemigos. Solían dejar el resto del cuerpo para que fuera devorado por los buitres. Así trataban al cuerpo enemigo como carroña, como una carcasa animal. Como los buitres atacan los intestinos, los ojos y la lengua, comerse las manos era un modo de hacer completa la destrucción del “enemigo” (que antes de la ofensa pudo haber sido un pariente) (Cf. Palmer, ib; 2).

Esta agresividad desenfrenada busca, al parecer deliberadamente, atributos asociados prototípicamente al tigre: cuando el pacífico *wichí* se transforma en un ser violento, sediento de sangre y feroz, como ocurría en las guerras. O sigue ocurriendo aún en las iniciaciones shamánicas (CF. Capítulo 6), o cuando luego de soportar estoicamente todas las humillaciones y afrentas reacciona según lo que se ha dado en llamar *la ira vengadora* (Califano, 1999; Dasso; 1999). Entonces asume las características del animal- espíritu más terrible, el más cruel: el tigre. Personificación del Ajeno radical, del canibal que mata y devora sin razón. Este estado es generado por un espíritu denominado *wilán* en el Este⁴⁹ que produce una transformación en que “primero mata al cuerpo y después lo come” según le refirió a Rodríguez Mir uno de sus informantes. También nos recuerda este autor que en las bandas occidentales el *dueño* del tigre, *Ojkán*, se manifiesta en el comportamiento de la persona afectada en el intento de agredirse con las uñas e intentar morder al prójimo (Rodríguez Mir, 2005; 247-252). Así, en el contexto de guerra, los guerreros se exponían a un acercamiento peligroso hacia la alteridad a fin de lograr un estado de ferocidad y crueldad que además pudiera *contagiarse* a sus pares para producir la mayor

⁴⁹ *welán* en el oeste. Su nombre se asocia a la idea de transformación, de metamorfosis. Como señalara de los Ríos (1976) en el término *i-wela-hnat* (se transforma)

cantidad posible de muertes enemigas. En dicha *consustanciación* con el dueño del tigre, según Rodríguez Mir – como se señalara más arriba, Palmer lo interpreta de forma diferente- los guerreros *no* perdían su condición humana, aunque ingresaban al ámbito de la extrañeza expresada en una violencia descontrolada que se dirigía directamente hacia los enemigos eventuales. Ello se expresaba también en su transformación corporal mediante pinturas faciales que los asemejaran al tigre o mediante la confección de cubre cabezas de piel de tigre (ib.: 372-374).

Así, contrastando con un ideal de vida apegado a las normas y a la medida, la ofensa provoca el contacto con la Otredad, el *wichí* “transforma su alma” (*hesek*), con ello su equilibrio y queda a merced de un dolor intenso, de una pasión fuera de todo cauce y se convierte en un *salvaje*. Así, cuando la convivencia se convierte en padecimiento, entre las parentelas involucradas se suspende la generosidad del “don puro” y se lo sustituye por los intercambios negativos: se devuelve agigantado el daño recibido. Ello dura hasta que la sed de venganza es apaciguada, lo que implica treguas e intercambios pacíficos entre las familias de las víctimas enemistadas. Sin embargo, el recuerdo se desliza a esferas subterráneas, sobre todo en la memoria de las mujeres, listo para hacer eclosión cuando una nueva afrenta se presente. (Cf. Dasso, 1999 b)

El parentesco y la memoria hostil de las mujeres *wichí*

El papel que cumplen las mujeres como *memoria grupal* de la parentela *wichí* es muy importante, sobre todo para la ruptura de la alianza. También se las acusa de ser *causantes de beligerancia*. Nos atañe, particularmente, esta concepción de lo femenino como cumpliendo un rol conflictivo que, en ocasiones, desata conductas extremadamente hostiles. En verdad, juegan un papel ambiguo. Los varones poseen una visión ciertamente terrible y a la vez fascinante de lo femenino. Por un lado, son las que protegen a *sus* hombres de los otros humanos, tanto como de lo *Otro metafísico*. Ello, en ciertas ocasiones las induce a romper la alianza *a través del recuerdo de ofensas pasadas* que precisan de venganza, tanto para ellas como para sus ascendientes y descendientes.

Por su mezcla originaria de rasgos humanos y de origen celeste tienden a desbordar la *voluntad* de inspiración masculina y que tiende a un mundo ordenado, sin sobresaltos. Un mundo que, más allá del deseo masculino, es jaqueado permanentemente por los eventos que generan vivencias y emociones intensas, fuera de lugar, o descontroladas. Ya se ha señalado en los capítulos anteriores que la cosmovisión *wichí* parece ser, en este sentido, *un mapeo de lo desconcertante* marcado en el espacio (Palmer, 1995 y 1997) a la vez que la señalización de un

camino apropiado para atravesar la existencia. Pero *lo desconcertante* anula la sociabilidad al dejar en suspenso la previsión medida del control, o lo que se ha dado en llamar *la máscara wichí* (CF. Dasso, 1999). Lo conflictivo es frecuente que aparezca en la relación entre los sexos y sobre todo en la unión matrimonial. Ésta pasa por diversas etapas, pero sólo la convivencia exitosa hasta que han completado el ciclo vital puede llegar a estabilizarla, pasando de ser prácticamente *dos extraños* hasta constituirse finalmente en Uno⁵⁰. Sin embargo, en la práctica son pocos los matrimonios que inician y terminan juntos sus vidas. La mayoría de las parejas que hoy vemos estable en su ancianidad, han tenido matrimonios previos (ya sea por divorcio o por muerte del cónyuge).

Es de hacer notar que el matrimonio y el enamoramiento se conciben como dos fenómenos muy distintos. En este último las parejas no se ajustan a las normas, existen relaciones ocasionales que hasta pueden bordear los umbrales del incesto, y seguramente del adulterio. La pasión amorosa es considerada una enfermedad en cuanto se atribuye a una hechizo, sobre todo cuando están bajo los efectos de la planta *samuk*, que libera súbitamente una legión de emociones y las deja fluir sin cauce, haciendo que la persona padezca estados anímicos, que por su intensidad suelen ser difíciles de soportar. Aquí el hombre y la mujer se encuentran desnudos frente a su otredad, no sólo física sino ontológica. Como tiene su fuente en lo prohibido se forman muchas parejas imposibles o demasiado dispares, por lo que suelen tener un final no sólo abrupto sino infeliz.

No obstante, lo que lleva a una especie de guerra entre los sexos es el matrimonio, ya que casi siempre involucra la obligación de unirse a un *extraño* –que es cualquiera fuera del grupo familiar. Lo que la sociedad *wichí*, y sobre todo sus mujeres, paga por la alianza es, según su perspectiva, un precio demasiado alto. Suele ser más una resignación que una voluntad de *donar* y de *donarse*. El afín, aun cuando sea de otro grupo familiar de la misma aldea es siempre sospechado hasta que el *proceso de domesticación del yerno por parte del suegro* (*volver a Otro diferente, Uno- como- nosotros*) culmine exitosamente. Cuando el proceso falla se desencadena el conflicto entre los dos grupos. Como vimos más arriba, antes de la intervención misionera y

⁵⁰ aquí, quizás, se asemejan al andrógino inaugural de Occidente (CF. Capítulo 3), aunque no estamos tan seguros de que produzca una *consustanciación* debido a los efectos de la convivialidad, a la de co- comensalidad y a la mezcla de fluidos corporales como se halla tan en boga en los amazonistas (especialmente Viveiros de Castro, 2002). Aunque se intentará sustentar esta diferencia a lo largo de la tesis, sólo adelantamos que en los *wichí*, lo relacional y lo fisiológico parecen estar subordinados –y en esto seguimos a pie juntillas a John Palmer– a los estados y cualidades del *hesek*. En este sentido: prójimo y afín, esposa y esposo, o suegro y yerno – por mencionar las tres díadas interrelacionadas– no se unifican más que cuando el *hesek* del primero “asimila” al *hesek* del segundo. Además, el proceso completo e irreversible de “asimilación” parece ser muy poco frecuente.

estatal las ofensas sufridas incluían la recuperación con matanza de uno de los cónyuges por parte del grupo de los afines suscitando guerras de venganza que podían llegar a extremos violentos, donde el cadáver del enemigo matado era tratado con saña por parte de los hombres, y de modos orgiásticos y ritualmente escarnecidos por las mujeres maduras. (Cf. Barúa – Dasso, 1999: 285 -288) Así, se considera a las mujeres disruptivas, ya que por su causa se generan estos conflictos, al ser justamente ellas quienes, frente a una futura unión de la que desconfían *recuerdan* las acciones nefastas de los antepasados del afín. Esta hostilidad latente se convierte en conflicto abierto y puede llevar a la ruptura de la alianza, primero entre los dos grupos emparentados. Pero como a su vez cada uno de ellos suele estar emparentado con otros genera una reacción en cadena que puede afectar a la comunidad entera. En los casos que pudimos observar (Barúa, 1994 hasta el 2003), la ofensa es directamente calificada como brujería, considerándose la causa de que, por ejemplo, un niño muriera, o que al *sibling* le ocurriera un "accidente" (homicidio según su perspectiva) , o que alguno de sus descendientes contrajera una enfermedad repentina e irreversible tras la alianza con una mujer sospechada.

En definitiva, el papel de las mujeres en la retracción de la alianza, se revela central: cuando se roza el recuerdo de los padecimientos del pasado , las mujeres, en vez de suavizar el conflicto, lo alimentan a fin de que se desate hasta sus últimas consecuencias hasta que llegue a una resolución final, que frecuentemente altera drásticamente el mapa de alianzas de la comunidad: los grupos familiares, al levantar sus chozas en sectores alejados de donde estaban o acercándose a otras parentelas, marcan en el terreno *los nuevos ámbitos de sociabilidad y de la enemistad*.

No obstante, la agresividad encendida de las mujeres hacia los afines no es más que la contracara de una no menos apasionada defensa de los propios. (Cf. Dasso – Barúa 1999 y 2001).

De allí el carácter disociativo que les atribuyen los hombres. El tejido de la alianza entre grupos, posibilitada por una unión matrimonial, parece tener un destino frágil. Por lo que quizás no sean los *wichí* los que tienden a un intercambio restringido, sino que ello sea el resultado de dos tendencias opuestas: los esposos que buscan ampliar la alianza –que, a través de la repetición en las futuras uniones, no es sino la lealtad a sus consanguíneos- frente al recelo de la mujeres y sus familias, y su influencia para que ésta se ubique en el segmento más reducido posible, sin que toque el umbral del incesto. En ello también parece perdurar ese rasgo mitológico originario de la voracidad al intentar tornar progresivamente a lo otro en lo uno.

Así, un estado de hostilidad en sordina es el contexto en el que se desarrollan las relaciones *enmascaradas* de los apacibles y estoicos *wichí*. En verdad cada alianza matrimonial –fuente de conflicto, aunque inevitable- implica una puja entre parentelas: unas resistiendo para mantener su identidad, otras luchando por disolverla. El éxito de unas -que es fracaso de otras y viceversa- se juega en cada matrimonio celebrado. Depende seriamente de las mujeres, de su *explosión de recuerdos*, de eventos aciagos del pasado que parecían olvidados... A este respecto, Guidieri señala algo muy semejante en relación al *mana* y a su *autenticidad*: “*mana* es pensamiento y memoria, autenticación que surge en el pensamiento a partir del olvido. Lo verdadero se manifiesta bajo el efecto del olvido. *Mana* es un aparecer, una ‘subida’ que procede y se desarrolla en el pensamiento; la vuelta de lo que estaba siempre ahí, pero olvidado, y que al surgir se vuelve imborrable (...) Una *eclosión mnésica* sacude al ser en el que adviene (...). Estar poseído es estar poseído por el recuerdo...” (Cf. Guidieri op.cit.: 89 y Lynch, 2004).

Para finalizar esta sección, la mujer *wichí* es concebida como un ser al mismo tiempo generoso, protector... y voraz, portando aún hoy los rastros de la ambigüedad celeste de sus orígenes. (Cf. Barúa – Dasso, op. cit; 288 -292)

Maldición y Hechicería

Tanto Palmer y Braunstein (1992), en coautoría, como por separado (Palmer 1995 y 1997; Braunstein 1979 y 1993) han señalado que *el don de nombrar* ya sea algunos lugares del espacio (toponimia), o a las personas, suele estar asociado entre los *wichí* a los acontecimientos inusuales. En el caso de las personas remite a lo ocurrido a los progenitores que se marca, a través del nombre, en sus descendientes. Así cada nombre refiere la historia de un evento notable sucedido a un pariente, evento que dejó su huella, y sus consecuencias, en alguno de sus descendientes. Por lo que a los hechos acaecidos a los progenitores los *wichí* les otorgan especial relevancia – aún, y justamente como se verá - cuando éstos están asociados a lo trágico, a lo extraordinario, a lo ofensivo. El evento queda marcado en el nombre impuesto al niño, fijando así la memoria de la parentela. De este modo, sobre todo las mujeres *recuerdan* el mal causado a distancia – al que consideran la materialización de una maldición pronunciada por algún pariente *engañosamente “domesticado”* - en cuanto mantiene oculta su naturaleza salvaje y cruel que lo lleva a dañar a aquellos con los que convive -. Obviamente, el blanco de estas acusaciones de hechicería recae principalmente (aunque no en forma exclusiva) sobre algunos afines.

Los nombres personales ⁵¹ que surgen marcando *eventos* poseen relevancia sociológica y ontológica. Suelen originarse en “sueños”⁵² o visiones en que el sujeto observa una escena en la que un pariente está pronunciando una maldición contra él o su familia. Se cree que dichas palabras se concretarán inexorablemente en el evento aciago que dicha maldición encierra. Suele ligarse temporalmente a la cercanía del nacimiento de un niño en el seno de la familia hacia la cual el hechicero dirigió su malevolencia, o su despecho hacia la familia de aquel que lo ofendió, o bien puede tratarse de una devolución de un daño sufrido previamente. Por lo que el niño por nacer, o muy pequeño (demasiado débil aún para protegerse y ser protegido con efectividad por sus mayores) quedaría afectado por la maldición. El hechizo no se rompe, como en otros casos, descubriendo al ofensor y devolviéndole el mal (como suelen hacer los shamanes enemistados entre sí) sino que los padres, y sobre todo los abuelos, pueden precaverse del mal aislándolo, *capturando* algunas de las sílabas pronunciadas y fijándolas en el nombre del niño. Con ello se resguarda a la criatura de la muerte o la enfermedad ya sufrida por los progenitores. En muchos casos volviéndolo inmune a la *causa efectiva* que provocó la muerte de uno o ambos padres, como es el caso de *Hotse'ís* ⁵³. Su madre murió en el monte por la mordedura fatal de una serpiente, estando embarazada de *Hotse'ís*, que quedó inmune, de por vida, a la acción de esta alimaña. Podemos notar que las personas comunes no pueden contrarrestar el hechizo (la madre falleció) pero pueden salvar al niño, capturando parte del nombre de la causa mortal.

Podemos observar nuevamente que estos nombres de evento se relaciona con la percepción existencial de los *wichí* acerca de lo anómalo, sorpresivo, aciago que violenta un transcurrir idealmente sereno:

El acontecimiento es visto como algo esencialmente negativo y peligroso, una mancha contaminante del devenir (...) en la deseada continuidad imposible del individuo, la emergencia de la historia queda marcada como una sucesión de jalones por los nombres de individuos y de lugares (Braunstein, 1993: 3-4)

Pero al mismo tiempo estos nombres son precautorios en cuanto las palabras malditas pueden ser capturadas y retenidas en la memoria familiar a través del nombre impuesto al niño. Asimismo poseen una eficacia práctica para distinguir a los afines “verdaderos” del *falso afín* (del enemigo disfrazado tras la *fachada* de la alianza), aunque también suelen marcar la mala acción de los propios, o la crueldad de los

⁵¹ *toyetneh* que provienen de *toyih*: maldición, vide Braunstein, 1993; Barúa, 2001

⁵² según algunos informantes de Tres Pozos y de Lote 27 sería más una visión durante la vigilia

⁵³ raíz *ahotsaj*: víbora de ponzoña mortal, *ís*: uno de los sufijos masculinos

extraños. Está ligado temporalmente al nacimiento de un niño porque éste es concebido como *la prolongación de sus ancestros*, en cuanto la Familia, como un ente atemporal, triunfa sobre la muerte inevitable de sus componentes circunstanciales. De un texto nuestro⁵⁴ reproducimos aquellos nombres que pudimos recolectar, accediendo además a su significado⁵⁵

Estos son algunos de los casos relatados en las campañas de 1994 al 2000 en Tres Pozos y Lote 27 que ilustran este notable mecanismo de imposición del nombre:

1) *Wum lo ya'*: porque el padre abandonó (*wum*) a la madre cuando tenía a la niña en brazos. (*ya'*: sufijación femenina). Traducción aproximada: "abandonada"

2) *Nuk te ya'*: del verbo *nukut*: alguien lleva a una persona para "mostrarle algo" y causa su desgracia (*ya'*: sufijación femenina).

3) *Mu ye ya'*: de *amus ilon*: "muerte por viruela". Los padres murieron de viruela y ella sobrevivió

4) *Hate' ya'*: el padre tomó mucha aloja (*hatés*), se emborrachó y se quemó la vivienda

5) *chu ish*: el padre duerme al borde del camino en el monte y a la noche cae una terrible helada (*fwiyetá*) "cuando se despertó tenía el culo, las orejas y los ojos llenos de hielo". Cuando el hijo nació lo llamaron *Chu ish* "porque nosotros en idioma ish es frío" Traducción aproximada: "culo frío"

6) *Hot se ís*: a la madre la muerde una víbora venenosa (*ahotsaj*) mientras duerme en el monte, el niño sobrevivió (*ís*: sufijo masculino) traducción: "muerto por la víbora"

7) *Sala si ya'*: Recién llegaba la gente blanca al territorio *wichí* procedente del río Teuco. Al padre del niño lo pelearon y azotaron. El padre quedó herido en el camino.

⁵⁴ dedicado especialmente a este tema, y sobre todo a los nombres de *haló zlos* que se tratarán más adelante

⁵⁵ el cual es celosamente guardado hasta hoy, en general se trata de parientes ya fallecidos. Como veremos el muerto pierde todos los atributos que lo individualizaban como humano, entre ellos su nombre

Cuando lo encuentra, la madre está embarazada. Al nacer la niña la llaman *Sala si ya'* porque el hombre que azotó a su padre se llamaba Salazar

8) *Wu chuwej* : una madre (no se conocía al padre) escapó repentinamente de su casa materna y se fue al monte donde quiso deshacerse de su hijo recién nacido. Lo envolvió en un trapo y lo dejó en una cueva (*chuwej*). Los abuelos buscan la huella de la hija y escuchan el ruido del nietito. Lo encuentran en la cueva. La madre desapareció y a *Wu chuwej* lo crían sus abuelos. Traducción aproximada : “Dejado en una cueva”

9) *Kwes na ya'* : Los enemigos tradicionales de estos grupos, los *yahmei* mataron al padre y a la madre de la niña. Traducción aproximada : “separada de la rama (*kwe*)”

10) *Lon si tés* : el padre del niño fue muerto por el ferrocarril. Esto que consideraríamos un accidente, ellos lo califican como un homicidio perpetrado por su propia esposa como se verá más abajo. El que se trata de un homicidio se marca en la raíz del nombre *ilon* “ lo matan” (*tés*: sufijo masculino)

11 y 12) *Yilís* y *Nilayahen* : Estos nombres fueron registrados por Palmer en referencia a la terminología de pérdida de parientes. En ambos casos, registran la muerte de todos sus siblings. Para Palmer son dos casos raros por tratarse de términos que reflejan la pérdida de hijos lo cual no suele ocurrir entre los *wichí*, donde únicamente tiende a marcarse terminológicamente la muerte de los progenitores. Es posible que constituyan nombres personales ya que mantienen la misma estructura de los anteriores. En ambos casos se marca el hecho extraordinario y extremadamente doloroso de que todos los hijos nacidos con anterioridad a los así nombrados murieron. Se traducen como “ninguno con vida” y “todos los hermanos muertos” (Cf. Barúa, 2001; 44-46)

El Suicidio *wichí*

Los jóvenes considerados pre- sociales como ya señalara Palmer (Cf. Cáp.3) aunque gozan de licencia sexual, se hallan muy tabuados en muchos aspectos y, sobre todo, su transición al matrimonio es un paso especialmente difícil. Esta ha sido la clase de edad mas proclive al *suicidio institucionalizado*, a través de la ingesta de un fruto – que

si no se hierva varias veces- es notablemente venenoso, la *sachasandía* (*Capparis salicifolia*).

De hecho, el término *kach'ya* designa tanto a los remedios como los venenos. En un sentido más restringido denota a los *remedios sociales*. Son los que alivian las presiones generadas por las relaciones afectivas que amenazan la buena convivencia de la comunidad. Estos *remedios* suelen consistir en plantas atípicas, de raíces engrosadas y de fuerte olor. Según algunos informantes justamente los principios activos de estas plantas radicarían en esos olores, los que envuelven a la persona, ocasionándole los trastornos deseados por el que hizo uso de la planta. Gracias a ellos se pueden sortear obstáculos que parecen insuperables en sentidos contrapuestos: ya sea para ajustarse a los mandatos sociales como, por ejemplo, disolver la violencia entre pares, o bien poner en práctica deseos prohibidos. Los sentimientos humanos que más se intensifican en las relaciones cara a cara como el rencor, la competitividad, la envidia, la venganza, la pasión, la irritabilidad o el odio son fuertemente desestabilizantes. En sociedades como ésta, en donde la interacción social más significativa se desarrolla entre los miembros de la aldea, el ser aceptado posee un valor de supervivencia, ya que el abanico de recursos socializatorios con el que se imprime en el individuo el sello de pertenencia social no le ofrece demasiadas alternativas para desenvolverse fuera de los ámbitos familiares. Pero lograr la aceptación deseada no es sencillo: las prescripciones sociales no son unívocas. De hecho cada individuo debe decidirse quizás por normas antagónicas en el momento correcto. El deber y el deseo se ponen especialmente en juego en las situaciones de pasaje, por ejemplo de la juventud al estado adulto. En este contexto, el lograr la condición de adulto y llegar al matrimonio se efectúa con una buena dosis de transgresiones. (Cf. Barúa, 1992; 23 -26)

Los *remedios débiles* tienden a contrarrestar emociones que llevarían inevitablemente al conflicto abierto, por ejemplo, disolviendo en uno mismo el sentimiento de ira guardando la raíz carbonizada en un paquete medicinal junto con otros amuletos del *nowak k'yal* o "remedio para el enojo" (especie no identificada). También se busca entumecer las manos del contrincante en ocasión de una pelea a través del bulbo del *sitolh* (*Habanthus chacoensis*). También el celoso acude a la planta *otichum nayaj k'ya* (especie no identificada) para tener la certeza de que no será engañado. Para enamorar se utiliza el *Kahumnatsés* (cuatro especies identificadas), para hacer retornar al ser querido el *pilhtas* (*aristolochia* sp.), o bien para que decida irse el *yiken ichen* (cinco especies identificadas) (Cf. Maranta, 1992; 31 -34).

Sin embargo, estos efectos no se consideran "reales", ya que no poseen eficacia prolongada. No ocurre lo mismo con los *remedios fuertes* que generan comportamientos destructivos y antisociales, los cual los equipara a los venenos. El efecto en estos casos es definitivo. La víctima será atrapada por un efecto permanente e irreversible que provoca su muerte social. Queda automáticamente excluido de la estructura y el paisaje comunitario y su destino suele ser la locura y la muerte. *Entre estos, y donde víctima y victimario coinciden, la ingestá de sachasandía, o el veneno de los suicidas wichí, es el medio a principal para tal fin.* Su atracción se ejerce sobre todo en los jóvenes. Los varones son iniciados sexualmente por las muchachas, las que tienen el privilegio del cortejo y de la elección. Cuando se permitía aún la danza del carancho, ésta se realizaba durante la estación seca. Época asociada a los ritos de fertilidad de muchos seres del ámbito tanto terrestre como celeste, cuyos frutos, crías, proles, nacerán en la "época de la abundancia", el (normalmente) lluvioso verano. Aún hoy los jóvenes suelen tener uniones esporádicas, hasta que son elegidos por alguna de las jóvenes que los lleva a dormir con ella a la choza de sus padres. Si éstos prestan su conformidad el matrimonio ya ha comenzado.

Este no es un paso fácil para los varones que no sólo deben abandonar el hogar de sus padres y de sus pares sino que deben ponerse al servicio de sus suegros olvidando, para siempre, la permisividad de la que disfrutaron cuando niños. En los primeros tiempos de la socialización por parte del suegro suelen sentirse extraños y son así considerados por su nueva familia. Es en este momento cuando éstos, o sus esposas, o ambos, a veces solían suicidarse. A. Metraux transcribe la frase de un joven que intentó suicidarse ingiriendo la sachasandía que es por demás significativa "el mundo parece puesto de cabezas". Nos dice este autor que tales suicidios han sido particularmente frecuentes durante las danzas nocturnas, donde podían alcanzar *proporciones epidémicas* (Cf. Metraux, 1943; 199 – 210). No obstante, las causas de estos suicidios recaían mayoritariamente en jóvenes esposos con desavenencias. Ello es natural por la percepción ambigua de las mujeres a las que se percibe como desmesuradas: son las iniciadoras sexuales, las que traerá la vida y las que, finalmente, devolverán la vida a la muerte. Ello se concreta socialmente en cierta escisión de los sexos que se refleja en distintos ámbitos de la vida cotidiana. Las mujeres de la parentela, al menos hasta hace pocos años, prácticamente no salían de sus aldeas más que para ir a visitar o a asistir a parientes de otras aldeas cercanas. En sus actividades más representativas como la recolección en el monte, o durante la confección de bolsas de chaguar, suelen hallarse siempre reunidas entre ellas, distanciándose de las mujeres de otras parentelas o de los ajenos. Los varones,

aunque es difícil que se trasladen individualmente, sino que también lo hacen con mayor frecuencia en conjunto, deben tratar con el mundo de sus consanguíneos y de sus afines y son menos renuentes a la comunicación con otras personas, siendo además menos topofílicos que las mujeres. Les gusta desplazarse en grupos (si están suficientemente resguardados) a lugares más lejanos y desconocidos. Como resultado de ello, el comportamiento fluido entre los miembros del mismo sexo contrasta con la parquedad con respecto al otro. Además las normas marcan con mucha más claridad el tipo de comportamiento que deben mostrar suegros y yernos que los propios del vínculo esposo- esposa. A este respecto, N. Fock hizo notar cómo varían los comportamientos diurnos y nocturnos entre los esposos: durante el día la comunicación entre ellos es muy diluida ya que se hallan absorbidos por las expectativas familiares. Sólo a la noche, cuando el resto de los miembros del grupo familiar duerme, la pareja posee mayor libertad para comunicarse entre sí (Cf. Fock, 1963). Así los primeros tiempos suelen ser muy difíciles y tensionados para ambos, justamente en una cultura que no tolera la tensión. Por eso el mal carácter, el rechazo, o la indiferencia suelen vivirse a solas, y a menos que desborde hacia una agresión abierta donde intervendrán las parentelas respectivas, no existe un marco de referencia para hallar significado a dichas conductas y poder actuar en consecuencia. Metraux explica que algunos casos de suicidios se deben al mal ajuste de personalidad, como por ejemplo la irascibilidad.

Si volvemos a la afirmación del joven suicida "el mundo parece puesto de cabezas" creemos entender porqué se ha buscado la muerte en algunos casos y se ha fingido buscarla en otros⁵⁶ Los suicidas son personas, en su mayoría jóvenes, que no se resignan al papel que deben cumplir en su sociedad. Sin embargo, al evadirse del orden social a partir de una muerte, en principio, intencionada se les obsta también el camino para reinsertarse en el orden de los muertos. Se cree que los suicidas tendrán dificultades para aprender las normas inversas del mundo de los muertos, y serán repudiados por éstos y al mismo tiempo temidos por los vivos. Esto afectaba las normas de tratamiento del cadáver: o eran incinerados inmediatamente o, como cita Metraux, eran abandonados en el centro de la aldea sin que nadie los tocara. Metraux postula que el objeto del suicidio consistía en una venganza hacia aquel que los había ofendido (Metraux, op.cit. y Barúa, 1986; 117 - 122). Nosotros hemos tomado contacto por estos años con parejas muy enamoradas a las que sus padres les prohibieron casarse. Ambos pensaron en suicidarse. En uno de estos casos a la joven se le explicó la razón de dicha prohibición (existía una fuerte enemistad en sordina entre

⁵⁶ por ejemplo, un joven que no desea casarse y que de este modo presiona a la familia para que pueda desistir de hacerlo

ambas familias por la presunción de homicidios pasados) pero a su vez se le exigía guardar silencio sobre dicha razón. Así, de un día para el otro, la joven dejó de hablarle al muchacho, de mirarlo, de tener algún contacto con él. Al dolor del joven se le agregó la búsqueda de una explicación que jamás se le dará.

Asimismo, nos dicen M. Califano y C. Dasso que el suicidio es un recurso habitual entre los *wichí*, frecuentemente motivado por las ofensas recibidas o por la necesidad de reparar las rupturas que exige una muerte para el equilibrio existencial. En cuanto a la inexorabilidad de la muerte, se vive de una manera intensa y próxima, como una amenaza precisa. Como si fuera algo anómalo que genera una modalidad de existencia contraria a la humana. También estos autores lo asocian a la unión matrimonial a la cual califican como un *escenario peligroso*. Agregan como fuente de conflicto entre esposos los celos, la tristeza y el agobio. (Cf. Califano –Dasso, 1998; 2-10).

Retomando el célebre estudio de E. Durkheim sobre el suicidio, él ha señalado las condiciones estructurales en una sociedad dada para que algunos de sus miembros *decidan* suicidarse: ello se basaría en la combinación entre una *integración social o demasiado débil o demasiado fuerte* sobre determinados individuos, así como una *presión social agobiante* sobre los mismos. A rasgos generales podría corresponderse al caso *wichí*. Los jóvenes recién casados que se encuentran en una posición liminar con respecto a la familia de su esposa con la que normalmente convive. Su integración a dicho grupo es, al principio, notablemente frágil y se combina con una presión muy fuerte que se manifiesta en las altas exigencias a la que es sometido en especial por su suegro. Según este esquema, las motivaciones puramente individuales para suicidarse no son condición suficiente.

Al contrario, el conocido sociólogo Jean Baechler⁵⁷ no sólo acentúa las motivaciones individuales sino que sugiere una tipología sobre las mismas. Como creemos que la combinación de algunas de ellas también está en la base del suicidio *wichí* las enumeramos brevemente: el *suicidio escapista* responde a que al individuo le resulta más doloroso afrontar una determinada situación que la muerte misma; el *suicidio agresivo*, cuando al matarse uno provoca la muerte de otros; el *suicidio como venganza* que es el que ha sido más marcado para los jóvenes *wichí*, comenzando con el mismo Metraux; el *suicidio de apelación*, para llamar la atención de otros; el *suicidio lúdico*, donde se juega con la muerte y, finalmente, el *suicidio oblativo* que es en verdad un auto-sacrificio cuando la existencia, en este mundo o en cualquier otro posible, es intolerable. Implica en el fondo, dejar de existir no sólo como humano sino

⁵⁷ 1971: Le problème du suicide. En : *Counterpoint* N°5, 1971, n°5 :67-84 y 1996 :Une théorie stratégique du suicide. En : *L'Encéphale. Nouvelle serie, vol, XXII n° spécial IV. Déc. 1996: 4-9*

como espíritu o cualquier otra entidad. Y dejar de existir para siempre, disolverse, diríamos con un dejo de ironía, como un *nirvana* negativo. Este es nuestro desarrollo sobre el tipo de Baechler, ignoramos si él compartiría esta extensión. Pero como veremos más abajo, creemos que este malestar existencial es propio del *ethos wichí*, y en condiciones particularmente adversas como la de los jóvenes esposos podría gatillar la auto-eliminación. Ya que como mostráramos con respecto al *acontecimiento aciago* (Cf. *Capítulo 1*) éste acrecienta la desesperanza a medida que transcurre el tiempo, de la mano de la acumulación de dichos acontecimientos que los van cercando en un mundo donde la muerte se expande y devora mientras que la vida se cuida, vanamente, tras una fortaleza de precauciones.

No obstante, seguramente en la mente del suicida se combinan varios de estos motivos. No podemos dejar de lado tampoco la hipótesis de Javier Rodríguez Mir – que además es absolutamente consecuente con todos los escenarios del conflicto y de la violencia entre los *wichí* -. Así como el acercamiento *deliberado* al espíritu del tigre no sólo los imbuía de furor y crueldad en las batallas de forma individual, la amalgama con dicho espíritu *contagiaba* a los otros guerreros. En este caso el autor no adhiere a una intencionalidad buscada, sino que ante el fuerte y venenoso espíritu de la sachasandía el *wichí* que ya ha sido debilitado por los efectos de la planta *samuk* que exagera las emociones amorosas, pierde la voluntad y es atraído por el espíritu de la sachasandía. A este respecto, Rodríguez Mir señala dos indicios que vuelven a la hipótesis muy plausible: según su fallecido informante Pablo Moliné de Lote 42 (Rodríguez Mir, 2005, 284- 290)⁵⁸ cuando se hace fuego con las ramas de esta planta, al quemarse se forma un *humo* que provoca padecimiento en la persona que lo aspira. El segundo indicio es que forma parte central de la parafernalia del shamán, lo que implica su trato con este espíritu para evitar (o provocar en sus enemigos) sus consecuencias. También adhiere a la hipótesis del contagio: *una muerte provoca más muertes*. Aquí también retoma la tesis de C. Dasso (2001) de *una atracción fatal, de una irrefrenable fascinación por la alteridad* .

En conclusión, creemos que, quizás combinada con otras modalidades, es una forma indirecta de venganza contra las normas de los vivos; contra el destino que les tocaría como muertos normales y, finalmente, debido al deseo imposible *de otro mundo soñado* que no es accesible de ningún modo –tampoco a través del suicidio– desde el mundo cotidiano. Por otra parte, una insatisfacción latente en todo *wichí* como creemos. No descartamos tampoco que al ponerse en contacto con la planta

⁵⁸ conocido y recordado por todos nosotros

venenosa les quiebre la voluntad y los empuje –ya debilitados por su posición estructural, conjugada con emociones que no pueden controlar- a la muerte.

2. Parentesco y Conflicto entre los *wichí bazaneros*

La temática de la peligrosidad atribuida al ajeno –y sus consecuencias sociales y sobrenaturales- por parte de los *wichí* ha sido extensamente descrita. Se ha señalado el proceso cíclico por el cual el afín – a través del matrimonio y de la relación con sus suegros - pasa a ser de un *ajeno relativo* a un *consanguíneo sociológico*. Pero este proceso de *projimización* del yerno no es del todo unilateral: la *absorción* del mismo. Como tratará de demostrarse, se operará un proceso de *projimización mutua*. En esta parte se suavizará un poco el esquema tan a - recíproco, tan apropiativo, que se señalara en el capítulo anterior con respecto a los afines.

Señalábamos que luego de haberse desencadenado los conflictos en las alianzas, en ciertos casos hasta haberlas destruido por completo, se conformaba luego un nuevo mapa de alianzas. Sin embargo, en muchos casos – luego de diluirse lo peor del conflicto y de neutralizarse la peligrosidad de dicha situación- consanguíneos y afines, relacionados con las parentelas que conformaron el núcleo del conflicto, tienden a reparar la cadena de alianzas proporcionando, digamos, nuevos *eslabones* fabricados con material humano de estas relaciones que no fueron arrasadas por el conflicto. Para ello, es preciso realzar el papel del yerno con respecto a una relación que él nunca ha roto: los lazos con su propia familia. Si bien es cierto que la alianza no se establece entre ambas familias como bloques, el papel del yerno es crucial como propiciador efectivo de varias repeticiones de alianzas a través de sus propios *siblings*. En otras palabras, las alianzas progresan y se retraen a través de las generaciones. Muchas fallan. Algunas producen tal fractura que niegan la posibilidad de convivencia en la comunidad. En este último caso, el afín -un ajeno relativo- se convierte en un Ajeno Radical (Maranhão, 1998) y como el tigre –prototipo de lo ajeno, de lo salvaje, de lo inhumano- su peligrosidad se transmite a su descendencia. Se produce entonces una *confusión de categorías* donde Prójimo y Ajeno están peligrosamente entreverados: irrumpe entonces la ira hacia los propios y una ciega venganza que afecta indiscriminadamente a los cercanos. Dicha confusión se resuelve re-categorizando a las personas como Prójimos y Ajenos con la intención de erradicar el conflicto del centro de la comunidad de parientes. Ello implicará un denodado esfuerzo tanto por parte de los consanguíneos como de los afines involucrados para reparar la falla.

Es necesario preguntarse porqué se entrega a los hijos varones a otras parentelas y se reciben de éstas sus hijos. Ello no se debe a la preeminencia de la parentela de la mujer. De hecho, las parentelas involucradas son simétricas. Al final de los procesos exitosos los yernos se convierten en cabezas de familia. Si a su debido tiempo supieron propiciar la unión de sus *siblings*⁵⁹ con las *siblings* de sus esposas, por la regla de uxorialidad estos *siblings* del yerno fueron a vivir en *households* cercanos de éste. También los que completaron exitosamente su re- socialización se convirtieron en las cabezas de familia. Así los jefes de familia que pertenecen a la misma parentela de origen suelen apoyarse mutuamente –no contra las familias de sus esposas con las que se integraron- sino contra otras parentelas. Así los varones, si bien comienzan con un rol muy pasivo en la alianza, cuando se ganan la confianza de las familias a las que se integraron, van adquiriendo con el tiempo un rol muy activo y respetado⁶⁰.

En definitiva, la familia de la mujer ha *devorado* al yerno, lo ha asimilado como parte del *cuerpo* familiar, ha hecho de *lo diferente, lo mismo*. Pero el yerno astuto, cuando surge la necesidad de matrimonio de alguna de las “hermanas” de su esposa, y más tarde de sus propias hijas irá proveyendo con sus propios “hermanos”, o con los “hijos de sus hermanos”⁶¹ como esposos de aquellas. En el momento en que éste asuma como jefe de familia, y a medida que los otros asuman en las suyas, será el hombre con su propia parentela consanguínea el que co- regirá (junto con su esposa) los destinos de las parentelas relacionadas.

Tampoco el vínculo entre las “hermanas”, así como de éstas con sus “hermanos” -que partieron tras el matrimonio a otra unidad familiar- jamás se rompe. A la muerte de sus abuelos y padres los lazos consanguíneos se resaltan en la *herencia o wit'ole*. El muriente les dona un destino a sus descendientes (generalmente alguna capacidad en particular o alguna responsabilidad). Esta *herencia* la reciben por igual sus hijos e hijas.

Este sería el proceso ideal. En la práctica muchas alianzas fallan, la mayoría no son particularmente conflictivas: cada cónyuge vuelve a su casa hasta que se casen de nuevo. Cuando esto ocurre, los hijos pequeños quedan al cuidado de los abuelos maternos, evitando así un posible conflicto con los padrastros, así como con el padre y su familia. Pero cuando cerca del afín se producen enfermedades graves y muertes sospechosas se lo suele culpar a éste que – para la familia de la víctima- muestra

⁵⁹hermanos, medio hermanos, la mitad de sus primos bilaterales, Cf. Cáp. 3

⁶⁰ Creemos que el termino *zlachexwa* con el que se designa a los cuñados/as podría significar *semillas de mi esposo/ a*

⁶¹ con los que no se hayan establecido lazos de sangre por las alianzas previas

entonces su verdadero rostro malicioso y hechicero. En verdad, un falso afín, un Ajeno radical disfrazado.

Para ver como opera el daño y la reparación, hemos seguido la historia de las alianzas de tres parentelas cuyos miembros están radicados de modo alternante en Tres Pozos y Lote 27. Por lo general las relaciones entre estas parentelas han sido exitosas. Un conjunto de "hermanos" de la familia se casó con un conjunto de "hermanas" de otra. De estos matrimonios había uno donde se rumoreaba que el esposo era fustigado por la esposa, hasta que finalmente este hombre se suicidó bajo las vías del tren⁶². Como compensación hacia la familia que perdió al hombre, el esposo de la mujer sospechada se separa de su esposa (que era la hermana de ésta). Con esta separación y la imposición de un apodo que alude a la malevolencia de la mujer⁶³ el conflicto queda en pausa, latente. Luego, y contra todas las advertencias de su propia familia consanguínea, esta mujer se casa con un *chomleley* (enemigos acérrimos de los bazaneros) y se va a vivir a Colonia Muñiz con su esposo, donde habitan los *chomleléys*. Se supone que estos le aumentan su maldad, a través de la mezcla de sangres con cónyuge *chomleléy*,. A su vez ésta se le transmite a la hija nacida de esa unión. Más tarde la mujer se separa del *chomleléy* y regresa a Lote 27 con su hija. Poco después se casa con un hombre de una parentela no relacionada con el que tiene dos hijas, medias hermanas de la hija del *chomleléy*. Entretanto se han producido varias alianzas exitosas con otras dos familias con las que también había matrimonios previos. Una de ellas, la parentela más importante de Tres Pozos, por remontarse por ambas líneas (paterna y materna) a los jefes que habían concertado las alianzas originarias de las cuales se desprenden, con mayor o menor cercanía, todas las alianzas futuras de Tres Pozos y Lote 27. Para confirmar el sino trágico *wichí*, el joven hijo de la familia más prestigiosa y la joven hija del *chomleléy* se enamoran. Son separados. A ella se la casa primero con un integrante de otra familia y ambos viven en Lote 27 hasta que el joven contrae una meningitis que lo deja tullido. Aquí la familia del esposo reclama que la pareja abandone la localidad de la mujer sospechada, la madre de la joven, haciendo trasladar a la pareja al *household* de la familia del esposo en Tres Pozos. En este caso el reemplazo por la virilocalidad y el alejamiento de su madre actúan hasta hoy como aislantes de la peligrosidad potencial de la joven. Irónicamente, años más tarde al joven enamorado y sin consuelo

⁶² Rodríguez Mir (2005) señala muy acertadamente que en la actualidad se siguen produciendo suicidios entre los jóvenes, no ya por la ingesta de la sachasandía sino arrojándose bajo las vías del tren. Y por los mismos motivos que en el suicidio tradicional, como relatara de varios casos en la comunidad periurbana a Las Lomitas de la Pantalla. Nosotros también hemos tenido conocimiento de este tipo de "suicidio" (según la parentela del suicida es calificado como *homicidio por hechicería*.)

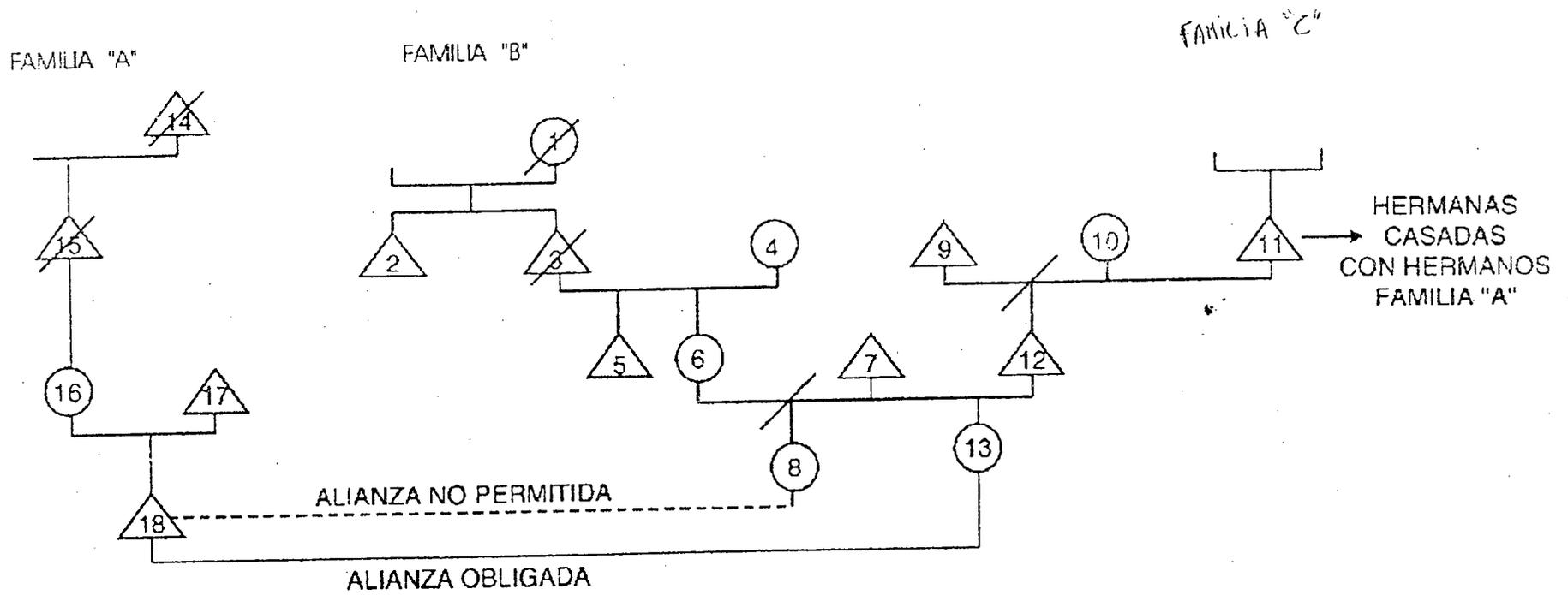
⁶³ en castellano, sería algo así como *víbora, veneno*

se lo casa con la media hermana de su joven enamorada – limpia de sangre *chomleléy*- y donde se supone que su madre fue encauzada a través del último cónyuge y su familia, mostrando así la *buena voluntad* hacia el resto de la familia consanguínea de la mujer con quienes existen varias alianzas y un trato armonioso (ver más detalles y gráficos en Barúa, 2000)

En conclusión hemos visto que la propia pariente que se unió a un enemigo, abandona el circuito de los consanguíneos y “deja de ser familia”, según sus palabras, por haberse contaminado con la peligrosidad del enemigo. Sin embargo, es notable el esfuerzo tanto de los consanguíneos y afines por restituir - mediante nuevas alianzas - a las parientas sospechosas al mundo familiar. Porque un “ajeno” es una amenaza afuera de la comunidad de parientes, pero instalado dentro de la misma (como afines disfrazados) producen catástrofes y toda la comunidad ingresa en un estado de crisis colectiva, donde se los señalan como culpables de todas las desgracias que ocurran. Mientras tanto se suspenden temporariamente las alianzas. A los propios parientes se les pierde la confianza. Sólo luego de haber logrado re – humanizar al consanguíneo que se ha Ajenizado se restablecen las alianzas.

El que sean los varones los más interesados en resolver los conflictos, es porque estos hacen peligrar las alianzas futuras de sus *siblings*. Si el yerno no fuera una bisagra entre la Consanguinidad y la Afinidad, si no promoviera la repetición de alianzas con su parentela, cuando asumiera como jefe de familia se encontraría solo entre la parentela de la mujer y los remanentes de alianzas fallidas. Su parentela habría pasado de la Afinidad a la Ajenidad, es decir a la categoría de no – humanidad, pasaría a convertirse él mismo en una fuente de peligro latente.

Por último, toda alianza verdadera es aquella que tiende a amalgamar las diferencias iniciales. Se sustenta en la capacidad socio- cultural para terminar de humanizar al Afín. Así se expande la alianza. No como un progreso lineal, sino como un flujo y reflujo que a veces amplía la sociabilidad y otras veces la retrae. El yerno, verdadero responsable de custodiar la sociabilidad a veces es *matado* por la Ajenidad, y otras hasta es destruido por las pasiones encontradas de sus propios.



ALIANZAS Y CONFLICTO EN TRES POZOS, 1994-2000

En: Barúa, 2001, 51

**Capítulo 5: La organización Social como emergente del medio sociocultural:
Realimentación entre Parentesco y Cosmología**

El objeto del presente capítulo es introducir la problemática chaqueña – tomando como caso a los *wichí bazaneros*- en lo que respecta a ciertos problemas que parecen ser similares en lo referente a los modelos del parentesco y la cosmología. En primer lugar, nos detendremos en las estructuras cognáticas y endógamas, que no caben con soltura en los modelos clásicos de la alianza, especialmente en la tipología de Lévi-Strauss. Éstas tienen lugar en América del Sur entre etnias amazónicas como los *piaroa*, los *kwikuru*, los *trío* y, posiblemente, entre los *warao* y los *achuar*, entre otras. Asimismo, los *wichí* parecen constituir un “caso” (Cf. Capítulo 1)⁶⁴ en el contexto de las estructuras bilaterales y exógamas de los llamados “chaquenses típicos”.

En segundo lugar, se tratará de explicar la existencia de un contrapunto entre una altísima fluidez en las categorías socio - culturales que contrastan con la fijeza de las disposiciones sociales y de la fusión emocional que develan valores colectivos fundamentales.

En tercer lugar, se presentarán ontologías diferenciales –probablemente plurales según el punto variable de fijación del actor- donde los seres del mundo natural y los del mundo social están sometidos a sistemas de clasificación análogos. Las categorías que se estudiarán en ambos dominios son: a) división por “sexo” y “edad” en contraposición a los dominios de lo perenne e indiferenciado y b) las distancias fluctuantes entre los seres (humanos, animales, vegetales y estelares) como “consanguíneos”, “afines” o “ajenos” en cuanto los fundamentos culturales de las interacciones humanas impregnan al mismo tiempo el espacio “natural” donde se lleva a cabo una compleja interacción entre los seres.

En resumen, se trata de un trabajo comparativo sobre ciertos aspectos del parentesco y de la cosmología entre los *wichí bazaneros* y algunos grupos amazónicos - endógamos y cognáticos- que presentan, a primera vista, algunas semejanzas llamativas. En todos los casos nos detendremos en cómo los actores conceptúan el dimorfismo sexual, las estructuras familiares, las alianzas y, finalmente, la concepción de “pariente”. Ésta se presenta en series paralelas en el mundo “humano” y en algunos seres del mundo “natural”. Notablemente, en las especies animales en

⁶⁴ El caso es importante porque nos muestra el funcionamiento de *las reglas de excepción*.

Amazonia; y en la combinación del mundo estelar y vegetal en el caso de los recolectores *wichí bazaneros*.

Le otorgamos aquí una importancia especial a la comparación en cuanto ésta nos permite extender la mira de nuestras hipótesis a fin de observar el fenómeno particular de los *wichí bazaneros* en términos de los problemas *generales* que presenta. Así, mediante el análisis comparativo, *vamos cambiando el aspecto* a través de observaciones complementarias sobre los *mismos* hechos. Como señalara J.F.P. Poole (1986) un marco comparativo describe rasgos de variación de un fenómeno tanto en torno al centro conceptual como respecto a las distancias semánticas con respecto al *prototipo* (ver definición más abajo). Es verdad que en la comparación nunca se preservan los fenómenos completos, ni es posible conservar del todo sus significados locales. Pero, como debiera admitir C. Geertz⁶⁵ los fenómenos completos están fuera de nuestro alcance. De un fenómeno sociocultural sólo accedemos a aquella parte que nuestros entrevistados quieren o pueden transmitirnos, y a lo que nosotros comprendamos de dicha transmisión. De hecho, es frecuente que *lo dicho* y *lo actuado* se nos aparezcan en franca contradicción en algunos segmentos socioculturales. Este problema de la *disonancia* ha sido tenido muy en cuenta por P. Livet (2002). Como lo veremos explícitamente en los discursos contrapuestos entre indígenas y *blancos* en el capítulo 8 sólo adelantamos que, en pocas palabras, alude a aquellas situaciones donde cualquier comunidad humana (sea la de los *wichí bazaneros*, o cualquier otra) intenta mostrar una apariencia normativa que disimula las conductas atípicas, o hasta desviantes, según los *propios valores* del grupo.

Volviendo a la comparación, ésta no tiene ningún sentido en el vacío. Se debe definir *el contexto de comparación*. De lo contrario se trata meramente de yuxtaposiciones de fenómenos esencialmente incomparables. (Poole, op. cit.; 416). Es más, estos contextos los *crean* tanto los sujetos investigados como los analistas. Resultado de ello es que la recolección *in situ*, cuando es reconstruida *a posteriori* pertenece a un nivel lógico diferente. La comparación se mueve *entre* las similitudes y las diferencias, por lo que precisamos de *conceptos claros* para manipular y calibrar dicho movimiento. Estos son difíciles de separar de los conceptos *a priori* de los que es particularmente complejo desembarazarse. Como afirmara pioneramente P.

⁶⁵1984 "Distinguished Lecture: Anti Anti – Relativism" En: *American Anthropologist* 66: 263 -278

Medawar⁶⁶ "la observación desprejuiciada es mítica (...) los datos sensibles son aprehendidos (según nuestra propia configuración), no meramente *datos*. *Aprendemos a percibir*" (Cf. Poole, 1986; 416 trad. nuestra). Esto apoya el famoso *dictum* de M. Fortes⁶⁷ " todo modo en que los hechos son agrupados en la descripción implica teorías implícitas o explícitas sobre las conexiones entre ellas y sus significados, y la significación es función de la clase de preguntas para las que el observador busca una respuesta. Los hechos etnográficos *per se* no significan nada" (p. 129, traducción nuestra).

Algunos conceptos que utilizaremos para la comparación, tanto en este capítulo como en los siguientes, son:

Prototipo: Es un concepto de E. Rosch⁶⁸ que se basa, al igual que muchos otros, en el concepto pionero de L. Wittgenstein⁶⁹ de *semejanzas familiares*. De este se crearon otros como los *fuzzy sets* de D. Dubois y H Prade⁷⁰; los *conceptos inexactos* de J.A. Goguen⁷¹; los *rasgos de similitud* de A. Tverski⁷²; los *complejos en cadena* de L. Vigotsky⁷³ o los *conceptos cluster* de P. Achinstein⁷⁴. El *prototipo* alude a un conjunto de representaciones asociadas que ensamblan casos particulares con *aire de familia*. Se apoya intensamente en el concepto que sigue:

Similitudes Inexactas: En este caso no se busca una propiedad universal tal como, por ejemplo, "creencia en lo sobrenatural" que se ha utilizado para distinguir al fenómeno religioso del no religioso según las divisiones cartesianas, *sino a ciertos conceptos que pueden asociar un conjunto de similitudes* (Poole, 1986, 419) o, más precisamente, *analogías*. Por definición filosófica, la analogía es una relación entre dos hechos o proposiciones entre las que hay similitud, y por lo menos un elemento en común. Hace tiempo que G. Bateson (1976) señalaba que existe un mismo patrón tras la organización social de una tribu australiana y en las relaciones en que se basa su totemismo: *ciertas características de un conjunto aparecen espejadas en el otro*. Ello permite la comparación de fenómenos *en apariencia* distintos. Si la comparación por

⁶⁶ 1969 *The art of the Soluble*. Harmondsworth.: Penguin Books

⁶⁷ 1970 *Analysis and Description in Social Anthropology*. En *Time and social Structures and Other Essays* 127-146 Athlone Books. Londres

⁶⁸ 1978 *Principles of Categorization* En *Cognition and Categorization* 27-48 Hillsdale: Lawrence Erlbaum

⁶⁹ 1956 *Remarks on the Foundations of Mathematics*. B.Blackwell. Oxford/

⁷⁰ 1980 *Fuzzy Sets and Systems*. Academic Press. N. York

⁷¹ 1969 *The Logic of Inexact Concepts*. En *Synthese* 19 : 325 -373

⁷² 1977 *Features of Similarity* En *Psychological Review* 84:327 -352

⁷³ 1962 *Thought and Language*. Cambridge. M.I.T. Press

⁷⁴ 1964 *Models, Analogies and Theories*. En : *Philosophy and Science* 31:328 – 350

redes analógicas evidencia alguna validez en este tipo de estudios se debe a que el pensamiento en general se mueve analógicamente, y sobre todo en este tipo de sociedades (Cf. Barúa, 2001: 81-82)

Metáforas: algunos de los fenómenos son seleccionados a expensas de otros. la metáfora *filtra la percepción*. Así seleccionamos un conjunto de rasgos compartidos entre entidades que en otros contextos de comparación pueden diferir en la mayoría de los aspectos. La metáfora *construye* similitudes de modos inesperados, y puede *crear* algo nuevo al exponer un *ensamble iluminador* entre entidades aparentemente distintas (Poole, 1986, 420-421). Asimismo las *metáforas estructuralistas* tradicionalmente utilizadas por E. Leach y C. Lévi- Strauss *son las pautas que subyacen a una secuencia de transformaciones caleidoscópicas e implican una relación de analogía que se hace efectiva tanto a niveles intraculturales como interculturales*. Poole ha señalado la importancia de las *metáforas raíces (root metaphor)* por las cuales un concepto indígena como el *am yaor* de Nueva Guinea estudiado justamente por este autor⁷⁵. O el *kwoth* de los Nuer Africanos (Evans Pritchard, 1977)⁷⁶; el *tjotjog* javanés (Geertz, 1973 120-21) o el *hesek wichi*⁷⁷ se convierten en símbolos centrales de cada una de estas culturas en tanto envuelven una serie de nociones conectadas con la concepción del sí mismo, de la persona y del cosmos. C. Geertz las ha denominado *símbolos sintetizantes* en cuanto *almacenan* una serie de significaciones que suelen ser dramatizadas en mitos y rituales como, por ejemplo, la algarroba como símbolo sintetizante que despliega sus múltiples sentidos en los antiguos rituales del *yatchep* (Cf. Capítulo 6). Los *símbolos sintetizantes* *“son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancia como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la cualidad de la vida normal y sobre la manera en que uno debe comportarse mientras está en el mundo (...) refieren pues a una ontología y a una cosmología así como a una estética y a una moral”* (Geertz, 1973; 118)

En esta parte hemos señalado el esquema de comparación en el que nos apoyaremos para buscar las analogías intraculturales específicas de nuestra investigación: específicamente, cómo los distintos aspectos del parentesco y de la

⁷⁵ *am yaor*: se trata de una constelación de imágenes proyectadas hacia dentro del sí mismo y hacia fuera en el paisaje cosmológico. Un diseño para aprender y experimentar modos de pensar y de sentir que permiten revelaciones de entendimientos ancestrales... (Cf. Poole, 1986: 430, trad. Nuestra)

⁷⁶ refiere no sólo a las diferentes metáforas culturales que implican aspectos tales como "espacio", "tiempo" "genealogía", "ecología", etc. Sino a diversas facetas de distintas normas referidas a espíritus, poderes y deidades (trad. Nuestra)

⁷⁷ y hasta nos atreveríamos a decir el mismo concepto de *wichi*

organización social de los *wichí bazaneros* aparecen espejadas en su cosmología. Del mismo modo, en un nivel intracultural se respetarán los mismos dominios espejados unos con otros, comparando cómo estas analogías se mueven *entre* similitudes y diferencias.

En cuanto a las *similitudes*, en este capítulo retomamos el dominio que más se ha resaltado desde los capítulos previos, el parentesco, para espejarlo con la cosmología *wichí*. En una segunda instancia, esta relación entre parentesco y cosmología de orientará a buscar semejanzas de superficie con etnias amazónicas que, aunque residen en ecosistemas por cierto diferentes, presentan organizaciones sociales más semejantes a los *wichí* que el resto de los *chaquenses* típicos.

En cuanto a las diferencias, será justamente en la comparación con algunos *chaquenses* típicos (Capítulo 6) de los que no difieren ni en lo que respecta al medio, donde incluso pertenecen a la misma familia lingüística y donde la organización y técnicas culturales no parecen variar en gran medida, donde se buscará el contraste en lo que se refiere a dos temas centrales de esta tesis: el ámbito de la sociabilidad y el de la cosmología.

La comparación se efectuará entre grupos endógamos y cognáticos como los *wichí*; tales como los *piaroa* de la cuenca del Orinoco (Overing, 1972 y 1973), los *Kwikuru* del Brasil central (Dole, 1969), los *warao* del delta del Orinoco (Dieter-Heinen, 1980) y los *achuar* que se hallan a ambas márgenes de la frontera entre la Amazonia peruana y boliviana (Descola, 1988). No obstante, y hasta el final de la tesis, se introducirán ejemplificaciones que se juzguen pertinentes tanto de los casos amazónicos como *chaqueños*. E incluso ya en el último capítulo se abrirá el abanico a otros grupos de origen recolector-cazador fuera del área de las Tierras Bajas.⁷⁸

Los grupos comparados en este capítulo tienen en común rasgos tales como la importancia de la localidad como frontera de contención frente a los ajenos, donde la cohabitación tiende a mezclar el parentesco biológico, con el clasificatorio y el ficticio. En el caso *warao*, la aldea endógama puede estar compuesta por hasta tres bandas exógamas, existiendo la probabilidad de alguna banda satélite (Cf. Dieter-Heinen, 1980). En el caso *achuar* Descola ha denominado "nexos endógamos" a una serie de casas familiares autárquicas que se han aliado y entre las que se favorece el Intermatrimonio. No obstante, estas alianzas son lábiles y pueden desmoronarse al

⁷⁸ En cuanto a las semejanzas y diferencias entre Chaco y Amazonia tales como: la oposición radical entre vivos y muertos (Maranhão, 1998), la noción de transformación o de posesión (Rodríguez Mir, 2005, Dassó, 1999, Siffredi, 2005), la relación predador- presa (Viveiros de Castro, 1998) o la llamada filosofía canibal (Descola, 2001) serán desarrolladas, con un carácter conclusivo, al final del capítulo 10

menor conflicto surgido, sobre todo, de la relación con el afín. Tanto entre los *kwikuru*, debido a la reducción demográfica (Dole, 1969) como entre los *wichí*, aunque la residencia continúa siendo uxorilocal, el hecho de que los esposos residan, o hayan co-residido durante amplios lapsos de sus vidas, tiende a diluir las clasificaciones terminológicas del afín: en el caso *kwikuru* el de la prima cruzada bilateral. Entre los *wichí* también tiende a borrarse la frontera entre el antiguo "afín" (localmente consanguinizado) y el consanguíneo, buscándose en ambos casos cónyuges espacialmente más distantes. También entre los *piaroa* el parentesco adquirido por compartir la localización (*chuwaruwang*) está ideológicamente justificada por la supuesta descendencia común del primer hombre y de la primera mujer *piaroa*. Como esto impediría las uniones endógamas se recurre a una segunda división dravidiana que, en un segundo grado, bifurca a los co-residentes en primos paralelos (consanguíneos) y primos cruzados (afines). Ambos sistemas, francamente opuestos, se reconcilian en un tercer nivel, a través de los tecnónimos que destacan la relación entre abuelos y nietos y dejan en segundo plano la bifurcación operada para que los padres hayan podido casarse, y enfatizando así, nuevamente, la unidad local del *chuwaruwang* (Overing, 1972).

En todos los casos –más allá de la viabilidad de la terminología dravidiana o de la partición en capas generacionales de la que emergen los "cross siblings", es muy llamativo que, en las uniones efectivamente practicadas, se verifica la repetición del matrimonio de uno o de ambos padres, o de algún pariente cercano. Esto puede ocurrir, en algunos casos amazónicos, cuando ambos cónyuges se hallan con vida a través de la poligamia, expresada en la poliginia sororal secuencial y, en todos los casos tras la muerte de uno de los cónyuges, la vigencia del levirato y del sororato como "réplica" del cónyuge fallecido es muy frecuente. En el caso *wichí* – no tenemos datos sobre los otros- la repetición de la alianza es muy visible en los casos frecuentes de casamientos de "hermanastros" (hijos de distintos padres y madres, éstos últimos se han casado en ulteriores nupcias entre sí). También en todos los casos, se inician intercambios directos y estrictamente simétricos entre un conjunto de "siblings" varones con otro conjunto de "siblings" mujeres.

Si se considera la uxorilocalidad preponderante, es frecuente también que el yerno – una vez afianzada su posición en la casa de su esposa – favorezca el casamiento de sus propios "siblings" con las mujeres relacionadas con la familia de su esposa, procurándose así un círculo de parientes propios viviendo en su propio "household" (casas asociadas) o en *households* cercanos. En todos los casos, el rol de los cuñados es fundamental para propiciar las futuras alianzas. Aunque éste es también el caso entre los *wichí* y los *warao* (como se señala arriba), el yerno debe

mediar primero con sus suegros. En estos dos casos el matrimonio implica una previa socialización del yerno. A decir verdad, una progresiva identificación de éste con la familia que lo asimila, hasta podría decirse que se lo “devora” simbólicamente, como de hecho lo realizan sus “prototipos”, los habitantes celestes que hasta la actualidad (por ejemplo, en los casos de descenso de la “mujer estrella”) se comen al esposo que quiere seguir a su mujer al cielo y devuelven sólo sus huesos que tintinean al caer sobre su antigua choza. La díada suegro –yerno es también muy importante para los *warao*, pero Dieter - Heinen realza el aspecto económico- político de dicha relación: es decir, el papel de los yernos como trabajadores, proveedores y aliados. Así el suegro manipula directamente la mayor captación de yernos. Así, cuanto más yernos posee el suegro, accede a mayores beneficios económicos y políticos. En el caso *wichí* tiende a equilibrarse la “posesión” de yernos, no sólo porque todas sus penurias son iniciáticas y tienen como último fin que reemplace al jefe de familia sino porque el suegro suele preferir que los próximos yernos sean “de la propia carne” (sus *siblings*) que el primero, si éste resultó bueno. Asimismo, la terminología marca la preferencia (por familiaridad) de renovar alianzas con los parientes próximos del yerno. Por ejemplo, las mujeres suelen referirse a sus cuñados como “semillas de mi esposo” (Cf. Barúa, 2001). Además, el celo por la simetría de las relaciones es tan marcada que, si un suegro tiene muchos yernos, y otro pocos o ninguno, se obvia la regla de la uxori-localidad y se envía a alguna hija a vivir a la casa de sus esposo, siempre que éste viva en la misma aldea o en aldeas muy próximas. Naturalmente, por estas épocas hay “líderes” que retienen para sí tanto a los hijos como a las hijas, y traen a sus yernos y nueras a vivir con ellos. Esto crea una enorme desconfianza en la comunidad que sólo lo tolera mientras no tiene remedio. Al mismo tiempo, el rol tan fuerte, en estos aspectos, de las mujeres en la sociedad *wichí* podría tener consecuencias interesantes para las teorías de la alianza, ya que son los hombres los que desean la alianza, mientras las mujeres son reacias a ella siendo, por lo general, las responsables de provocar las rupturas, los conflictos y las *vendettas*. ¿Cómo puede progresar la alianza, al decir de Lévi - Strauss, generando cada vez mayores niveles de intercambio si –además de los conflictos endémicos que suele traer el afín en todas estas sociedades- una mitad avanza hacia la alianza mientras que la otra se retrae?

En todos los casos, lo que se alienta dentro de estas sociedades es el comportamiento solidario, pacífico, previsible y atemperado de todos sus miembros. De hecho, Ellen Basso (1970) ha descrito el ideal de *ifutisu* entre los *kalapalo* como la socialización orientada hacia la cortesía, la generosidad, la falta de agresividad pública y los gestos respetuosos. Este ideal se asemeja a las

prescripciones sociales del *good will wichí*, tan intensamente estudiado por Palmer, aunque aquí se basaría, más que en un código consuetudinario, en el equilibrio del "alma" (*hesek*) tanto en el ámbito individual como en el colectivo. (Cf. Palmer, 1994, 1997 y 2005).

Todos estos grupos son cognáticos y no solamente bilaterales, como de hecho está implícito en el modelo dravidiano (Cf. Dreyfuss, 1993). Como lo expresa claramente Dieter-Heinen: "opinamos que aparte de tener un sistema de descendencia bilateral, a los *warao* se los puede considerar cognáticos, ya que cada subtribu remonta a una raíz o grupo de ancestros comunes" (1980: 634, nota 35). Entre los *wichí bazaneros* algunas familias aliadas vienen repitiendo intercambios a través de cuatro generaciones, con interrupciones individuales, que se remontan a los jefes que cimentaron dicha alianza. Ello otorga una suerte de prestigio según la proximidad con las líneas de descendencia más antiguas. Como corolario, aquellas mujeres que descienden en línea directa de las cabezas de "linajes" (por el lado materno y paterno o, en su defecto, materno o paterno) son las más deseadas para el matrimonio.

Más allá del ideal de endogamia todos estos grupos "absorben" ajenos a los circuitos de alianza y los tratan "como si" fueran matrimonios endógamos celebrados entre dos miembros de la categoría correcta. Esto puede realizarse de modo pacífico (tecnónimos, manipulación de los lazos parentales variando estratégicamente el pariente de conexión, la adopción como "nietos", la consanguinización de los afines o bien la afinización de los consanguíneos). En aquellos lugares donde todavía es posible, directamente a través de la guerra y el rapto de esposas (Cf. Descola, 1988).

¿Relaciones de *espejo* entre el parentesco y la cosmología?

Como se ha partido de la base de que las reglas matrimoniales son sólo la punta del iceberg de un proceso de fondo que se relaciona con la concepción y fundamentos de la interacción social, uno de los objetivos de esta investigación es tratar de determinar si existe un disparador en este puñado de sociedades que da por resultado un tipo de normativas sociales semejantes. Este disparador obviamente debe hallarse en los

supuestos culturales sobre qué es un pariente, qué es un semejante, qué es un ser y cuando éste es humano, inhumano o antihumano.

Aquí nos limitaremos a ejemplificar la factibilidad de dicha relación en tres de los cinco casos aludidos de los que poseemos suficientes datos a los fines de esta tarea: los *warao*, los *achuar* y los *wichí*. Como señala Maranhão para los amazónicos, los seres “naturales” son considerados semejantes en cuanto es posible encarnarlos en uno mismo. Son completamente ajenos, o ajenos absolutos, cuando uno es des-encarnado y absorbido por el otro. La instancia media, o la del ajeno relativo, es la de aquel que fluctúa entre ser un prójimo posible o un ajeno radical. En definitiva éste sería justamente el afín. Mientras que el prototipo de los ajenos radicales (extraños, seres dañinos, etc.) serían los muertos, sobre todo los recientes. Aquí Maranhão marca una oposición de dos ámbitos extremos que, sin embargo, se confrontan e interpenetran permanentemente. Tal como sería nuestra idea de la diada *wichí - ahot*, mundos inversos donde al dominio *wichí* caracteriza el crecimiento, la fertilidad y la procreación, mientras que *lo ahot* está signado por el estancamiento y la esterilidad. Su única finalidad es contaminar el mundo de lo viviente hasta hacerlo desaparecer. De hecho, los “humanos” se limitan a algunos (los que integran sus familias y sus actuales circuitos de interacción), los árboles, los animales que no comen carroña, los peces, los pájaros de bello canto, las aguas que fluyen, y finalmente algunas constelaciones como las Pléyades y la Vía Láctea integradas en gran parte por sus ancestros míticos.

En verdad, esta idea de *continuum* entre algunos entes humanos y algunos no humanos es bastante común. Y las transformaciones propias de los tiempos míticos siguen operando, aunque en menor medida, en los tiempos actuales. Es más, para los *warao* por ejemplo “no existe la idea de un acto único de creación del mundo, ya que el cosmos se encuentra en eterna conformación cíclica. Lo cierto es que cada animal, cada planta y el hombre tienen su transformación...” (Dieter Heinen, 1980: 664). Pero no sólo la transformación y la versatilidad –de la que hemos intentado dar cuenta en el análisis de sus sistemas de alianza– es señal de estas sociedades, sino también una concepción altamente fluctuante de lo humano y de lo no humano, donde las fronteras entre los “reinos” son sumamente difusas. Como señala Descola: “la sobrenaturaleza no existe como un nivel de realidad distinto de

aquel de la naturaleza, *puesto que todos los seres de la naturaleza poseen algunos atributos de la humanidad, y las leyes que los rigen son casi idénticas a aquellas de la sociedad civil*. “los hombres y la mayor parte de las plantas, de los animales y de los meteoros son personas (*aents*) dotados de un alma (*wakan*) y de una vida humana” (1988:132) entre los *achuar*, si bien es cierto que los humanos son las únicas *personas completas* en cuanto su apariencia está plenamente conforme con su esencia.

Pero en los tiempos míticos, los seres de la naturaleza también tenían una apariencia humana y solamente su nombre contenía la idea de aquellos en lo que se iban a transformar más tarde. Al perder su forma humana, los seres de la naturaleza pierden *ipso facto* su aparato fonatorio y por tanto la capacidad de expresarse mediante el lenguaje articulado. Pero conservan la vida de la conciencia en el sueño. La idea notable que este autor señala es que, a pesar de la bifurcación entre animales y humanos, *se mantiene cierto grado de inteligibilidad entre todos los seres (o entre algunos), y ello no sólo en el ámbito conceptual, sino también emocional y gestual* que se traduce en formas explícitas de comunicación que obviamente todas estas sociedades conocen a través de los ritos propiciatorios, de la circulación de diversas “sustancias” entre unos y otros, o hasta de la intrusión de unos en otros. Es más, los *achuar* consideran que, aunque cada reino posee diferentes lenguajes, sin embargo todos expresan las mismas emociones tales como el miedo, el dolor, la felicidad o el amor (ib: 139) que pueden ser distinguidas por los humanos, y comprendidas. Asimismo, Descola considera la existencia de un *lenguaje universal* al que denomina el “lenguaje del alma” y que actúa como un *comunicador universal*:

“trasciende todas las barreras lingüísticas y convierte a cada animal y a cada planta en un sujeto productor de sentidos. Los *cantos mágicos* es el metalenguaje que es igualmente empleada por diversas especies vegetales y animales para comunicarse entre sí y superar así la maldición solipsista de los lenguajes particulares (...) Además, así como los hombres fueron alguna vez animales, vuelven a serlo tras su muerte tras la cual los órganos se transforman en distintos animales o insectos: los pulmones se convierten en mariposas, la sombra proyectada en venado, el corazón en un pájaro pico gordo y el hígado en búho” (ib, :130).

Entre los varones *wichí*, por lo menos, la concepción del muerto es bastante distante a ésta. El cadáver y su “alma” (*hesek*) no se separan, ni dan lugar a nada, el cuerpo se irá desvaneciendo y el alma oscureciendo hasta que se pierda definitivamente su condición de “viviente” y pueda habitar en un mundo inverso. Los

wichí estiman al fluir de la sangre y de la savia como característica de lo viviente, y el *hesek* está asociado al proceso de crecimiento (*lewatsancheiaj*) acompañando al ciclo vital (Cf. de los Ríos, 1976 a y b). Cuando la muerte es convalidada en el mundo actual, el fallecido pierde varios - por no decir todos- los atributos que lo individualizaban como una persona *wichí*: la carne y la sangre. Aparentemente conserva el *hesek* pero como una entidad oscura que se corresponde con una conducta opuesta a la que poseía cuando se hallaba con vida. De hecho, no existe una continuidad entre la persona viviente y el espíritu del fallecido. También pierde nombre, apodo y hasta su estatus en la red de parentesco, así como todo bien que se le asociara directamente. Y más importante aún, es desligado de sus virtudes y defectos más íntimos. En definitiva a los muertos se le atribuye un *hesek* oscuro, descarnados, sin nombre, sin sangre, asexuados, erradicados definitivamente de la genealogía como resultado del paso del tiempo y de los mecanismos de olvido apresurado. Por todo ello se van desconectando progresiva y definitivamente de los vivientes, constituyendo una realidad radicalmente otra.

Astros, Estaciones y Antepasados

Los astros que reconocen estas sociedades, que suelen ser sus cartas de navegación en cuanto marcan la división del año, el anuncio de la estación seca o lluviosa, y la estación de la abundancia, fueron inicialmente humanos. Y, por lo menos entre los *wichí*, siguen siendo así.

Para los *warao* su vida depende del ciclo anual marcado por las constelaciones del zodiaco (el cuadrado de Pegaso, las Pléyades, Orión etc.). La época seca tiene lugar entre enero y marzo. En abril llegan las lluvias.

“Los warao saben que se acerca la época de las lluvias cuando al anochecer aparece por el oeste, He arani, un asterismo de la constelación de Cáncer. Las Pléyades han desaparecido y también Orión. Ahora “habla la lluvia “(trueno). Al aparecer de madrugada las pléyades en el este, a mediados de junio, comienza un año nuevo para los warao” (Dieter-Heinen, 1980: 613).

Entre los *achuar* la estación de lluvias va de febrero a fines de julio mientras que la estación seca va de agosto a principios de febrero. En ambos casos existen micro estaciones. En mayo, las fuertes crecidas de los ríos se atribuyen a las

Pléyades. Hacia fines de abril, la constelación de las Pléyades, que eran visibles al anochecer inmediatamente después de la puesta del sol, desaparecen por completo al Oeste del horizonte. Los achuar declaran que las Pléyades caen al agua río arriba y que, cada año, perecen ahogadas. Sus cadáveres putrefactos hacen hervir los ríos, lo que provoca fuertes crecidas. En junio, las nuevas Pléyades renacen al este, emergiendo del curso inferior de los ríos al fin apaciguados. Las crecidas en "estación seca" se atribuyen al árbol capoc. Su floración comienza a mediados de junio. Cuando en agosto termina la floración, los copos blancos flotan en los ríos donde se pudren, los ríos hierven y crecen. (Cf. Descola, 1988:74-76) Ambos fenómenos tienen en común el efecto atribuido a la fermentación, cuyo modelo metafórico es la fabricación de la cerveza de mandioca. Así como la fermentación leva la masa de mandioca bajo las enzimas de saliva, así también ciertos cuerpos orgánicos (racimos de estrellas y de flores blancas) se descomponen y hacen hervir los ríos. Además esos cuerpos blancos recuerdan los copos blanquecinos de la mandioca que tapizan los vasos de fermentación y que sirven de levadura (ib.:77)

El comienzo del año, tanto para los *wichí* como para otros grupos chaqueños como los *abipones*, *mocovíes*, *mbayá* o *nivaclé* comenzaba con el avistamiento del enjambre de las Pléyades en el cielo del Este lo que ocurría, según sus ubicaciones específicas, entre fines de junio y comienzos de julio. Como lo explicita N. Fock para los del Chaco central: "Pleiades. Posethlay means both the seven star asterism and the new year, which begins in the first of July in the middle of the dry cold season" (cf. Fock, 1982: 9).

La época de la estación seca no sólo involucra a la estación de pesca sino que era el momento más apropiado para la caza de avestruces o corzuelas mediante las trampas que consistían en cercos de fuego. El circuito anual – y la semi nomadización que inducía- constaba de dos estaciones breves (la primavera y el otoño) y dos extensas (el invierno y el verano). Al comienzo del año, tras el avistamiento de las Pléyades, prosigue la estación del invierno *fwiyetil*. Julio y Agosto suelen caracterizarse por las bajas temperaturas, cuando muchos árboles pueden quedar marrones tras los "surazos" "congelantes". (Cf. Alvarsson, 1993). El único fruto que pueden obtener es la tusca. La estación de las flores *inawop* se desarrolla entre septiembre y octubre y, finalmente la estación de la algarroba, conocida como *Yatchep* en la zona de Tres Pozos (como *Yakyup* en otras) abarca de octubre a enero. En verdad en ésta se incluye la maduración de

distintos frutos silvestres como el chañar (octubre-noviembre), y finalmente la algarroba y el mistol (diciembre y enero). Es también época de mucha miel. El ciclo termina con el otoño en febrero y marzo, estación que se inicia con el florecimiento del quebracho: *chelyup*. (Cf. Alvarsson, 1993).

Esta caracterización del año se apoya en la relación entre los reinos: el celeste que influye sobre la renovación vegetal, y el humano, que a través de los rituales de propiciación de los shamanes en las Pléyades, incidirá finalmente en que la algarroba caiga como gruesa lluvia desde los copones de los árboles en diciembre. En la estación seca, cuando aparece este enjambre de estrellas se reúnen de tres a cuatro shamanes de las aldeas relacionadas y propician la fertilidad estelar de estas estrellas concebidas como una "familia" (Cf. Barúa, 2001) y, de hecho, como "sus antepasados"⁷⁹. Si el ritual de propiciación se lleva a cabo sin dificultades habrá abundancia en la Tierra para la estación de la algarroba, como cuando la Tierra era el "cielo".

Las Pléyades constituyen un enjambre de estrellas que se ubican a un costado de la Vía Láctea. La Vía Láctea es, astronómicamente, una enorme faja luminosa, de aspecto blanquecino, de espesor y brillo variables que da una vuelta al cielo. Su parte más brillante se halla en las proximidades de la Cruz del Sur. Allí como en otras partes se forman verdaderas nubes de estrellas. A ambos lados de esta galaxia se encuentran los enjambres: Las Híades forman un grupo cerrado alrededor de Aldebarán en la constelación de Tauro. En esta misma constelación, a aproximadamente 400 años luz, se encuentra nuestro enjambre de las Pléyades. O *Potsethlay* para los *wichí*. La Vía Láctea constituye un importantísimo recordatorio del acontecimiento mítico que iniciará una serie de transformaciones del mundo *wichí* hasta que devenga tal como es actualmente: es la cicatriz de cuando se invirtieron los mundos⁸⁰. Asimismo, como ha tratado de

⁷⁹ ver abajo la caracterización de las Pléyades del informante de Metraux, oriundo de las Lomitas (Pedro), junto con la información recogida por del Campana en 1913 en el área del Bermejo medio. Se dará prioridad a estas dos versiones ya que provienen de la zona tradicional de los matacos bazaneros. En cuanto a los informantes de Metraux, Pedro adquiere especial relevancia no solo por su procedencia sino porque ésta gente del interior fue menos afectada por la labor misionera. El otro informante, Martín, proviene del Algarrobal y de la gente del río, al igual que Nicodemo, el informante de Fock de Misión el Yuto, sobre el Pilcomayo. Asimismo estos temas han surgidos en todos los trabajos de campo en Tres Pozos y Lote 27, a través de Setisyu' y Tesiyá, de Brígida y Hwane, de Jorge "el palomo", de Francisco, Luisa y su familia, de Pedro y Felisa, de Alejandro, Celina y su madre: Luísa D, de Tometé, de Hwaaliste' is ...

⁸⁰ La vía Láctea adquiere enorme importancia entre los *mocoví* como camino de los antepasados y lugar de abundancia (Cf. Giménez Benítez et als. 2002)

demostrarse en un trabajo anterior (Barúa, 2004), la importancia que los *wichí* le otorgan al *Yatchep* estaría íntimamente asociado a dicho suceso.

En los otros grupos chaqueños mencionados el momento de la elevación helíaca de las Pléyades también señala el comienzo del año. Entre los *abipones*, según refiere Dobrizhoffer, cuando hacían su aparición se saludaban con sones de flautas y coros de guerra. Los *Mbayá* echaban a palos a las enfermedades para todo el año (Sánchez Labrador). También Guevara narra que en el mismo grupo el comienzo del año era celebrado con bebidas, chanzas, bailes, gritos y que durante esa época se ordenaban a los futuros shamanes y se pedían dones como el de ser rápidos en la caza. (Cf. Giménez Benítez et als., 2002).

Entre los *mocoví*, pertenecientes a la familia lingüística *guaycurú*, igual que los anteriores, nos encontramos con algunas semejanzas en cuanto a las concepciones del cielo y de sus habitantes tales como: su caracterización como una región helada, "asociada a la idea de un resplandor frío"; el estar habitado en su mayoría por mujeres, lo cual refuerza la asociación habitual (tanto entre los *mocovíes* como entre los *wichí*) de lo celeste y la abundancia. Para los *mocovíes* las Pléyades están relacionadas con "nuestro abuelo, el señor, al cual tenían por su creador, o el fundador de su linaje", para los *wichí* es el lugar donde habitan sus ancestros. Entre los *nivaclé*:

"los indios varones entre sí y las indias unas con otras se están por largo tiempo aporreando, imitándoles los muchachos y las muchachas con grande algarabía y regocijo. Después corren y hacen fiestas a su modo, prometiéndose con esto salud y hartura, y victoria de sus enemigos. Luego se remata todo con una gran borrachera. Se oponen a todos los individuos del mismo estatus según sexo y edad" (información de Lozano en Sterpin, 1993, 170-171).

En todos los casos, los habitantes celestes suelen considerarse, explícitamente, como sus antepasados. Las narraciones míticas *wichí* van señalando acontecimientos relevantes para ellos que irán produciendo las transformaciones definitivas no sólo del escenario donde se desarrolla la acción de los hombres sino que implica una pérdida irreversible de los beneficios de la existencia *pahlá*. Dasso (2001) señala un comportamiento peligrosamente lúdico de los *pahlalis* cuyas consecuencias se ignoran y que resultarán en degradaciones

progresivas. Así, el segundo gran acontecimiento es el corte del gran árbol que aún conectaba ambos mundos permitiéndoles a los hombres ir a cazar al cielo. Por descuido o avaricia provocan el enojo del anciano (o anciana, según qué versión se tome) que corta el árbol y separa los mundos para siempre. Prosiguiendo con la versión de Pedro:

“Anteriormente el cielo y la tierra estaban conectados por un gran árbol. Los hombres de esta tierra trepaban por él para ir a cazar al mundo de arriba. Una vez un número de ellos trepó y lograron matar un jaguar. Cuando dividieron la carne, tontamente le dieron el estómago a un anciano. Él se indignó tanto por haber recibido tan miserable porción que quemó el árbol, vengándose así. Los hombres que habían trepado ya no pudieron regresar y todavía viven en el cielo. Forman una constelación de muchas estrellas (Pléyades). Cuando la primera gente fue a cazar dejó a sus hijos en casa. Una madre, sabiendo que nunca más podría volver a juntarse con su hijo en la tierra le arrojó desde el cielo una bolsa de cuero de corzuela repleta de miel. El niño creció, ellos eran nuestros padres” (Cf. Wilbert y Simoneau, 1982; 46 trad. nuestra).

Si la desconexión radical por la que pugnan los vivientes impide hacer de los muertos sus antepasados, ¿a quienes consideran entonces sus antepasados? Mientras están vivos son los viejos los que encarnan a los ancestros. Según Alvarsson, por ejemplo, en los tiempos en que había guerras, los más temibles guerreros eran los viejos, mientras que los jóvenes se quedaban atrás. (Cf. Alvarsson, 1993). Otro indicio nos lo proporciona la celebración del *Yatchep*, (Cf. Barúa, 2004) ceremonia en donde la parentela *wichí* y todos los allegados celebrantes se reinstalan temporariamente en el tiempo anterior a la separación de los mundos. En este momento hemos sido testigos de que los viejos de la aldea de Tres Pozos se disfrazan de animales, reasumiendo así su condición de *pahlalis*. Creemos que, desde su perspectiva, los *pahlalis* son los verdaderos ancestros de los vivientes. Quizás se podría decir que lo que caracteriza al *wichí* no es directamente el *hesek* sino los dones que ha logrado a través de éste. Tales dones son los que transmite a sus descendientes a través del *wit'ole* (las palabras del moribundo que signan el destino del descendiente al cual se dirigen de boca a oído). Esa sería su herencia y su nexos con los de su linaje que quedan con vida. Cuando fallece deja de ser antepasado y se convierte en un espíritu sin nombre.

En contraposición con ciertas posturas referentes a la universalidad del culto a los ancestros, a los muertos no se les rinde culto ni mucho menos. Y aún esa categoría super inclusiva que algunos autores utilizan al definir "ancestro" como "espíritus, sombras, fantasmas, almas, plantas, animales totémicos o muertos" (Cf. Steadman, Palmer y Tilly, 1996: 63) parece no corresponderse con los *wichí*. Si se puede hablar de una especie de "culto a los ancestros", éste podría ser lo que ocurre durante el *Yatchep*. El "tiempo lindo" en que los hombres actuales y los antiguos *pahlalis* se vuelven contemporáneos, "en el rito el practicante se convierte en personaje mítico, y el territorio de la ceremonia es el mundo de los orígenes" (Cf. Bossert, 2001; 28)

Los niños y las mujeres, y todos aquellos que no posean la *kahnaiah*⁸¹ no encarnan a los ancestros. Los niños porque aún no son, las mujeres porque se remiten a su linaje estelar. Y es este ámbito el que impregna todo el *Yatchep*. Finalmente, los *pahlalis* que cazaban en el cielo cuando se cortó el árbol y no pudieron retornar se transformaron en familias de estrellas y son los antepasados de los vivientes, y el *Yatchep* es el único momento del año –gracias a la misteriosa intervención de la algarroba que se convertía antiguamente, durante varios días prácticamente en su único alimento y su única bebida- donde unos y otros se conectan. Los vivientes pueden arrojarse, enamorarse y desear el mundo celeste, y ser correspondidos por éstos, sin temer perder su cuerpo ni su alma.

También entre los *achuar* los habitantes celestes son sus antepasados, aunque, según Descola, los celestes, en la actualidad, tienden a ser indiferentes a la manipulación humana. La tierra es representada como un disco totalmente cubierto por la bóveda celeste unidos por un cinturón de agua. Pero entre el aire y el agua, según eje este-oeste las Pléyades, que desaparecen hacia el oeste a mediados de abril, reaparecen en junio justamente encima del horizonte oriental. Esta revolución acuático-celeste que las Pléyades repiten cada año, es la repetición cósmica del viaje inicial de un grupo de huérfanos que un mito nos relata: éstos vivían con su padre adoptivo, por lo que se sentían infelices y huyeron en una balsa. El padre adoptivo los persiguió hasta que los niños llegaron donde se une el río con la bóveda celeste y alcanzaron el cielo trepándose a unos bambúes. Su balsa es ahora la constelación de Orión mientras que el padre ("ojo del anochecer")

⁸¹ es un poder que circula diversamente entre individuos y teofanías (...) provocando cambios estatutarios de importancia entre los *wichí* (...) la condición indispensable para que una fuerza tal se encuentre en el humano es que la voluntad, la memoria, el alma, -husek, residan adecuadamente en él (Cf. Dasso, 1999, 13-14)

sigue siempre en el cielo en persecución eterna de los niños. Se convirtió en la estrella Aldebarán (Descola, 1988:96 -97).

Parientes naturales

Para que seres como algunos árboles y plantas se consideren parientes de los humanos deben manifestar una división sexual, etaria y una estructura familiar semejante a estos últimos. Esto parece ocurrir entre los *wichí*. Ello se ha señalado extensamente en un trabajo anterior (Barúa, 2001). Resumiendo, suelen distinguir a algunas plantas como femeninas o masculinas según posean o no frutos; la doble vaina de algarroba que los abuelos suelen buscar para soñar el nombre de sus nietos está compuesta por una femenina (más corta y más gruesa) y por otra masculina (más larga y más fina). Abuelos y nietos humanos entran en relación con los abuelos y nietos vegetales, cuando los humanos logran capturar al nieto vegetal a pesar de los esfuerzos y lamentos de su propio abuelo. Esta "sustancia" que roba el abuelo humano se convierte en un nombre y en un don para el niño humano. Asimismo, las arboledas crecen como "familias". En ambos casos, se distingue al solitario (la rama), al padre con hijos (la rama con frutos) y al abuelo con una plétora de nietos asociado, en este caso, a la Venus matutina y a las mismas Pléyades como fundamento y origen de la fertilidad y de la abundancia.

Por último, como ya se mencionó más arriba, a los parientes del cónyuge –y posibles futuros cónyuges de la propia parentela- el esposo llama "semillas de mi esposa".

Entre los *achuar* tenemos constancia del dimorfismo sexual en la fauna, no en la flora. Lo importante es la analogía con el comportamiento humano: se clasifica a los animales en gregarios, solitarios y jefes de manada (Descola, 1988: 20). Lo notable es que algunos de ellos coinciden en el

modelo matrimonial humano. Por ejemplo, de los tucanes se dice que forman parejas estables: cuando muere el cónyuge, el otro llora desconsoladamente pero, luego de un tiempo, vuelve a casarse ya que según el pensamiento *achuar* la viudez no puede prolongarse, en cuanto el hombre alcanza su plenitud dentro del matrimonio. Es más, el mono lanoso sigue el modelo matrimonial de la unión con la prima cruzada bilateral - llamada *waje* en la terminología de parentesco-. En esto se opone a los monos estentores cuya vida sexual conciben como desenfrenada. También el colibrí es modelo del joven dispuesto a eternas aventuras, del que se dirá "que hace el colibrí" (semejante, en el comportamiento, a los *kyutihí wichí*). También las mujeres llaman "niños" a las plantas de sus huertos.

Conclusiones

La primera conclusión que se deriva de todo esto es la explicitada por Descola: " a lo largo de todo el año, río arriba y río abajo, en el plano inferior y en el plano superior, bajo la tierra y bajo las aguas, la naturaleza forma un gran continuum de socialidad" (Descola, 1988; 108). Existiría por lo tanto, una continuidad entre el mundo "humano" y el "no humano" –según nuestras clasificaciones-. Sin embargo, por lo menos para los *wichí*, parece existir una discontinuidad radical entre los que *ellos* califican como "humano" (los seres *wichí* que, sí, atraviesan las fronteras de nuestros reinos igual que en el caso contrario) y lo que consideran como "no humano" (los seres *ahot*). Aunque esta díada es fluctuante, sobre todo a través de los seres y estados ambiguos que irrumpen constantemente en el deseo de "mismidad" de los *wichí*. En el plano social, los seres ambiguos están, obviamente, tipificados por los Afines. Como seres liminares pueden, o bien "ser asimilados" a la familia, prototipo de "humanidad", o bien "devorarse simbólicamente" a la familia al convertirse en instrumentos de conflicto, de desarmonía, de enfermedad, de muerte y de disolución. Sólo los habitantes celestes, como antepasados y arquetipos, pueden efectuar un "canibalismo benéfico" al incorporarlos a un ámbito librado de la dualidad vida – muerte. Provistos de atributos sexuales desmesurados y de una copiosa fertilidad ignoran la muerte. Mientras que los muertos terrestres no maduran, son estériles y no vuelven a ingresar a la vida de ninguna forma. Los habitantes celestes, sobre todo la familia de las

Pléyades, si han sido adecuadamente propiciados por los shamanes en la estación seca (cuando se copula en el cielo y en la tierra) hacen llover sobre la tierra, a principios del verano, una gruesa lluvia de alimentos, asociados a los dones, al regocijo y a la vuelta al mundo de los orígenes. Ello trae alivio a la mísera existencia de las personas y de los animales que, en un principio, constituyeron un ser mixto de apariencia animal y "alma" humana. Durante la ceremonia del *Yatchep* los hombres vuelven a ser "personas – animales", y las mujeres, "estrellas", como lo eran antes del cambio ontológico producido por la cohabitación forzada que separó a los hombres de su parte animal y a las mujeres de las estrellas que no fueron capturadas.

En Amazonia, esta relación diádica no es resaltada en las teorías neo-animistas y perspectivistas de, por ejemplo, Viveiros de Castro (1998) en cuanto todos los seres del mundo (conocido y desconocido) tienen para los indígenas una misma "alma", siendo el marcador diferencial el de la posesión de distintos "cuerpos". La circulación entre los seres es permanente, y cada especie se considera como la legítima poseedora de los "verdaderos atributos humanos". Así, cada especie, según su perspectiva, ve a los otros como "no humanos", como predadores o presas.

La posición de Maranhão (1998) no contradice estas teorías pero hace hincapié en la discontinuidad radical de los vivos y de los muertos. Ella es más consonante con nuestra dualidad *wichí- ahot* que, a primera vista, no parece que sea posible integrar –sin forzar– a las nuevas teorías amazonistas del ser. Después de todo, entre los *wichí* no hay nada más fugaz que ser un vivo: ese pequeño fragmento de la vida en que no fueron poseídos por espíritus, atacados por teofanías, o traicionados por la vulnerabilidad de sus cuerpos o por la naturaleza de sus pasiones. En la tierra actual cada vivo es sólo "un trazo *wichí* sobre un fondo *ahat*" (cf. Dasso, 1999). La efímera "persona" es la de los breves momentos en que no está afectado por algún sobresalto. Cada individuo separado y sufriendo posee algo, una cadena de dones y de "palabras", que lo remontan a través de cada uno de los ascendientes que se los legaron, a esa Persona arquetípica que está más allá del espacio y del tiempo. El individuo sólo es abono de la enfermedad y de la muerte, finalmente siempre una lluvia de excrementos que invierte los mundos (antes Cielo y Tierra, hoy: mundo y sub-mundo). Así el hombre cotidiano, sea el de la máscara o el del exceso, son igualmente falsos.

En este contexto, los mitos son un conjunto de relatos que reflejan el contraste entre el mundo asociado a lo celeste, a la sucesión regular, a lo lúdico, a la fluidez entre los reinos, a los dones. El mundo terrestre, asociado en su mayor parte a lo tónico, es aquel de los acontecimientos, de la irrupción de lo inesperado. Es la historia de los padecimientos, tatuados en el paisaje a través de la toponimia (Palmer, 1995), y en las personas a través de los nombres (*toyetiah*, Cf. Barúa, 2001 y Braunstein, 1994).

Por el contrario, los amazonistas actuales parecen sostener que las sociedades y personas que estudian poseen una visión más optimista de la existencia, caracterizada por la fluidez, la falta de estructuras, las fronteras borrosas, una mayor espontaneidad y un margen casi ilimitado para la transformación.

Ahora bien, si comparamos los sistemas de parentesco y estos atisbos de los sistemas cosmológicos de uno y otros, y manteniendo nuestra hipótesis inicial con respecto a que el modo en que una cultura conciba al "viviente", al "semejante" y, finalmente, al "pariente" será lo que defina, en última instancia, esa potencialidad máxima de la sociabilidad que es el parentesco y la alianza matrimonial. En tal sentido, creemos que los amazonistas parten de una premisa semejante, y esto es lo que genera una contradicción: habiendo tratado de reparar en las semejanzas entre los sistemas dravidianos de filiación cognática, y también endógamos, con el "sistema" *wichí* bazanero, podría afirmarse que estas semejanzas no son despreciables, similitudes "inexactas" (dicha "inexactitud" puede encerrar un abismo). Pero lo extraño es que los modelos dravidianos de las Tierras Bajas de Sud América, aunque muy fluidos, conllevan una estructura más rígida que los *wichí* como, por ejemplo tener que casarse dentro de la categoría matrimonial estipulada, aún cuando puedan efectuar numerosas operaciones para casarse de varias maneras distintas, la regla sigue funcionando, disfrazando lo ficticio y lo contradictorio.

En verdad los *wichí* hacen lo mismo pero a un nivel más general y más lábil como es el ideal de casarse dentro del circuito endógamo. Ello obedece también a la dualidad de fondo en cuanto intentan evitar la irrupción de lo ajeno. No hay posibilidad de *consustancializar* aquí lo *idéntico*, que implica seguridad pero también esterilidad; y *lo diferente* que entraña peligro pero también fecundidad, como tan claramente lo enuncia J. Overing (1984). No se *consustancializa*, sino que entre los *wichí* se "asimila". Y no se lo hace por el intercambio de alimentos, ni de fluidos corporales, sino directamente por

un largo y peligroso proceso de extensión del “alma” propia hacia el afín . Y porque además, digámoslo ya, aunque tenemos muy en cuenta las teorías neo- animistas de E. Viveiros de Castro y de Ph. Descola , así como la *cláusula perspectivista* de K. Arhem en las que nos detenemos especialmente en el capítulo 10, no podemos ejemplificar allí justamente con los *wichí*.

La idea central de esta actual teoría animista es que , según las teorías indígenas –sobre todo de las Tierras Bajas- todos los seres tienen “alma” y lo que hace de “marcador diferencial” entre especies es la corporalidad. Entre los *wichí* solo tienen “alma” los prójimos y creemos, que ellos involucra no sólo a los prójimos humanos sino a los prójimos estelares, como las Pléyades ; y a algunos prójimos del mundo vegetal, como las familias de plantas (cf. Barúa, 2001, 2004 y 2005). Y ni siquiera en éste último caso puede afirmarse que se trata del mismo *hesek* del prójimo humano.

El comportamiento poco espontáneo de los seres *wichí* obedece a una transfiguración no deseada e inevitable entre los polos de la vida y de la muerte que amenazan constantemente su existencia cotidiana. El ser *wichí* “nomadiza” permanentemente entre estos dos extremos, sin tocarlos del todo más que una vez durante su ciclo vital: se unifica con el polo de la *vida completa* cuando adquiere la *kahnaiah*, y también sólo una vez es succionado por el polo de la *muerte completa* de la que no se regresa, que nada genera, y que es eterna.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Capítulo 6: Comparaciones controladas sobre el parentesco y la cosmología wichí

Se ha señalado en el capítulo anterior que, aunque tratemos de preservar una mayor profundidad del *conocimiento local* no es conveniente renunciar a un cierto grado de *generalización* a la que los rasgos locales inevitablemente invocan. Por esa razón se optó por una *comparación de rango intermedio*. Esta debe partir necesariamente de lo que se ha convertido en el trasfondo evidente de esta investigación, vale decir, la confrontación de los distintos modos de sociabilidad (traducidos en el parentesco y la cosmología) de otras etnias con el que es propio de los *wichí*. Con ello no estamos haciendo más que re- andar el camino iniciado por nuestros precursores. Nos referimos concretamente, en el aspecto teórico, a la reelaboración durkheimiana sobre los posibles interjuegos entre los roles del *individuo* y de la *sociedad*, y cómo estos van variando en las distintas sociedades, tanto en el espacio como en el tiempo. Específicamente, M. Douglas (1976 y 1978) ha privilegiado una serie de variables tales como la presión social; el control expresivo; el rango de tolerancia frente a las anomalías del orden tanto social como natural; así como a la percepción del extranjero en consonancia, según su conocida hipótesis, con la percepción de lo Ajeno en general que explicarían ámbitos de sociabilidad relativamente más amplios o más restringidos según sean los casos.

Asimismo, en el capítulo 3 nos ocupamos de desarrollar los posibles modos de sociabilidad en conjunción con el parentesco. Señalamos allí que este último es un *emergente*, una consecuencia de la forma en que una sociedad concibe a los consanguíneos, a los afines y a los ajenos. En tal sentido, el sistema de parentesco que una sociedad implementa *se constituye en un ordenador de las relaciones posibles y no posibles entre dichas categorías*. Por ello, sobre todo las reglas matrimoniales –sean prevalentemente prescriptivas (con que categoría de personas deben necesariamente casarse) o preferenciales, así como sus normas proscriptivas (con quienes no pueden de ningún modo casarse) reflejan la parte más visible de cualquier sociedad considerada en cuanto a su peculiar modo de sociabilidad. En este sentido, el trabajo comparativo entre las etnias chaqueñas realizado pioneramente por J. Braunstein (1983) ha constituido para nosotros en el aspecto práctico un hito fundamental. Finalmente, la ardua elaboración del texto de E. Cordeu y M. De los Ríos (1982) del que abreváramos directamente, ha tenido por objeto combinar teniendo como referentes a las etnias chaqueñas, los aspectos teóricos y empíricos mencionados. Precisamente, en dicho texto dejan entrever las profundas implicaciones que el modelo de M. Douglas y las comparaciones de J. Braunstein

ofrecían para entender, sobre todo, la relación –analizada en varios registros simultáneos- con respecto a los ajenos étnicos, a las diferentes relaciones posibles con los *exogrupos*.

También se había señalado en el capítulo 3 que adheríamos a la consigna de S. Howell (2001) en cuanto a que *la sociabilidad y la ínter subjetividad son predisposiciones innatas de la humanidad*. Aunque hemos discutido in extenso sobre el carácter innato o no en dicho capítulo creemos como ella que – aunque fuese por una hipotética predisposición biológica, o bien por contrato o necesidad- se trata de una condición *sine qua non* para la convivencia humana. Asimismo ésta antropóloga señaló que en doble giro dialéctico entre lo *particular* y lo *general* se debería comenzar primero por los sistemas culturales locales. Es lo que intentamos hacer en los capítulos anteriores. Aunque cada vez que tuvimos oportunidad de comparar algunos rasgos *wichí* –sobre todo inherentes al parentesco y a la cosmología- con otros casos similares chaqueños o amazónicos lo hemos hecho a fin de resaltar las características peculiares del sistema *wichí*.

En este caso, junto con lo que se desarrollará en el capítulo siguiente, la comparación estará orientada específicamente a examinar *las bases para la diferenciación de los modelos de sociabilidad*. En este capítulo ello se realizará en dos partes muy diferentes entre sí:

- I) desde las redes sociales: para lo cual nos basaremos en dos trabajos (Siffredi, Barúa, 1987; Siffredi, 1989) que efectúan dicha comparación desde dos modelos contrastantes de sociabilidad que se basan sin embargo en tres etnias chaqueñas pertenecientes a ecosistemas semejantes y a la misma familia lingüística y que prácticamente no se distinguen en sus aspectos materiales y rasgos socioculturales de superficie. Nos referimos a los *chorote* y los *nivaclé* que parecen basarse en un modelo de sociabilidad más extendido que el de los *wichí*.
- II) Desde la cosmología: que se refiere específicamente a *las particularidades en la concepción del mundo vegetal entre los wichí bazaneros* – y muy probablemente de todos los aún *wichí* - dentro del contexto de los chaqueños donde se presenta una combinación precisa de rasgos que los diferencia de cualquier etnia conocida por nosotros. Creemos que éste es un tema –aún prácticamente no estudiado- y que resulta medular a los fines de la comparación con los grupos chaqueños típicos de quienes parecen diferenciarse en cuanto a la *interpretación* de los mismos rasgos aparentes. Nos referimos específicamente a la importancia atribuida al mundo vegetal.

I. Comparación de los modos de sociabilidad en relación al grado de apertura de las redes sociales

Como se ha afirmado en la introducción de este capítulo en esta parte nos centraremos, en primer lugar, en la comparación de los *wichí* con otras dos etnias chaqueñas de la misma familia lingüística: los *chorote* o *yohwaja*, y los *chulupí* o *nivaclé*. Se han confrontado (Siffredi, Barúa, 1987; Siffredi, 1989) estas tres sociedades partiendo del modelo de M. Douglas (1976 y 1978) basándonos en la actitudes dispares hacia los exogrupos que cada una de ellas presenta. Ello desarrolla el modelo propuesto por E. Cordeu y M. de los Ríos (1982) que aplicaran a cuatro etnias chaqueñas (Ayoreo, Mataco, Toba y chorote). Según esta tipología *ayoreos* y *matacos* se hallarían en uno de los polos (tendencia a la clausura organizacional hacia los exogrupos) mientras que los *chorote* fueron incluidos en el polo opuesto. Tanto los *chorote* como los *nivaclé* presentan una predisposición mayor a ampliar las redes socioculturales hasta incluir a algunos ajenos étnicos. A estas se las definió como "*sociedad conectivas*" –en comparación con los *wichí* - en cuanto pueden "adoptar varios estados generados por la coexistencia de múltiples dominios de interrelaciones sin perder su identidad de base" (Cf. Van Gijch, 1981: 76). Así los *wichí* tenderían a la estandarización, a la homogeneización y a la nivelación de las diferencias a fin de permitir un *universo compartido*, así como a buscar permanentemente mecanismos para equilibrar todo contraste que pueda generar conflicto, así como aquellos tendientes a contrarrestar, compensar o reparar las desviaciones. Los *chorote* y los *nivaclé*, por el contrario, presentan mayor tolerancia hacia lo heterogéneo, lo que permite una mayor diferenciación socio-cultural, así como darle cabida a la diversidad y asignarle un rol positivo a ciertos cambios y novedades, percibidos como desafíos (Cf. Siffredi- Barúa, 1987; 182-185).

En cuanto al *grado de permeabilidad de las fronteras socio- culturales* hemos seguido los principios señalados por M. Maruyama: el *principio de localización* y el de *entrelazamiento (interweaving)* (Cf. Maruyama, 1978: 57). Según este autor, mediante el primero, que sería central entre los *wichí*, se aumenta la heterogeneidad entre los grupos locales mientras se acrecienta la homogeneidad con los propios. Esto implica que las interacciones, y sobre todo las alianzas matrimoniales, se desarrollen específicamente dentro de la misma localidad o entre localidades fuertemente conectadas por lazos de parentesco y por un profundo conocimiento mutuo. De todos

modos, como ya se ha visto en capítulos anteriores, es más bien una frontera semi-permeable, en cuanto en determinados momentos de sus ciclos de alianzas deben recurrir a ajenos a los que incluyen en el rango de *parientes*. Este rol nominal, debido a la re- socialización exitosa de éste, termina convirtiéndose en un estatus real.

En cambio, en la estrategia del *entrelazamiento chorote* y *nivaclé* se valoran las diferencias dentro del grupo local mientras que tienden a minimizar las diferencias en el plano de las relaciones interétnicas. Ello implica un mayor grado de plasticidad, evidenciado por el proceso de amplificación de las redes interactivas y sociocognitivas que indican la permeabilidad de sus fronteras. Así como la explotación de la *heterogeneidad interna* (distinciones sexuales, etarias, ocupacionales, y rituales marcadas), "imbricación con otros grupos, formas situacionadas de interacción por medio de las cuales el grupo social aumenta su inventario de elecciones y oportunidades" (Cf. Siffredi, 1984: 187 -220 y 1989: 538). Lo que nos remite a una identidad más integradora en cuanto permite incorporar en forma mesurada y continua elementos y concepciones propias de otras sociedades. También aquí prevalece con los propios y ajenos -con aquellos con los que existen *códigos compartidos* (tales como los antiguos códigos de guerra; o la valoración recíproca de bienes y cónyuges)- la *reciprocidad equilibrada* que, como ya se señalara en el capítulo 3, facilita la ampliación de las redes socio culturales que permiten, en principio, generar nuevas alianzas tanto como consolidar las viejas (Cf. Siffredi- Barúa, 1987, 185 y 193-94). A diferencia de los *wichí* quienes frente a los ajenos practican la *reciprocidad negativa* y aún la *rapacidad*. También como ya se había señalado en el capítulo 3, no existe aquí la *lógica del tercero incluido* según la nominación de M. Sahlins. Sino que prevalecen las relaciones diádicas, tales como yerno/ suegro, abuelo/ nieto o mayor/menor.

Asimismo entre los *wichí* cualquiera de los integrantes podría sustituir -idealmente- a otro de la misma categoría sin que ello provoque cambios en la organización. De hecho es esperable que el yerno reemplace al suegro como jefe de familia, el hijo mayor al jefe local, o la restitución del hermano o de la hermana del cónyuge fallecido al sobreviviente a través del levirato y del sororato. Por ello, los individuos que pueden intercambiar roles deben poseer *biografías de realización coincidentes*, lo que hace el proceso de re- socialización constante, desde el nacimiento hasta la muerte.

En cambio, entre los *chorote* y entre los *nivaclé* más que con diádas nos hallamos con tríadas, con roles mediadores entre los opuestos, como sería por ejemplo el papel del yerno que cumple un rol conectivo entre los grupos locales pertenecientes a las dos secciones de la etnia -ribereña y montaraz- en el caso *chorote*. Entre los *nivaclé* también existen dos parcialidades ribereñas que se han dedicado a la agricultura con dos siembras anuales (la estación de la primavera- verano y la del invierno) que se

complementa con la pesca invernal, la cacería, la recolección de vegetales y miel y la cría de ganado. Estas actividades de agricultura y cría de ganado han favorecido un mayor sedentarismo que entre los *wichí*, mucho más orientados a las actividades cinegéticas y al semi-nomadismo por lo menos hasta los últimos años. Asimismo, entre las parcialidades ribereñas tanto *chorote* como *nivaclé*, existía un intercambio matrimonial preferencial, un alto grado de solidaridad, complementación económica y flujo de objetos. Entre los *nivaclé*, más numerosos y más extendidos que los *chorote* (una población estimada de cerca de 13.000 personas, principalmente en el Chaco centro-meridional paraguayo) además de la *simbiosis complementaria* o "el beneficio mutuo entre las partes involucradas" (Cf. Siffredi, 1989; 512) entre los ribereños. También se da otro circuito entre los *nivaclé* de la selva y los del "campo" (planicie árida atravesada por lechos de ríos secos que son aptos para la agricultura). En la estación húmeda se agrupaban según principios de organización dualista en mitades – relacionada con la explotación de diferentes nichos ecológicos- intervenculadas por el intercambio de bienes y cónyuges, competencias deportivas y juegos de azar donde se enfrentaban equipos de cada bando. Asimismo participaban de las ceremonias de bebidas y ocurría la complementación ritual de los iniciados. Durante el resto del año, los de la selva se fragmentaban en grupos domésticos que nomadizaban en circuitos más amplios. Los del "campo" no se alejaban demasiado de sus aldeas. (Cf. Siffredi, ib: 523- 525). Estos últimos ocupaban la porción occidental de las actuales colonias menonitas del Chaco paraguayo caracterizadas por suelos relativamente fértiles. Quizás por su sedentarismo más marcado (que los hace más fácilmente atrapables para ser utilizados como mano de obra) fueron los que tempranamente (a partir de 1926 con la creación de las primeras colonias) perdieron su base territorial, produciéndose a la par un mayor deterioro del liderazgo, la fragmentación de las unidades locales y la fusión de distintos grupos domésticos en los campamentos de trabajo y en las colonias menonitas (Siffredi, ib.527)

Del mismo modo, en el sector interétnico se muestra la mayor amplitud de la sociabilidad por ejemplo en la relación de los *chorote* con los *chiriguano*s con quienes solían ser *socios de intercambio* traducido en la reciprocidad y beneficio mutuo. Podían reclamar cierta cuota de su cuota de excedente agrícola a cambio de pescado seco, carne, o ayuda para levantar la cosecha. Asimismo existía la *norma de hospitalidad* con los *nivaclé* y *tapiete* lo que suponía la existencia de valores compartidos, y donde también había circulación de bienes y cónyuges.

Asimismo con los guerreros *chiriguano*s y *toba occidentales* intercambiaban ciertos bienes y servicios así como solían pactar acuerdos de paz intermitentes (Siffredi, Barúa, 1987 197-201).

Entre los *nivaclé* las relaciones más amistosas eran con otros dos grupos de su misma familia lingüística: los *maká* y los *chorote*, siendo sus enemigos los poco recíprocos *wichí*, y los rapaces *ayoreo* del Chaco Boreal.⁸²

Otro rasgo que los diferencia es el marcado gregarismo de los *wichí* frente a la incentivación de los pequeños *chorotes* a aventurarse fuera del espacio local. Así mientras la aldea *wichí* es para éstos un espacio envolvente, seguro, protector, para los *chorote* éste se tornaría asfixiante de no permitírseles explorar fuera de la aldea, aventurarse hacia espacios nuevos, abiertos. Esta diferencia se muestra hasta en la interpretación diferencial de los *mismos* mitos, comunes en verdad a prácticamente todos los chaqueños, como el de la ruptura del palo borracho que al provocar la dispersión de las aguas y peces que contenía y formarse los ríos implica mayor esfuerzo para hallar su sustento así como una mayor interrelación con otros grupos. Este acontecimiento, aciago para los *wichí*, es visto como positivo para prácticamente todos los otros grupos como los *chorote*, lo *nivaclé* y específicamente los *ishíro* – compararemos concretamente este aspecto en el próximo capítulo ya que hace a la percepción tan contrastante del acontecimiento-. Sólo adelantamos que el mundo primigenio de cuya pérdida irreversible los *wichí* no parecen poder recuperarse, es percibido por estas otras etnias no como un paraíso sino como la llama E. Cordeu una Edad- en- la- Muerte.

Finalmente, dos elementos que creemos que marcan una diferencia definitiva entre estos dos modelos de sociabilidad son el androcentrismo (marcado especialmente para los *nivaclé*, aunque también es muy característico de los *ishíro*) y la tolerancia de las jerarquías internas asociadas al poder individual o grupal.

Según Siffredi- Briones (1986) y Siffredi (1989) el modelo sexual está marcado por el androcentrismo en la sociedad *nivaclé*. Ya que lo masculino representa la actividad y el predominio; mientras que el femenino, la pasividad y la supeditación.

Además la existencia de la iniciación masculina separa a los jóvenes del mundo femenino para ingresar a un mundo masculino (Cf. Siffredi, 1989; 536 -9). En cuanto al fomento de las desigualdades internas o "jerarquías no complementarias" resulta muy significativa la división de las comunidades entre la *gente genuina (nivaklé xa)* y la *gente común (nivaklé atesha)*. Los primeros ocupan los roles prestigiosos con afán de dominio, poder, libertad, riesgo, superación y responsabilidad. Mientras que los segundos están condenados a la sumisión, impotencia, limitación, inseguridad personal, pasividad (ib.533). Naturalmente la autora advierte que estos contrastes son suavizados en distintos contextos y que existe una permanente mediación entre unos

⁸² Para la ubicación de todas estas etnias chaqueñas ver mapa de la página 14

y otros y que, aunque se valora la autonomía personal, un control social no asfixiante ejercido por toda la comunidad se convierte en un poder vigilante de los excesos que la *gente genuina* pueda realizar. No obstante, y por lo ya señalado hasta aquí desde el principio de este trabajo, en estos dos aspectos centrales los *wichí* se diferencian notablemente, así como en la percepción del *acontecimiento* como se desarrollará en el capítulo 7.

II. Las particularidades del mundo vegetal entre los *wichí* *bazaneros*

El mundo estelar es concebido como provisto de una enorme capacidad de *donación* de los atributos celestes – a través de algunos *espíritus de la vegetación*– a los *humanos*. Hemos comenzado a estudiar dicha relación (Barúa, 1997, 2001, 2004 y 2005) en lo referido, especialmente, a la *concepción familiar* atribuida a los algarrobales, específicamente a sus frutos y semillas y a su vinculación con el mundo celeste, en especial con las Pléyades y con la estrella de la mañana.

En especial hemos señalado la naturaleza de los *dones* de los *abuelos vegetales*, tomados por el abuelo humano, generalmente a través de un shamán, para encontrar el nombre personal para su nieto que implica un destino favorable para el niño o niña (Barúa, 2001). Por otra parte nos hemos ocupado del *Yatchep* (Barúa, 2004) época que coincide aproximadamente con el solsticio de verano y en donde se celebra comunalmente la abundancia de las algarrobales. Principal elemento, además, para la fabricación de la cerveza de algarroba, o aloja (*hatés*). No nos hemos ocupado intensamente de esta bebida *de uso ceremonial* porque no hemos tenido acceso directo a la observación de dicho fenómeno socio cultural ya que la aloja ha sido primero prohibida por los ajenos y luego abandonada por ellos mismos ante la estigmatización que “confirmaba” el prejuicio regional del “indio borracho”. Claro que, como profecía auto cumplida los mismos bolicheros son los que les venden aguardiente o aún hasta alcohol puro, por lo que sobre todo en los barrios periurbanos se pueden observar a los “típicos” indios borrachos.

Aunque la aloja de algarroba la prepararon todos los chaquenses típicos, al ponerla en relación con otros fenómenos asociados al mundo vegetal se nos reveló una dimensión nueva. Debemos depender de fuentes poco confiables en cuanto a la valoración sesgada sobre estas “borracheras”, lo que implica también descripciones escuetas.

No ocurre lo mismo con otro elemento vegetal, el cebil (o *hatáh*) de uso exclusivamente shamánico. Se ha reportado en otros grupos su uso para la iniciación

shamánica como veremos, pero en ningún caso se ha señalado su utilización en la sesión shamánica misma (Arenas, 1992).

En el caso de los *wichí bazaneros* no sólo es utilizada, sino que es condición *sine qua non* para el viaje shamánico así como para el diagnóstico de las enfermedades.

La creencia que nos interesa especialmente es la de que los *nietos* o *espíritus vegetales* se encuentran en las semillas tanto de la algarroba como del cebil, desde donde pueden ser capturados por los *humanos* al ser extraídos de las semillas en forma de humo. En cuanto al dominio estelar, ya hemos comenzado a ver en el capítulo anterior que otros grupos chaqueños también le prestan inusitada importancia. Sin embargo, entre los *wichí* éste está vinculado estrechamente al mundo vegetal. Este último se relaciona con las formas de sociabilidad *wichí* de una manera extremadamente sutil: se trata de la vinculación de dos entidades –la humana y la vegetal- que, aunque no confundidas (como sí lo estuvieron en principio los varones humanos y los animales), se presentan como *familias* que presentan una organización social semejante en lo que respecta al parentesco consanguíneo. Aunque pertenecen a distintos ámbitos *que no se confunden y que nunca se han confundido* les proveen de sustancias que afectan directamente al *hesek wichí*, y con ello, como ha demostrado J. Palmer (1994, 1997 y 2005), el estado del *hesek* se halla directamente vinculado a la sociabilidad *wichí*. Es posible que sean concebidos como dos especies de vida (la humana y la vegetal) que deben su afinidad a provenir de un origen común: el mundo estelar, donde se hallan los antepasados de ambos. Sin olvidar la extraña mediación, que quizás explica la original deferencia hacia las mujeres en esta etnia. *Humanas* formadas de esencias estelares, y como tales, con poder sobre las semillas de los árboles (*ha'lo zlos*) – y por transformación tesmofórica para su convivencia con los hombres- guardianas, protectoras y nutridoras de las *semillas* humanas (*zlos*).

Así se postula una asociación entre estos tres elementos: los nombres de *halo zlos* y la cerveza de algarroba (*hatés*) vinculadas ambas al fruto y semillas del algarrobo, a quien hemos considerado un *símbolo sintetizante*⁸³ entre los *wichí*, y el fruto y las semillas del cebil (*hatáh*), sustrato del conocimiento esotérico propio de los shamanes *wichí*.

De hecho, en los mitos *wichí*, tras el incendio del mundo, ambos árboles son el sustrato de todos los demás. Tapiatsól cantó sobre un trozo de madera de algarrobo

⁸³ *en cuanto almacenan una serie de significaciones y son dramatizados en mitos y rituales (cf. Geertz 1973; 120-121), por ejemplo, la algarroba como "metáfora condensada" y su conexión con el ritual del Yatchep (cf. Barúa, 2001; 81/*

abrasada por el fuego, desde la mañana hasta el anochecer. Por la tarde apareció un brote debajo de la brasa. Durante muchos días cantó hasta que los árboles crecieron y dieron frutos. Pero las frutas no eran todas de algarrobo. De hecho, la primera fue de cebil. Después nacieron todos los árboles. El informante señala que cada fruto es diferente, pero que todos surgen del mismo árbol: el algarrobo (Cf. Dasso, 2001; 67)

En el primer caso, la algarroba, provee de dones y propiedades logrados a través del robo de los nombres a los *espíritus* albergados en la semilla de la algarroba (los *halo zló*s), o bien la posibilidad de la *borrachera ritual a través de la aloja*. Esta provoca la explosión de recuerdos sobre los daños recibidos y la inmediata puesta en práctica de la reparación (Dasso, 2001, *ib.*). O bien su contracara durante la celebración del *Yatchep* en donde un estado de arrobamiento más bien marca el *olvido* de todo lo referido a la existencia cotidiana para transportarlos a un mundo extrahumano, *anterior* a todo acontecimiento, es decir anterior al conflicto, al contacto entre seres diferentes y a las transformaciones definitivas (Barúa, 2004 y 2005).

En este sentido, el participante, sea hombre o mujer, niño a anciano, consanguíneo o afín podrían estar ingresando colectivamente a una *visión* del mundo de los orígenes, donde reasumen sus condiciones iniciales. Se volverían por un breve lapso, *espíritus primigenios*, aquellos que de algún modo aún consideran instalados en la parte más recóndita y quizás, a la que consideran más auténtica de su *hesek*. Con la inhalación del cebil, actividad privativa de los shamanes, estas características (la visión, el contacto con los espíritus) se amplifican con el objeto ya no de volver por un rato al mundo originario, sino para intentar preservar la existencia cotidiana donde no sólo los seres originarios se han confundido, donde los acontecimientos graduales han traído transformaciones definitivas, principalmente la enfermedad y la muerte, sino donde un medio considerado hostil (Cf. Cáp.2) poblado de espíritus negativos arrecian desde todos lados contra la frágil existencia *wichí*. Sobre los detalles de la imposición de nombres, ya sea los vinculados a las semillas de algarroba y a la cesión de dones especiales, o bien a aquellos generados a partir de acontecimientos aciagos ocurridos a los progenitores que se marcan en el niño como recuerdo y protección de sus enemigos, remitimos los estudios específicos (Braunstein, 1993; Palmer, 1995; Barúa 1997 y 2001).

Cabe señalar que en los tres casos: en la extracción de los nombres, con la cerveza de algarroba (*hatés*) y en la utilización del cebil (*hatáh*), lo que los vuelve extraordinarios es la creencia de que en la semilla (tanto de la algarroba como del cebil) habita un espíritu que puede ser extraído por quien se halla habilitado en cada

caso. Ya 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 el poder intoxicante de la bebida, ya que la embriaguez implicaba la transformación del ser (Alvarsson, 1988: 211).

El Dr. Rodríguez Mir considera 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 *chorote* también la chicha de tusca (*Acacia aroma*) y chañar (*Geoffroea decorticans*) y para los *toba* 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 (Cf. Rodríguez Mir, tesis doctoral, 2005) Encontramos también una descripción temprana de la aloja en 1881, de Peleschi (cf. Dasso, 2001) También 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...; 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 agrídulce bastante agradable". (Cf. Rodríguez Mir, 387).

A este respecto ya se ha destacado la importancia del proceso de fermentación para liberar las propiedades de las que gozará la bebida, y que en el caso *wichí* precisaba del auxilio shamánico. Estos vigilaban y

apuraban la fermentación mediante el toque de sus tambores (Barúa, 1986). No desconocemos que en muchas etnias el proceso de fermentación posee gran importancia y se asocia especialmente a la descomposición. Así por ejemplo los *achuar* declaran que las Pléyades caen al agua río arriba y que, cada año, perecen ahogadas. Sus cadáveres putrefactos hacen hervir los ríos, lo que provoca fuertes crecidas. En junio, las nuevas Pléyades renacen al este, emergiendo del curso inferior de los ríos al fin apaciguados. Las crecidas en "estación seca" se atribuyen al árbol capoc. Su floración comienza a mediados de junio. Cuando en agosto termina la floración, los copos blancos flotan en los ríos donde se pudren, los ríos hierven y crecen. (Cf. Descola, 1988:74-76). Como ya se refiriera con anterioridad, ambos fenómenos tienen en común el efecto atribuido a la fermentación, *cuyo modelo metafórico es la fabricación de la cerveza de mandioca*. Así como la fermentación leva la masa de mandioca bajo las enzimas de saliva, así también ciertos cuerpos orgánicos (racimos de estrellas y de flores blancas) se descomponen y hacen hervir los ríos. Además esos cuerpos blancos recuerdan los copos blanquecinos de la mandioca que tapizan los vasos de fermentación y que sirven de levadura (ib.:77)

En cuanto al *Yatchep* (Cf. Barúa, 2004, además se desarrollará este tema en el próximo capítulo) queda sujeto a discusión, si la época de la algarroba daba lugar a una hostilidad de tipo lúdico o a una hostilidad real (como arriesga C.Dasso para los *wichí*, 2001).

Según Sterpin, quien justamente estudió las fases más agresivas de la conducta de los *nivaclé* tales como la guerra y a la toma de *scalps* retoma la conclusión de Karsten en cuanto a las concentraciones sociales que provoca la cosecha de algarroba: "real murders, as far as I know never take place within the community, and blood-revenge is only practised between the different tribes (ib, p.172)".

En nuestras conclusiones, aún provisorias, nos decidimos –por ahora- a que la muerte queda simbólicamente desterrada durante el *Yatchep*, y con ella el shamanismo (excepto para vigilar la fermentación), las enfermedades, la procreación que estarían todas asociadas a la estación seca. Dicha presunción se basaría en el hecho de que durante la ceremonia, la alegría y la espontaneidad de la comunidad contrastan notablemente con la "conducta impostada" que muestran durante la vida cotidiana el resto del año fuera del ámbito familiar

Además los ancianos parecen ser los reales protagonistas de estas fiestas, mientras que la actividad shamánica tiende a menguar durante esta época limitándose a vigilar la fermentación de la aloja, como si el mundo *ahot* quedara temporariamente en suspenso. También es época de dones y de búsqueda de "suertes". Era asimismo tiempo de danzas, pero a diferencia de otros momentos de las danzas sensuales de los jóvenes o de la de los shamanes, en éstas solo participaban los varones adultos y parientes entre sí.

Para comprender los alcances de esta celebración entre los *wichí* nos basaremos en la afirmación de Dasso "es la ocasión en la cual la reivindicación del origen *pahlá* en vez de ser velado es propiciado" (Cf. Dasso, 2001; 62). Según la hipótesis de la misma autora el origen *pahlá* transmitido a los hombres y que suele destacarse en los rasgos fisonómicos masculinos⁸⁴ marca una estricta separación entre humanos y animales que no existía en la morfología de los antepasados míticos. Durante estas fiestas se reasume la existencia *pahlá* a través de los disfraces. Del mismo modo, así como normalmente se separan los alimentos que son para humanos y los que corresponden a los animales, la algarroba es bienvenida por igual tanto para unos como para otros.

En cuanto al cebil, *Anadenanthera colubrina* (vell) Brenan. var. *cebil* (Griseb.) Von Reis Altschul: *Leguminosae* (Arenas, 1992) que utilizan exclusivamente los shamanes, es una de las pocas plantas *psicoactivas*: que producen modificaciones en la psiquis de las personas. Actúan sobre el sistema nervioso central. Comprenden tres categorías: estimulantes, alucinógenas y depresoras (Nota 1 p.110, Arenas, 1992) También se la considera una sustancia enteogénica (Wassen, 1980, Lynch, 2005) en cuanto, sobre todo en estos casos, es una sustancia que provoca la visión y el contacto con los entes espirituales. Su uso fue registrado entre los indígenas del Gran Chaco entre los desaparecidos *Lules* y de modo ambiguo para los *abipones*. Pagés Larraya y Tomasini (1987) mencionan su uso para la iniciación shamánica entre los *nivaclé* del Chaco Boreal. Según estos autores serían numerosas las plantas involucradas, pero estarían particularmente comprometidas diversas especies de los géneros *Brungmansia* y *Datura* (Arenas, 1992; 110). Otro dato muy importante que también señala Arenas es que a pesar de la diferencia, probada, entre los agrupamientos *wichí*, las notables *cadena dialectales* (Cf. Messineo y Braunstein, 1990), "una muestra de la confluencia cultural en esta etnia es el empleo del cebil": (como lo atestiguan los estudios de) Dijour (1933), Domínguez y Pardal (1938);

⁸⁴ quizás sean también causa de los apodos, de los nombres de parentelas y de los etnónimos puestos por otros

Metraux (1944 y 46) y Dasso (1985) que se realizaron en distintas zonas y con grupos distintos (ib. 103)

También según este etnobotánico el género *Anadenanthera Spegazzini* es endémico en el neotropico y comprende dos especies con sendas variedades. Se trata de árboles o arbustos que habitan en sabanas o en bosques en galería. También penetran en áreas montañosas hasta 2100 mts de altura. Las semillas pulverizadas son los más conocidos rapés psicoactivos de las culturas Amerindias (Wassen, 1965, Shultes, 1978, de Smet, 1985). La *A. Colubrina (vell) Brenan. var. cebil (Griseb, von Reis Altschul)* habita en territorio peruano, boliviano, brasileño, paraguayo y argentino (von Reis...1964:57-58). En el NW de Argentina en la selva de transición (Provincia de la yunga) y penetra en el Chaco serrano. "esta especie no crece en la mayor parte del hábitat mataco, excepto en las parcialidades occidentales" En tiempos pasados, su obtención a través de intercambios, en el siglo 20: ingenios de Salta y Jujuy (Pardal 1937:338) y Domínguez Pardal (1938:36) observaron que varios jóvenes viajaban a la zona selvática salteña donde obtenían las semillas en trueque. Era muy común según Pardal (1937: 338) el cambiar un burro por una pequeña porción de cebil (ib, 104)

En cuanto a sus efectos, según von Reis (1972: 64) producen estupor, un trance moderado con alucinaciones o sueños y también como sobreexcitante. Su empleo se limita a las sesiones shamánicas. En algunas tribus se aspira, en otras se fuman las semillas molidas en una pipa acompañada de tabaco. (ib. 104-5)

La etnóloga francesa Madame Dijour que estuvo en las Lomitas en la década de 1930 con A. Metraux observó ceremonias colectivas de shamanes, lo que los diferencia del shamanismo individual profusamente estudiado en el Pilcomayo. En Bazan, también Pardal (1937:338) y Domínguez Pardal (1938:36) ya dieron cuenta de las ceremonias colectivas que efectuaban allí. Suele ser un anciano shamán el que efectúa la molienda de las semillas en un mortero en la víspera del evento. Los participantes extraían el polvo de un recipiente común. Dijour sin embargo dice que son hombres jóvenes los que muelen (1933:211-212). También, en cuanto a los efectos, Pastor Arenas realiza una cita muy sugestiva en cuanto a los efectos del *hatáh*: luego de la ingestión sobreviene un estado de excitación motriz y psíquica "el hombre parece que vuela" (Domínguez y Pardal, 1938:38) Aunque por tratarse de cantidades moderadas, sus efectos son transitorios y leves. También en este caso se señalan como responsables de los efectos a los espíritus que habitan en las semillas." Cada semilla de *hatah* como llevando un *ahot*" (Califano 1975: 30- 33). las semillas están impregnadas de las cualidades o esencias del *ajat* que esta incorporado a la semilla: la semilla lleva dentro suyo un pequeño *ahat*" (Arenas, ib.; 110)

Las sesiones shamánicas colectivas del Bermejo o las misas

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.⁸⁵ La *misa wichí* constituye un elemento diferenciador con el shamanismo practicado por los *wichí* del Pilcomayo de Formosa. Según Braunstein (1990) 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. (Cf. Rodríguez Mir, 264-265) 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 obstante, por algunos indicios que la Dra. Dasso ha hallado para un trabajo que estamos realizando en conjunto, al parecer existiría un complejo del cebil que habría irradiado a esta zona ya desde tiempos prehistóricos, por lo que el tema queda abierto a discusión.

En cuanto a la descripción de la ceremonia, Braunstein (1990) señala que el que encabeza mueve lentamente su plumero de izquierda a derecha: relatará las dificultades y peligros que debió apartar del camino de los viajeros. Se dirige a la casa del señor de la lluvia para que envíe el agua, dos o tres se adelantan y hacen la mímica de tomar algo y arrojarlo a un lado: troncos de cactus que ellos mismos habían dejado la temporada anterior para bloquear el camino de la lluvia. Los shamanes se alinean en una hilera mirando al oeste. Comienza entonces una serie de cantos entonados individualmente al ritmo del tambor, sonajas, cascabeles y silbatos – con huesos largos del la gran cigüeña de cuello colorado (el *yulo*: *Jabirus mycteria*). Se encuentran en el sombreado bosque de las montañas en el extremo occidental del mundo. Después de ordenar el mundo, curan y cuando sus almas regresan a la tierra, cada uno recibe su alma en el atado de plumas y la deposita nuevamente en el cuerpo. Podría relacionarse con el *Najkoj* (en el este *Nakuj*) compleja danza del Pilcomayo en el marco de la iniciación. También en esta ceremonia se fuma o se aspira cebil. Lo que es notable es que, aún cuando los *wichí* tienen palabras para aspirar, utilizan la palabra *tuh*: comer (Cf. Braunstein, 1990; 150)

⁸⁵ Para una descripción detallada de este ceremonial ver Braunstein, 1990

También el shamán puede viajar al *ha lo tah*, árbol cósmico en el que cada rama pertenece a un shamán. En los cantos aparece el nombre del *ahot* y alguna palabra que este produce⁸⁶, luego se lo expulsa mediante el soplo interrumpiendo el canto (CF. Braunstein, García; 1996)

Asimismo, Cristina Dasso nos señala que entre los *wichí* del Bermejo, a través del ensoñamiento (*huís lek*) el candidato obtiene conocimientos empíricos sobre los espíritus auxiliares, ve su morfología, se le revelan sus nombres y cantos, parafernalia. (Dasso, 1986). La principal función del cebil parece ser la de lograr la separación del cuerpo y del alma.

Finalmente, hemos dejado entrever en esta segunda parte del presente capítulo una serie de rasgos asociados, que resultan notables –en el contexto chaqueño- de la cultura *wichí* en general y de los *wichí orientales* en particular, tales como:

1) “lo que puede curar puede matar” (asociación remedio y veneno)⁸⁷: por ejemplo el *ahot* vencido por el shamán se incorpora como auxiliar, cuando el shamán se enfrenta a un *ahot* más poderoso que él suele fallecer. Sobre todo se resalta esta asociación remedio –veneno en lo que refiere a algunos *ahots* especialmente peligrosos como el *dueño* del monte. En tales casos la parafernalia shamánica incluye una faja roja con sachasandías (como vimos los frutos venenosos con la que se suicidaban los jóvenes *wichí*) cuando deben ir al ámbito del monte (Braunstein, 1990)

2) la creencia en la existencia de espíritus en las semillas tanto de la algarroba como del *hatah*, que se incorporan a los nietos en los nombres personales (cf. Barúa, 1997 y 2001), en los bebedores de aloja en las ceremonias comunitarias y en los ritos colectivos del Bermejo medio protagonizados por los shamanes a través de la aspiración del *hatáh*, a la que en realidad se la considera como una comida (*tuh*) del *alma* (Braunstein, 1990)

⁸⁶ el mismo mecanismo que en la adquisición de los *halo zlos* y los *toyetiah*, (ver Barúa, 2001)

⁸⁷ no es una contribución original nuestra. Todos los etnólogos que han trabajado con los *wichí* como John Palmer, Mario Califano, José Braunstein, Cristina Dasso o el joven Javier Rodríguez Mir señalan ésta asociación que, aunque general entre todos los *wichí*, cobra inusitada importancia entre sus shamanes.

3) lo que es vencido es incorporado: en el caso de los nombres *halo zlos*, o nombres revelados, por la fuerza, *por* el abuelo vegetal al abuelo humano: durante el sueño cuando el humano vence al espíritu vegetal accede al nombre de su vástago, generalmente con algún don asociado. Además, vimos que en los "nombres de reto" (ver Braunstein, 1993; Barúa, 2001), tan distintos en su origen de los primeros, pero tan análogos en el mecanismo mismo de imposición del nombre personal, se alude a la pronunciación de una maldición por parte de algún enemigo en detrimento de la descendencia de una familia. Aquí el shamán controla al que produce la maldición (el "reto") *recordando* alguna de las sílabas de las palabras, o la raíz del verbo, que *escuchó* proferir de boca del maldiciente. Así se forma el nombre que luego se sufixa según el género de quien será su portador. Asimismo, cuando el shamán vence a un espíritu de la enfermedad, éste se convierte en su auxiliar y es invocado por su nombre. Lo mismo que para los *dueños* de especies, o el *dueño* de la lluvia, cada *ahot* que se va revelando al shamán desde su iniciación le entrega un canto particular que le sirve para invocarlo

5) la algarroba y el *hataj* se oponen como hombres comunes y shamanes. La algarroba, como símbolo de lo familiar, de lo protegido, de lo fecundo en el *Yatchep* y en los nombres. El *hatah* como representante de lo liminar, de lo shamánico, de lo ambiguo. Posee además características abortivas.

6) El cebil no se encuentra, actualmente, en la mayor parte del ámbito *wichí* sino en lo que ellos consideran "los confines del mundo" hacia donde los shamanes viajan, descansando luego bajo los árboles que crecen en los cerros subandinos, donde se supone que se halla el Gran Árbol (*Halo tah*), cada rama de éste se asocia al alma de cada shamán (Braunstein, 1990)

7) la algarroba se incluye en el intercambio generalizado típico de la sociabilidad *wichí*, abarcando no sólo a los humanos sino a todo ser viviente que se encuentre en el espacio *wichí*, comprendiendo también a los animales domésticos. Todos se alimentan hasta la hartura y engordan. En cambio, en el caso del *hatáh*, deben ir a negociarlo, por trueque. En el siglo XX lo obtuvieron en los ingenios de Salta y Jujuy. Asimismo, este intercambio asimétrico con otras etnias, posiblemente de las yungas, es relatado desde muy temprano por los cronistas: debían intercambiar un burro por un puñado de semillas de cebil. (Cf. Arenas, 1992)

8) No puede realizarse la sesión shamánica sin *hatáh*, lo que supone que en esta zona su ausencia implica que los shamanes no pueden realizar sus prácticas colectivas

En síntesis, el mundo celeste es aquel del que los humanos comunes reciben los dones (los copones de algarroba que caen de las Pléyades o el don de la mujer estrella). A la vez ese mundo es atravesado en el vuelo shamánico⁸⁸. Se proclama entonces la asociación entre el mundo celeste, el ámbito vegetal y el mundo femenino, cuya conjunción –como se desarrolla a lo largo de gran parte de esta tesis- se asocia a la fertilidad, a los dones, a la abundancia y a la *sociabilidad plena* propia de la estación de la algarroba (CF. capítulo 4 y capítulo 7).

El resto del año – durante toda su vida- el *wichí* debe tomar numerosas precauciones, lo que resulta en un comportamiento muy poco espontáneo. Es entonces cuando el peligro acecha y sólo sus shamanes, con la ayuda indispensable del *hatáj*, pueden componer –las más de las veces- los desequilibrios individuales, sociales y naturales. O bien, deshacer las maldiciones de enemigos externos a la parentela, o aún de *falsos* parientes, como se ha visto concretamente en el capítulo 4, y ejemplificado en el gráfico de Alianzas y Conflictos en la comunidad de Tres Pozos en la página 79 de la presente Tesis.

⁸⁸ la Vía Láctea para ir a los confines del mundo. También visitan la casa de la estrella de la mañana (*Katés Zlukwetaj*) que se roba el alma de los niños que miran las estrellas brillantes. Identifican el camino que conduce a *Peláj*, el señor de la lluvia, al Sol a las pléyades (para officiar para el *Yatchep*), a las hermanitas (A.y B de Aldebarán (Braunstein, 1990)

Capítulo 7: Filosofías indígenas sobre la "condición humana"

“¿Qué es, por
tanto, lo que nos pregona esta
avidez y esta ansiedad, sino que ha habido en
otro tiempo en el hombre una verdadera
felicidad, de la cual no le resta ahora sino la
señal y la traza?”

B. Pascal
(Pensamientos, p.370 de Orbis,
Barcelona, 1977)

En relación con el capítulo anterior aquí se resalta la evaluación que algunos grupos indígenas han esgrimido tradicionalmente sobre su condición actual en la Tierra, sobre sus pasados míticos, sobre su condición de “seres mortales”, sobre su origen y destino, sobre su relación con otros seres (que nosotros consideramos “naturales” y “sobrenaturales”). Ello es importante para nuestro tema porque suele aludir al origen del conflicto y de la violencia. No sólo remite al origen de los mismos, sino que las circunstancias que los provocaron vuelven a repetirse. Se convierten así en arquetipos debido a su recurrencia en el devenir de sus vidas y, consecuentemente, en su interpretación de los “azares” de sus historias (cf, Barúa, 2001)

Sobre este tema se comenzaron trabajos específicos sobre grupos tan disímiles como los *mbya-guaraníes* y sobre los *ojibway* y se los ha comparado con etnias como los *yekuana* (Guss, 1988), los *achuar* (Descola, 1988), los *warao* (Dieter-Heinen, 1980) para culminar con ciertas hipótesis sobre los *wichí* (Barúa, 2004 y 2005). Este nivel de generalidad se justifica en el capítulo 10 o las *Formas de Conocimiento Indígenas* en el que se tratará de establecer una forma de conocimiento *wichí* en el marco de lo que se los etnólogos han llamado “formas de pensamiento no modernos” (Cf. d'Iribarne, 1999).

En este capítulo, nos dedicaremos a señalar cómo juzgan el valor de su existencia actual en comparación con los *tiempos míticos* que no pertenecen a un pasado espacial y temporal, sino que se trata más bien de un *estado* que se encuentra más allá de la alteración y del devenir.

Como reza el epígrafe de Pascal, es frecuente en muchas etnias humanas el levantar los ojos más allá de la existencia cotidiana en medio de un profundo desasosiego, de una inevitable nostalgia. En nuestras tradiciones occidentales –así como en muchas indígenas- la causa de dicho estado se debe a la perpetración de una falta originaria, aunque casi siempre ignorando el mal que advendría inexorable debido a dicha acción. En algunas cosmologías – como entre los *wichí*, los *dinka* o los *yekuana* entre muchísimas otras- ni siquiera se ha tratado de un mal, sino de una distracción o de una tontería que provoca ya sea *el descenso de los hombres y/o el ascenso de los “dioses”*, sumiendo entonces al mundo humano en el dolor, la injusticia, la enfermedad y la muerte. En algunos casos –como se señalará escuetamente entre los *yekuana* y los *makuna* amazónicos- los humanos se consideran condenados a vivir en un *mundo de apariencias*, donde lo “real” se halla fuera de la existencia cotidiana. En ésta priman imágenes, reflejos, sombras, réplicas.

Entre los *wichí*, el mundo del acontecimiento negativo es el de la vida diaria, donde lo peligroso, enfermante, lo que degrada su calidad humana avanza inexorable. Sólo pueden añorar lo que alguna vez fueron, lo que creen seguir siendo durante muy breves y fugaces instantes de su vida. Así el “mundo verdadero” o, más bien, “el mundo como debería haber permanecido” sólo se logra a través de *ensueños* inciertos en los que, justamente *los espíritus vegetales y estelares* les brindan algún don inesperado que les permite elevarse sobre el arrinconamiento cotidiano de los espíritus negativos acechantes. Para algunos sólo un éxtasis de unos instantes, una sola vez en su vida.

Por el contrario, otras etnias chaqueñas, como los *ishiro* y los *nivaclé* parecen poseer una filosofía más optimista, en cuanto el mundo mítico se parece demasiado a la muerte, a la falta de libertad, a la asfixia del encierro. Debido a ello, a pesar de que el mundo actual no está exento de dolor y sufrimiento, el *devenir* que a través de los acontecimientos ha ido conformando - y sigue haciéndolo- al mundo actual, estas etnias parecen estimar que lo nuevo puede traer renovación, mientras que para los *wichí* cada elemento nuevo es potencialmente un paso más hacia la devoración completa del mundo por los espíritus *ahóts*. Por ello se preservan con *islotas* y *puentes*⁸⁹ en un mundo del que se van apoderando los muertos y los espíritus caníbales.

⁸⁹ tanto geográficos –ello puede advertirse claramente en sus topónimos (Palmer, 1995), como en sus constreñimientos comportamentales y emocionales, o lo que se ha dado en llamar la “máscara *wichí*”(Cf. Dasso, 1999) -

No obstante, aún en las filosofías más optimistas, la mortalidad sigue experimentándose como negativa. Aunque algunos han querido ver en ella un "don de los dioses" mirado más de cerca se trata más de justificar su necesidad, por ejemplo en el caso *araweté* –al más puro espíritu malthusiano- como un peligro de superpoblación (Cf. Maranhão, 1998).

Pero a los fines de esta tesis, y utilizando comparaciones con otras etnias para seguir tratando de esbozar la peculiaridad *wichí*, se realizará en primer lugar una síntesis de dos cosmologías amazónicas: los *yekuana* y los *makuna*. Dichas cosmologías diríamos –en principio- *platónicas*, nos han resultado tan llamativas en cuanto muestran con suma claridad la fineza del pensamiento *salvaje*, lo cual se desarrollará más profundamente en el capítulo 10. Ello contrasta además con otras etnias chaqueñas, como los *ishiro* y los *nivaclé*, lo que explica tan notables divergencias en el ámbito de la sociabilidad, de la jerarquía, de la concepción de la mujeres .

En medio de concepciones tan disímiles nos hemos tomado la licencia de recordar, con bastante detalle, la cosmología de los *mbyá guaraníes*. Esta no sólo se diferencia de todas las otras, sino que –aún siendo tan distinta a la de los *wichí*- sin embargo comparten una característica fundamental en cuanto a su notable actitud de una *dolorosa nostalgia* de un mundo otro . No obstante, como veremos, esta actitud frente al mundo cotidiano, "real", ha disparado reacciones muy diferentes en uno y otro caso.

Finalmente la importancia de esta temática, más allá de su belleza y de su espanto, nos vuelve a demostrar que para tratar de comprender algo casi visible como es el parentesco nos remite a aspectos cada vez más profundos⁹⁰ en cuanto éste se apoya en el modo peculiar de la sociabilidad *wichí*. A la vez la sociabilidad *wichí* descansa en concepciones arraigadas del prójimo y de lo Ajeno. Las mismas se remiten a un sistema de clasificación que surge de lo que ellos consideran el mundo de los ancestros (*pahlalis*) de donde provienen los "humanos" y los "prototipos"⁹¹ animales. Y paralelamente un mundo asociado a lo celeste, a lo femenino y a los "espíritus vegetales"⁹². Por último hemos intentado comprender cómo la cosmología

⁹⁰ y por ello más incierto, más inaccesible a nuestros métodos

⁹¹ en la terminología de Ph. Descola serían los que clásicamente conocemos como "dueños"

⁹² así como lúcidos pensadores como E. Viveiros de Castro y Ph. Descola retomaron el viejo concepto de animismo de Tylor, nos ha resultado grato tomar una frase tan Frazeriana cuya obra - más allá de algunas interpretaciones desafortunadas- nos ha enamorado de la etnología y nos ha hecho viajar, a través de su lectura, hacia el

wichí explica la naturaleza del acontecimiento y el surgimiento del conflicto y de la violencia.

1. La concepción de la condición humana en tres etnias de origen amazónico

a) los makuna

Los *makuna* de la Amazonia Colombiana es un pequeño grupo *tukano* del NW de la Amazonia, aparentemente herederos de una antigua cultura de la selva tropical que anteriormente se extendía por extensos territorios de la cuenca amazónica según K. Arhem (2001; 216). Como muchas de las etnias de este ecosistema, habitan en malocas multifamiliares en pequeñas aldeas. Se dedican a la agricultura itinerante - constituyendo su alimento básico la mandioca amarga-, a la pesca y a la caza.

En cuanto al parentesco prevalece el intercambio directo entre dos grupos unidos por lazos de parentesco agnaticio. Poseen una terminología de tipo dravidiano que refleja asimismo el modelo de una serie de intercambios recíprocos entre los “seres mortales”.

En lo que respecta a la vinculación entre la naturaleza y la sociedad (Ph. Descola, 2001) combinan tanto rasgos animistas como totémicos (Arhem, ib; 215). Cabe recordar que Ph. Descola propone una relación inversa a la de C. Levi- Strauss en lo que respecta al “animismo” en cuanto *los sistemas totémicos modelan la sociedad sobre la naturaleza, mientras que los sistemas animistas modelan la naturaleza sobre la sociedad* (Cf. Arhem, ib). Lo importante es que, a pesar de sus nada despreciables diferenciaciones, en ambos *esquemas* – como los denomina Descola- existen relaciones de continuidad entre la naturaleza y la sociedad. Así, para los makuna, todos los seres – espíritus, humanos, animales y plantas- “participan de un campo de interacción definido en términos de *rapacidad e intercambio*” (Arhem, ib, 215). Entiende este autor que la rapacidad humana funciona como un intercambio revitalizador con la naturaleza, y que *se halla modelada sobre la regla de reciprocidad entre afines y en los intercambios entre hombres y dioses que son posibles gracias a la mediación shamanica*. Asimismo, al igual que la sociedad *tukano* mayor de la que forman parte, se organizan en clanes nombrados patrilineales, o “sibs”, cada uno de los cuales está asociado a propiedades

mundo de los espíritus de los bosques en su relación con los humanos. De hecho, consideramos que dicha relación sella uno de los rasgos más originales de la cultura wichí. Esto ha sido particularmente útil porque casi todas las etnologías se han enfocado mucho más hacia la relación de los hombres con el mundo animal.

rituales (sustancias vegetales, instrumentos, ornamentos, nombres personales, etc.). Cada clan, como puede hallarse también en el más clásico totemismo australiano, se halla asociado al *lugar de nacimiento del ancestro clánico*, que constituye su *casa del despertar* tanto en su nacimiento como humano, como en su *despertar como espíritu* al fallecer (Cf. Arhem, ib;216)

Desde la perspectiva humana el universo alimenticio se divide en alimento humano (animales y plantas). A su vez los humanos son alimento de los grandes depredadores (el jaguar, la anaconda y las grandes aves de presa) y también de los espíritus *he* rapaces. Pero a través del canibalismo recíproco la vida y la muerte se realimentan: cuando un humano muere, el alma es *consumida* por sus dioses y devuelta a la casa del nacimiento del clan para renacer como una persona espiritual completa – en definitiva una concepción de equilibrio entre la vida y la muerte que, como veremos, parece ser absolutamente ajena a los *wichí* -. Del mismo modo, los animales matados son devueltos a sus “casas de nacimiento” donde se reproducen y multiplican. Además de estar organizados según los patrones humanos, los intercambios alimenticios entre los seres vivientes están regidos por un pacto de reciprocidad: el cazador se relaciona con su presa como un hombre con una mujer, a través de la atracción y la seducción. De hecho, el alimento se percibe como ambivalente y poderoso en cuanto contiene las sustancias esenciales con las que fue fabricado el mundo, y a través de la circulación del mismo desde las plantas hasta los dioses este mundo es recreado eternamente. Ello se hace visible en las conductas de los hombres que repiten en todo tiempo y lugar sus conjuros y soplan silenciosamente fórmulas mágicas que consisten en el recitado del origen mítico de cada clase de alimento y como cada ser recibió sus poderes particulares y sus “armas” (astillas, plumas, veneno, saliva, sangre, semen) que son incorporados a través del alimento (Cf. Arhem, ib; 218-233)

Finalmente – y de modo similar a los *yekuana*- conciben una realidad doble: la de la existencia cotidiana y la del *mundo he*, o el mundo “sobrenatural” de las formas esenciales. Distinguen una realidad visible, física y cambiante como *reflejo* de una realidad invariante, invisible, trascendente en el que habitan los dioses y los ancestros. A esto denominan el *mundo he*. De este modo cada forma material tiene su homólogo en las “esencias espirituales” propias del mundo *he* (ib.217-18)

No obstante ambas realidades no solo son verdaderas sino que se hallan en permanente transformación e intercambio entre una y otra. Esto no ocurre entre los

yekuana, con una concepción bastante diferente, bastante más pesimista, aunque habiten en ecosistemas semejantes.

Lo mismo veremos en el punto 2 entre los chaqueños: *ishíro* y *nivaclé* en contraste con los *wichí*.

Esto confirmaría la hipótesis de Ph. Descola, a partir de su experiencia en Amazonia : los límites técnicos y ecológicos *no son datos brutos existentes fuera de todo pensamiento*, y que las elecciones económicas de una sociedad dependen del modo en que sus miembros se representan sus relaciones con los componentes orgánicos e inorgánicos de su medio.

Descola llega así a una conclusión muy original: el modo en que una sociedad se relaciona con un medio dado es en gran parte independiente de las características locales de los ecosistemas y de las técnicas para el uso de recursos (Descola, 1999; 118). Ha sido posible demostrar que sociedades con organización social equiparable y que explotan ecosistemas similares, con técnicas idénticas perciben sin embargo su relación con el medio de modo diverso. A la inversa, que sociedades que explotan ecosistemas diferentes pueden percibir a los seres que pueblan su medio de modos semejantes.

b) los *yekuana*

Se trata de un grupo de tribus de la familia lingüística *Caribe* que habitan el Alto Orinoco en la Amazonia Venezolana. Hasta que un *yekuana* no adquiere los conocimientos míticos (que dan cuenta de las actividades técnicas, de la fabricación de instrumentos, del conocimiento de las plantas –incluidas las sagradas–, de los rituales, de los espacios sagrados y profanos, del porqué de las oposiciones, de la relación entre Tierra y Cielo, de la aparición de los humanos *yekuana*, de la venida de los blancos, de la distinta calidad ontológica del shamán, entre otros) no se considera un verdadero “hombre” o “mujer”:

En el principio Cielo y Tierra estaban unidos e indiferenciados. No había nada excepto el Kahuña (cielo verdadero) que era infinito y luminoso. Brillaba por sí mismo ya que no existía Sol, Luna o Estrellas. No había oscuridad. La vida no tenía una forma

material. No existían los ciclos ni las sucesiones. No había distinción sexual ni procreación física (se creaba sólo con el pensamiento) y no había decadencia ni Muerte. Ni Tiempo, ni Espacio. Según D. Guss ese es el estado perfecto para los yekuana, el que aún reina en Kahuña, y que todo yekuana aspira alcanzar algún día.

Todo lo visible para los hombres, incluidos ellos mismos –a excepción del shamán- son sólo “réplicas” o “dobles”, ya que los “originales” se hallan en *Kahuña*. Como manifestación del pensamiento aparece en la Tierra la “primera gente”. Ellos poseían poderes parecidos a los del shamán: podían cambiar de forma a voluntad o salir del cuerpo. Ellos van poblando la tierra. A medida que va ocurriendo la diferenciación – en verdad se trataba de replicar el mundo perfecto de *Kahuña*- sus descendientes (creados con el pensamiento), son los animales, plantas, humanos actuales. Estos poseen un poder mucho menor por no haber surgido del *Cielo Verdadero*. A fin de hacer extensiva dicha perfección a estos seres ya diferenciados la primera gente se convierte en *Señores* de todas las especies. Este *señorío* remite a un rol no coercitivo sino al de maestros y guías de los nuevos seres⁹³. *El señor* de los humanos es *Wanadi* quien debería traer la perfección del *Kahuña* a la Tierra. Sin embargo, por una distracción o una falta de habilidad, cuando se replicó a sí mismo y comenzó a crearse por el pensamiento, ignoraba cómo iban correctamente la placenta y el cordón umbilical. Así, en vez de nacer *Wanadi* surge en su lugar un ser monstruoso : “horrible, maligno y peludo como los animales”. Su contrahecho “hermano” se vuelve el más terrible enemigo de *Wanadi*, y a través de él de los hombres a los que se les escapa para siempre

⁹³ cuando hablamos de señores o dueños de especies estamos traduciendo la palabra *boss*. En muchas etnias estos no se relacionan con sus semejantes como jefes y subordinados. Es frecuente que entre ellos se establezca una relación de parentesco, como se ha señalado entre los *wichí* en cuanto a la relación abuelo-nieto entre el espíritu vegetal y sus retoños. También hemos señalado que Descola los ha denominado *prototipos* en cuanto serían aquellos que encarnan más acabadamente los atributos potenciales de la especie, como se ve claramente en este caso de los *yekuana*. Agradezco infinitamente a la Dra. Siffredi que me hiciera reflexionar más profundamente sobre este concepto tradicional de la etnología como es el de los *bosses*, que parece haberse construido acriticamente sobre supuestas relaciones de dominación – subordinación para todos tiempos, lugares y gentes por ser tan caro a nuestro paradigma *moderno*.

la perfección, la inmortalidad y la bondad suprema a la que estaban destinados. Este ser, *Odosha*, decide adueñarse de la tierra y hacerla propia. También intenta desesperadamente encontrar el camino a *kahuña*, intento que nunca logra realizar gracias a los obstáculos que le interpone *Wanadi*. Así, el camino de acceso a *Kahuña* para los disminuidos humanos queda resguardado de *Odosha*. Ello trae aquello que hace soportable una vida que se va volviendo miserable: la esperanza. Lo cual no será sencillo, ya que con el nacimiento de *Odosha* el intento de recrear el *Kahuña* en la tierra se frustra y ambos mundos se separan cada vez más. Los dos seres son justamente opuestos: mientras *Wanadi* representa la luz, la bondad, la vida y la verdad, *Odosha* encarna la oscuridad, el mal, la decepción y la muerte. Concretamente, *Odosha* impide la resurrección de los muertos, esparce la noche (que se hallaba dentro de una bolsa de tabaco que hasta hoy en día usan los shamanes) y promueve el incesto que traerá el sangrado menstrual.

Asimismo, en cierta parte del ciclo mitológico, *Wanadi* y *Odosha* combaten entre sí ferozmente por todos los lugares del mundo. Cada uno de estos escenarios lleva desde entonces un nombre, marcando la geografía mítica de los *Yekuana*. *Wanadi* hace todo lo posible para evitar que *Odosha* acceda a *Kahuña*. Naturalmente, tras la colonización, se incorporan al engaño —como fuerzas de contención contra *Odosha*— las ricas construcciones de los blancos. Así los primeros fuertes y ciudades construidos por los holandeses y españoles entran al drama: por ejemplo Puerto Ayacucho, el poblado español de avanzada en Territorio Amazonas se convierte en el lugar que recuerda el primer combate entre *Wanadi* y *Odosha*. Asimismo, en sus sucesivos intentos de confundir a *Odosha*, *Wanadi* crea Ciudad Bolívar y a los blancos que habitan en ella, a fin de que *Odosha* se detenga allí pensando que entró a *kahuña*. Este es el mayor puesto comercial del Bajo Orinoco. Aquí *Wanadi* hace aparecer una multitud de bienes: escopetas, ropas, Biblias y árboles frutales. Como esto no detiene a *Odosha*, *Wanadi* crea la enorme ciudad de Caracas. Aquí ubica a otra clase de blancos que se convertirán luego en los mejores aliados de *Odosha*. Les deja bienes cada vez más espectaculares: animales domésticos, radios, grabadores, cámaras. Pero *Odosha* no se convence de que sea *Kahuña* y sigue persiguiéndolo hasta que *Wanadi* crea finalmente "la ciudad de cristal" en la que consigue que *Odosha* permanezca pensando que llegó a *Kahuña*. Y aquí *Wanadi* abrió la puerta al Cielo verdadero, y ya no regresó.

Así la entrada de los blancos al mundo yekuana se traduce simplemente por los símbolos de la polaridad que dominan todos los aspectos de su vida. A los blancos y a sus bienes se los interpreta como sinónimos del mundo de la forma y de la ilusión que separa al humano de las verdaderas fuentes del poder.

También existe una promesa de un Apocalipsis y de una vuelta definitiva de *Wanadi*. Aunque es muy posible que ello responda en parte a las evangelizaciones se inserta

(si se advierte el sentido general del mito) en sus concepciones tradicionales del Cielo Verdadero cuya luz no precisa de sol, luna o estrellas que sólo fueron creados para paliar la irremisible oscuridad que se esparció por el mundo:

"Me voy, dijo, vuelvo al Cielo. No puedo vivir más aquí. Odosha se ha hecho dueño de esta tierra. Hay guerras, peleas, maldades, enfermedades, muerte. Me voy, luego volveré, Odosha morirá. Cuando muera Odosha se acabará la tierra. Luego habrá otra, buena. El sol, la luna y las estrellas van a caer sobre la Tierra. Este cielo va a caer, es un cielo malo, un engaño; después verán otra cosa, como al principio el Cielo bueno, verdadero. Cuando caiga el sol, la luz de Wanadi volverá a alumbrar, Volveré (...) el nuevo Wanadi seré yo mismo en otro cuerpo. (ib, 24)

c) los *mbyá*- guaraníes

La provincia de Misiones, principal reducto de los guaraníes en Argentina, forma parte de la región cultural denominada "Tierras Altas Orientales" (Poujade, 1995, 7) integrada por los estados de Paraná, Santa Catarina y Río grande do Sul en Brasil, norte de Corrientes y Misiones en Argentina, y Paraguay

Los *mbyá* constituyen una parcialidad representativa de la cultura guaraní en territorio argentino – paraguayo. La región que habitaron éstos, junto con otros grupos guaraníes, (teniendo en cuenta los datos de cronistas, exploradores y etnólogos que estuvieron entre ellos entre 1890 y 1970) se hallaba limitada al este por el Alto Paraná, constituyendo su frontera occidental el grado 56° al oeste de Greenwich, esto es 150 Km. del río tierra adentro. Entre los 24° y los 28° de latitud sur se hallaba el límite meridional, mientras que al norte lindaba con el estado brasileño de Mato Grosso. La región abarcaba aproximadamente 50.000 km² de territorio selvático, al que los indígenas designan como *ca'a* (=bosque)⁹⁴.

Específicamente entre los 27° y los 25° de latitud sur se encuentra el hábitat tradicional, casi exclusivo, de los *mbyá*, precisamente hacia el norte y hacia el sur del río Monday. Más hacia el norte hasta penetrar en el Mato Grosso también se los encontraba, aunque entremezclados, con otras parcialidades guaraníes como los *pai-tavytera* y los *chiripá* o *ava-katú-eté*.

Estos últimos son los que participaron en el proceso evangelizador llevado a cabo por los Jesuitas. Sin embargo los *mbyá* nunca fueron cristianizados directamente. Este hecho le suma un valor adicional a sus riquísimas concepciones religiosas También algunos autores consideran a sus vecinos, los *apapokuva* guaraní del sur del Mato Grosso⁹⁵ como culturalmente afines a estos grupos.

⁹⁴ Los Paraguayos denominan a los *mbyá* "ca'ayguá" (habitante del bosque). Los *pai* y los *chiripá* los llaman "baticola" por el taparrabos característico de los *mbyá* masculinos (cf. Müller, 1989: 12). Actualmente, solamente en la provincia de Misiones subsisten alrededor de 700 familias *mbyá* guaraníes.

⁹⁵ Muchos consideran que la mejor investigación sobre los guaraníes es la que Curt Unkel Nimuendajú realizó entre ellos. Su trabajo más importante sobre el tema religioso (Leyendas...)

El término *mbyá* significa "gente" (Müller 1989:12), o bien "gente esplendorosa" cuando se autodesignan como *mbae verá* (Hanke, 1995:20). Es de destacar que para 1934-35 cuando estos dos exploradores hicieron contacto con ellos, observaron que en las selvas entre Caaguazú y Carayará, hasta la frontera brasileña norte y el alto Paraná el este se podía encontrar una toldería cada 10 Km.

Los *mbyá*, al igual que el resto de los guaraníes, se dedicaron principalmente a una horticultura complementada con las actividades de caza, pesca y recolección. Hasta hoy siembran principalmente el maíz y la mandioca, además del zapallo, la batata y otros cultivos. En el pasado, cuando podían desplazarse libremente por el territorio, un mismo huerto era aprovechable por un máximo de cuatro años, salvo raras excepciones. Después se lo abandonaba, ya sea por el agotamiento del suelo o por la invasión pertinaz de la selva. Esto posibilitaba el emplazamiento de aldeas semi-permanentes que al final de este período solían alcanzar su mayor grado de densidad demográfica y una cierta - e inevitable- complejidad social. Sin embargo, esta estructura se deshacía cuando debían abandonar los terrenos de cultivo, desarmar las aldeas y desplazarse otra vez.⁹⁶

La división sexual del trabajo opera aún con eficacia. Tradicionalmente, en las tareas de cultivo, el trabajo pesado consistía en desbrozar la superficie con hachas de piedra y quemarla con fuego. Lo realizaban los varones al final de la estación de lluvias y les requería de uno a dos meses de trabajo. Casi todo el resto del proceso agrícola -plantar, desyerbar, cosechar- estaba a cargo de las mujeres. En las tareas de siembra participaban las mujeres y los niños bajo la supervisión, y protección ceremonial de los ancianos. Este tipo de labor les permitía generar cierto tipo de excedentes que eran gastados con fines rituales o en ocasión de visitas (Cf. Clastres, 1978).

En la actualidad, la mayoría de los *mbyá* sigue dedicándose a la horticultura, complementada con las actividades de la recolección, la caza y la pesca⁹⁷. Sin embargo, los huertos que se les han dado en propiedad son pequeños y su rentabilidad mucho menor que en los tiempos tradicionales, por lo cual deben recurrir a las changas y a la venta de artesanías.

Tradicionalmente vivían en aldeas, en los claros que formaba naturalmente la selva. Cada aldea era una verdadera unidad tribal al actuar como una entidad económica independiente y, por lo tanto, autosuficiente. Las viviendas estaban dispuestas en torno a una plaza grande de forma cuadrangular, donde se desenvolvía una gran actividad cotidiana así como las ceremonias más importantes, tales como las de iniciación masculina y femenina. Los lazos de parentesco eran el eje de la organización social. Determinaban las unidades habitacionales, políticas y hasta los intercambios económicos. Las familias extensas vivían en una misma casa y se ayudaban mutuamente en todas las actividades y también en las guerras con otros

se publicó en alemán en 1914 en Berlín. Existe asimismo una versión portuguesa publicada por la Universidad de San Pablo en 1959. La versión a la que remite este trabajo - a partir de numerosos fragmentos que citan los autores consultados que se ocupan del tema- procede de una edición mimeografiada, traducida al castellano por J. F. Recalde, que apareció en San Pablo en 1944. Un ejemplar de este trabajo podía hallarse en la biblioteca del Museo Etnográfico de Buenos Aires. Lamentablemente dicho ejemplar no ha sido devuelto hasta ahora.

⁹⁶ De algún modo ésta experiencia de crecer y menguar, estos movimientos pendulares de arraigo y desarraigo, junto con otros elementos particularizados de su *ethos*, deben tener peso en su tan peculiar cosmovisión.

⁹⁷ Hay que recalcar que para los guaraníes estas actividades no constituyen sólo un complemento sino que encuentran especial fruición en su realización

grupos.

Cada familia extensa vivía en la casa comunal (de hasta 60 metros de largo y de 8 a 10 metros de ancho sin divisoria), donde habitaban entre 60 y 120 personas presidida por un jefe quien ocupaba la parte del centro. A su vez la aldea o *teko'a* estaba dirigida por un jefe político y un jefe religioso. Aunque en algunos lugares y en algunas épocas –de estos cuatro siglos en que se los ha observado- ambos cargos podían estar unidos en una sola persona.

Cada aldea local (*tekoa*) se hallaba formada por una o varias casas comunales o *malocas*, en las que habitaban varias familias emparentadas. Las *tekoas* se hallaban a veces rodeadas de empalizadas –han sido grupos belicosos- y se ubicaban por lo general cerca de los ríos. Las malocas, que podían llegar a albergar hasta a cien personas, se distribuían alrededor de la plaza central ya mencionada. De hecho, todos los miembros de la aldea solían estar ligados por lazos de sangre. Todas las familias emparentadas formaban un "linaje", o más precisamente una "parentela" a la que denominaban *tevy*. En consonancia, se denominaba *tuvichá* al jefe, tanto de la familia extensa como de la aldea. Solía ser el que poseía más lazos de parentesco aunque, según agrega Pereira de Queiroz (1978), debía poseer - por tratarse de una sociedad fuertemente religiosa - poderes sobrenaturales resultantes de su contacto profundo con los antepasados y con los dioses.

Lo que ha planteado cierta complejidad en la evaluación de estas sociedades es la alta demografía que han presentado en algunos momentos de su historia⁹⁸ y la aparición de grandes jefes territoriales, tanto políticos (*mburuvichá*) como religiosos (los *Karaibes* u "hombres dioses" como los ha denominado Metraux). Así, P. Clastres ha formulado la hipótesis de que en los albores de la conquista la sociedad guaraní se hallaba en un proceso de centralización (demográfica, social y fundamentalmente política), surgido en su propio seno, y a lo que habría reaccionado con sobresalto. Por ello, sugiere la posible pugna entre una jefatura civil que habría concentrado gran poder y una jefatura religiosa que se le opondría. La palabra shamánica se habría convertido en la prédica virulenta de los profetas quienes habrían inducido a las comunidades a escapar de la "tierra mala"⁹⁹ por medio de los éxodos a las Tierras sin Mal como dispositivos de descentralización. (Cf. Clastres 1978, cap.XI)

Algunos etnólogos que han estudiado especialmente estos movimientos no adhieren a que se la califique como una sociedad estratificada en cuanto la base de la misma ha sido, y sigue siendo, la familia extensa: independiente y con amplia libertad en la toma de decisiones. Asimismo para ellos el jefe es fundamentalmente un jefe religioso. Así opinan Pereira de Queiroz, K. Nimuendaju y E. Schaden. Señalan incluso la importancia de la religión como base de la estructura social:

"la religión es la base de toda la estructura guaraní, cuya jefatura descansa sobre el contacto íntimo con lo sobrenatural (...). Cada jefe de familia es al mismo tiempo el jefe religioso de aquel pequeño grupo; pero no llega a ser el jefe y curandero de toda su parentela si no tiene las cualidades religiosas requeridas. Y si verdaderamente demuestra que es un payé poderoso será el jefe religioso de toda la aldea. El mismo nombre designa tanto al jefe de la familia conyugal, como al jefe de la familia ampliada y al jefe de la aldea: ñanderú" (Pereira de Queiroz, 1978:196)

⁹⁸ Aunque la mayoría de los autores coincide en que nunca han llegado a formar una confederación

⁹⁹ Según su interpretación, "el mal" se agitaría en el propio seno de la sociedad, conduciéndola hacia una centralización inminente (Clastres 1978), aunque luego- y antes de su muerte precoz- tanto él como su mujer terminan inclinándose por una explicación de índole metafísica, en donde la búsqueda de las Tierras sin Mal no sería tanto la movilización de la Sociedad contra el Estado, sino un éxodo fuera de las leyes sociales humanas hacia el territorio de los dioses (cf. H. Clastres 1990 y P. Clastres 1993)

Era, y sigue siendo, tan apremiante la necesidad del grupo de estar bajo la protección de un gran jefe religioso que, de no hallarse uno en su propia aldea, las familias extensas se separan y migran a otra aldea:

"si en una aldea no hay gente inspirada la gente migra a otras aldeas vecinas en que la dirección carismático-religiosa esté asegurada por un ñanderú poderoso" (Schaden 1946:1.11-1.12)

Finalmente, varios investigadores han destacado un rasgo muy importante en cuanto al *ethos* de los guaraníes en general y de los *mbyá* en particular (Cadogán 1968): aunque la lengua los une, los separa la selva y la franca hostilidad hacia otros grupos no emparentados, así como la necesidad de diferenciarse de los demás. A esto se suma la variedad de interpretaciones según las cuales se los trató de comprender debido a que estamos frente a una sociedad atípica y desconcertante, como se podrá experimentar en los puntos que siguen, específicamente orientados hacia la religiosidad de los guaraníes. Ello se halla relacionado con la *Búsqueda de la Tierra sin Mal*: apenas llegaron los primeros exploradores portugueses a las tierras del litoral brasileño, se encontraron con millares de tupí-guaraníes que venían migrando desde hacía años en dirección al mar, al que debían franquear a través de cantos y danzas para acceder a la tierra de sus dioses y de sus antepasados. Allí se verían libres de la muerte, del trabajo y de las convenciones sociales. Ciertas convicciones habrían sido el soporte de estos comportamientos: el envejecimiento de la tierra, su inminente destrucción y la necesidad de refugiarse en el paraíso de sus antepasados –históricos, míticos y divinos–.

Este hecho solía desencadenarse cuando ciertos individuos religiosamente prestigiosos recibían sueños en los que sus antepasados los alertaban sobre la catástrofe inminente. Enseguida se preparaba el éxodo. La palabra virulenta de dichos profetas los instaba a abandonar el trabajo de la tierra y a nomadizar durante años incursionando en territorios desconocidos, donde la mayoría fallecía por las pestes, las alimañas, los enemigos que encontraban a su paso y también por la pobre alimentación, debido a los prolongados ayunos y al tiempo insumido por la ejecución de las danzas, que podían prolongarse durante días.

Los desplazamientos eran tradicionalmente hacia el este, ya que se estimaba que la *Tierra sin Mal* (*ivy mara ey*) se hallaba en algún lugar más allá del mar. Este comportamiento seguía fielmente el mito de *Guyray poty*:

"este hombre recibe un sueño de advertencia del próximo final del mundo. Los que deseen salvarse deben partir a la Tierra sin Mal. Así éste prepara la partida danzando con su familia, y cuando oye que el trueno divino anuncia el desastre final, abandona su aldea y se va al litoral. El mito enumera los peligros que encuentra en el camino pero finalmente llega al mar y construye una casa de danzas y reanuda el rito con todos los suyos. Empieza el incendio del mundo seguido del diluvio y el miedo se apodera de él pero sigue danzando. La casa de danzas se desprende de la

tierra con los danzarines, flota sobre las aguas y se detiene cerca de la casa sagrada de Ñandecy 'nuestra gran madre' "(Cf. Nimuendajú, 1944: 38-39)

En dicho lugar "las plantas crecen sin trabajo humano, las flechas parten solas a cazar en la selva, tendrán gran cantidad de prisioneros sin lucha, los viejos serán jóvenes y todas las mujeres serán bellas" (Pereira de Queiroz, 1978:191). Léry afirmaba en el siglo XVI que sólo los "virtuosos" (los que habían matado y comido bien a sus enemigos) podían acceder a la inmortalidad. Pero sobre todo, es la búsqueda de un espacio donde los hombres se vuelven dioses a la vez que se rechazan todas las reglas sociales de los humanos: "no más trabajo... danzas y borracheras pueden ser las ocupaciones exclusivas. No más reglas de matrimonio: 'Vuestras hijas dadlas a quien os parezca' " decían los *karai*.

Estos extraños personajes no eran sólo los que desencadenaban y dirigían estos movimientos sino que constituían los prototipos en que los hombres comunes estaban destinados a convertirse de alcanzar, en cuerpo y alma, la Tierra sin Mal, la tierra de sus antepasados. Para ello debían tener éxito en la migración y el franqueo de esa gran barrera puesta por su dios creador, *Ñamandú*, tras la destrucción de la Primera Tierra: el mar que separa a la Tierra enferma (la tierra de los hombres) de la Tierra de sus dioses. La figura del *karai* se elevaba por la del shamán tradicional, ejerciendo los poderes que se le suelen atribuir a éste en grados extremos. En muchos pueblos indígenas existen los shamanes, mediadores entre el mundo sobrenatural y los seres humanos. Ellos pueden curar el mal o bien infligirlo, predecir el futuro, propiciar las lluvias, etc. Pero en el caso de los guaraníes, los *karais* solían ser asociados a los "profetas", como prefiere llamarlos P. Clastres, siguiendo la tradición de algunos cronistas del siglo XVI. Ellos eran quienes recibían los mensajes de los antepasados anunciándoles la destrucción inminente de la tierra y los que, en consecuencia, organizaban y dirigían el éxodo a la Tierra sin Mal. Métraux los denominó "hombres dioses" en cuanto manifestaban poderes inusuales a los propios de los shamanes, tales como decidir el curso de una batalla o, más aún, poder resucitar a los muertos. Tenían un enorme poder político y religioso que traspasaba los límites de sus aldeas. Eran ellos los que podían movilizar a miles de guaraníes de distintas tribus hacia las Tierras sin Mal. Como estas Tierras "no son de este mundo"¹⁰⁰ estos éxodos eran en verdad una empresa imposible y el poder del *karai* acababa allí mismo donde la búsqueda terminaba resignadamente. Según el análisis de H. Clastres poseían un estatuto completamente marginal a cualquier grupo social. Ello les permitía disponer de amplia libertad de movimientos, a tal punto que podían incursionar en terreno enemigo y no terminar muertos y comidos como era el destino de cualquier otro. Aunque podían dirigir a mucha gente de distintos orígenes tribales, eran exteriores a las alianzas políticas como eran exteriores al parentesco. Algunos los consideraban héroes culturales reencarnados y, como éstos, podían metamorfosearse a sí mismos o, como advirtiera tempranamente Thévet, podían convertir a los hombres en pájaros o animales. También a semejanza de uno de sus héroes culturales, Sol, podían resucitar a los muertos, como éste lo había hecho con su hermano. Además de evitar la compañía humana, se imponían rigurosísimas restricciones alimentarias. De

¹⁰⁰ Efectivamente E Schaden afirma que la cita bíblica "mi reino no es de este mundo" no le cabe mejor a ningún otro pueblo de la tierra (cf. Schaden 1974 :10)

hecho, solía decirse de ellos que no necesitaban alimentarse. Cuando llegaban a un pueblo se le construía una casa separada. Allí realizaban sus prácticas ascéticas: ayunos, absorción del humo del tabaco e ingesta de bebidas fermentadas de origen vegetal (Cf. H. Clastres, 1990:51). Asimismo, los más grandes *karaíbes* solían reunirse en un punto periódicamente, cada tres o cuatro años. Ya en 1555, Jean de Léry fue testigo de una de estas reuniones. En cuanto a sus discursos, ahí está enunciado el porqué del Éxodo:

"cuando el brujo penetra en el pueblo, se retira a una choza sombría. Deposita en el lugar más propicio a sus engaños una calabaza en forma de cabeza humana y luego, cambiando la voz por la de un niño, se dirige a los indios: que no se preocupen más por trabajar, que dejen de ir a las plantaciones, que las cosechas crecerán espontáneamente de modo que nunca les faltará nada, y las flechas irán por sí mismas a la caza para sus dueños, matarán muchos enemigos y capturarán otro tanto para sus festines. Y les promete una larga vida, les asegura que las viejas se volverán jóvenes, y en cuanto a las hijas, que se las den a quien quieran...." (Testimonio de 1549 de Nóbrega recogido por H. Clastres 1990: 54)

Pero lo que predicaban sobre todo era el más profundo rechazo de toda prohibición, empezando por la abolición de las normas matrimoniales. En estas sociedades, que fueron caracterizadas casi unánimemente como patrilineales, no estaba permitido el matrimonio con los parientes paternos. Según estos nuevos discursos se podía casar a la hija con quien quisiera, por lo que todo tipo de matrimonio estaba permitido y por lo tanto cesaba de existir el tabú del incesto. Es más, entre los mitos de los *mbyá* el primer incestuoso (se casa con su tía paterna) es el que accede a la Tierra sin Mal, desencadenando el diluvio. Por su falta perecen todos los demás, pero no justamente ésta pareja mítica que accede a la Tierra sin Mal. Ya divinizada no se halla constreñida a los tabúes humanos, confirmando así la cita anterior.

La tierra sin Mal es el lugar de la inmortalidad, mientras que aquí abajo los hombres nacen y mueren," como si ésta fuera la correspondencia entre el orden social de las reglas (el cual implica trabajo, intercambio matrimonial, etc.) y el orden natural de la generación (el cual implica nacimiento y muerte); como si bastara con abolir aquel para liberarse de éste. El hombre nace bueno (nace para ser dios), la sociedad lo pervierte (aboliendo su naturaleza divina)" (H: Clastres 1990:79)

El medio fundamental para alcanzar este espacio mítico era la ejecución de las danzas, en las que debían participar todos. Según sus creencias, la danza prolongada aligera el cuerpo. Si conseguían danzar varios días seguidos, serían capaces de desplazarse más allá del océano hasta tocar tierra en la orilla del paraíso. Si tras muchos días de danza el mito no se cumplía, lo atribuían a algún desacierto en la ejecución ritual o en la interpretación del mismo. El hecho de que las migraciones hacia el este resultaran decepcionantes provocó migraciones hacia el oeste, hacia el "centro del mundo", que según su mitología se hallaría en dirección a los contrafuertes andinos.

Sin embargo, cierto número de tribus (como los *mbyá* nunca reducidos) que habían escapado a los jesuitas y a los colonos pudieron conservar su libertad estableciéndose en territorios que permanecieron inaccesibles durante largo tiempo. (Cf. H. Clastres 1990: 7-10). Son los *mbyá* justamente quienes se mostraron más rigurosos en afirmar e intentar preservar su identidad cultural. Hasta fechas recientes se han mantenido separados en sus pueblos y sobre todo estiman esta separación por sobre todas las cosas. Siempre rechazaron a los misioneros y a los extraños en general. Ya no buscan las Tierras sin Mal a través de la migración sino a través de otra clase de éxodo que se realiza, como se verá luego, usando la herramienta que les legaron sus antepasados: las *Bellas Palabras*.

Las migraciones en busca de la Tierra sin Mal se han fundamentado en una cosmovisión específica que indica cómo puede alcanzarse dicho paraíso. Entre los mbya se ha utilizado un lenguaje esotérico, el Ayvu (cf. Stell 2000 y Cadogán 1953-4 y 1968, así como los textos de P. Clastres 1993 y H. Clastres 1990) por el cual sus shamanes se comunican hasta hoy en día con sus antepasados. Justamente en este lenguaje se transmiten su cosmogonía, su antropogonía y su escatología junto con el corpus mítico que enlaza a los mbyá con sus héroes culturales a través del mito de los gemelos, el del diluvio y el de la adquisición del fuego. Es en la notable peculiaridad etnolingüística de este idioma en lo que se detiene la Dra. Stell al comparar el Génesis mbyá con el Génesis bíblico (cf. Stell 2000). Asimismo, la expresión de este lenguaje es altamente poética y las metáforas que utiliza son notables. Por ejemplo, para referirse a la pipa de arcilla donde los shamanes fuman el tabaco, dicen "el esqueleto de la bruma" y, en correspondencia, al tabaco se lo designa como la "bruma mortal"; a la flecha "flor del arco"; y al nacimiento del niño, "una palabra ha encontrado su sede", lo cual refiere a su noción de "alma".

Este lenguaje es sagrado porque es común a los dioses y a los hombres. Así, ciertas nociones abstractas como saber-poder creador, plenitud, fuerza espiritual, etc. "no son jamás utilizados en el lenguaje corriente ni tienen en éste equivalente (...) diferentes del registro cotidiano, que no hace más que designarlas, el bello lenguaje, en cambio, nombra las cosas" (H. Clastres 1990:101)

La religiosidad guaraní se expresa dramáticamente a través del éxodo a la Tierra sin Mal. Se hará un breve resumen de los temas más importantes que la sustentan: en el Génesis mbyá. El Creador, el "Primer Padre", surgió de las tinieblas primigenias, un éter primordial (Pytü Yma) que es lo que confiere vida y que consiste en la "esencia divina latente en todas las cosas" (cf. Cadogán, 1953-4). En otro texto asimila este concepto al de una especie de "sustancia vital" que se encuentra tanto en los orígenes como en el mundo actual: este elemento es el que aparece a comienzos de la primavera, y es considerado la fuente de toda vida: las plantas florecen, los panales se llenan de miel, los animales engordan, la naturaleza toda se llena de vida, "hasta nuestros padres divinos rejuvenecen, se vuelven niños" (cf. Cadogán, 1968: 67-68).

Los atributos de este Creador son la vara insignia y el tocado de plumas, que formarán también parte fundamental de la parafernalia de los shamanes guaraníes. Juntamente con Él surgen el colibrí que lo nutre con alimentos del "paraíso"¹⁰¹ (miel y néctar de las flores) y la lechuza, ya que el sol y la luna aún no existían. La suave luz que resplandecía entre la niebla era la que surgía del reflejo del corazón del Creador. Sólo había oscuridad allí donde anidaba la lechuza. Ambas aves también se asocian con la acción shamánica.

El Creador, por medio de su vara insignia, materializa un asiento de cedro (el árbol sagrado de los guaraníes), que es la futura tierra y luego crea con su pensamiento cuatro dioses con sus respectivas esposas. Apoya el mundo sobre cinco pilares (los cuatro puntos cardinales y el centro), que son palmeras pindó de color azul (para algunos autores, el azul es para los guaraníes símbolo de eternidad). En cada uno de ellos tiene su morada un par de dioses.)¹⁰²

¹⁰¹ Existen diferencias entre Cadogan y Pierre Clastres en algunos términos de la traducción. En este caso, en la versión de Clastres no aparece esta referencia. Téngase en cuenta que en la opinión de Clastres los mbyá nunca fueron cristianizados. Entonces, el pájaro originario, Maino, el colibrí, es "el nutricio divino de Ñamandú", no especificando tampoco con qué lo nutre. (cf. Clastres 1993: 25)

¹⁰² Algunos autores como Cadogan o Müller intentan acentuar una ética guaraní. Los Clastres, si bien no llegan al extremo de Léry (1555), que afirmaba que "ser virtuoso" significaba para ellos haber matado muchos enemigos y haberlos comido mucho, trascienden aún las opiniones de Nimuendajú y de Pereira de Queiroz según quienes entre los guaraníes no existía nada que pudiera asimilarse a nuestro concepto de "pecado", .Asimismo, Schaden

Asimismo, en esta cosmovisión es fundamental el mito de los Gemelos:

Sol y Luna eran en principio los gemelos míticos que habitaban en una mujer que se pierde por ir tras las huellas del padre de los mismos (su identidad se mantiene confusa, ya que las versiones son muy disímiles, pero siempre se trata de algún dios). Por error llegan a la morada de los jaguares y éstos devoran a la madre y crían a los pequeños: los gemelos poseen poderes extraordinarios, crecen muy rápido, alimentan a sus supuestos progenitores, hasta que se enteran por las aves que éstos son los asesinos de su madre. Los gemelos encontraron el esqueleto de su progenitora. Sol trató de revivirla pero no pudo y éste fue el origen de la muerte, aunque sus huesos los pudo transformar en una paca. Entonces deciden vengarse de los jaguares y destruirlos a todos. Planean una trampa en la que mueren todos menos una jaguar que estaba encinta. Esta única sobreviviente procrea a los nuevos jaguares de los que nunca los *mbyá* podrán deshacerse.

Los gemelos protagonizan varias aventuras en la Tierra, le roban el fuego a los buitres, que desde entonces están condenados a comer carroña, luchan contra diversos enemigos. En uno de esos episodios, Luna es matado, pero desde sus huesos es revivido por Sol, quien se había mostrado impotente cuando intentó la resurrección de su madre humana. Ya cansados de tantas peripecias, los hermanos se elevan al cielo desde donde ven todo y protegen a los humanos. Si ellos fueran eliminados, el mundo humano se desmoronaría, tal como lo atestigua la siguiente cita de un informante *apapokuva* de Nimuendajú:

"Nuestro hermano mayor (Sol) existe por encima de nosotros. Ahora él se ocupa de la tierra, es el que sostiene el apoyo de la tierra. Si la soltara, la tierra se hundiría. Ahora la tierra es vieja. Ya no prosperan más nuestros pequeños hijos. A todos los que están muertos los volveremos a ver. A la caída de la noche descenderá el murciélago para terminar con nosotros, los habitantes esta tierra. Y el jaguar azul desciende en las tinieblas, desciende para devorarnos." (Citado en P. Clastres 1993:98)

El diluvio constituye el fin de la primera tierra, perfecta, donde moran conjuntamente hombres y dioses. Se crea una segunda, enferma, dominada por el mal y la desdicha. Ésta, que desde su perspectiva constituye los comienzos del mundo actual, se halla separada por una barrera infranqueable de la Tierra sin Mal, el océano. Los acontecimientos que ocurren alrededor de los gemelos míticos y de sus largas odiseas posteriores, terminan de conformar la tierra humana, la tierra con mal, cuando se consuma definitivamente la ruptura entre lo humano y lo divino.

Según P. Clastres, se podría interpretar que la larga serie de pruebas que soportan los gemelos es el arquetipo del destino humano:

"la desdicha de su existencia en la mala tierra es la repetición de la desgracia inaugural en la que se encuentran Sol y Luna (...) la prueba de los jóvenes dioses prefigura la de los hombres, su éxito final concede a los indios la confianza de escuchar en algún momento la llamada de los seres divinos." (1993: 66)

El alma y el éxodo

afirma que no reconocen "responsabilidad moral", el actuar bien o mal no depende del individuo y no es preciso "merecer" el Cielo. Para alcanzar la inmortalidad, el "alma" debe perseverar en la peligrosísima jornada que conduce a la Tierra sin Mal. (Schaden, 1974 - vers. orig. 1913-104-105). Los Clastres (op.cit), como se ampliará, consideran que las reglas son para este mundo enfermo, éstas se abandonaban en esa búsqueda en cuerpo y alma que fueron las migraciones, al final de las cuales, de alcanzar la Tierra sin Mal, no estarían sujetos a ninguna regla social, ya que se tornarían dioses. En ese mundo no es preciso trabajar, ni hay tabú del incesto, y estarían dedicados a las borracheras rituales, a la caza de enemigos y al canibalismo

Lo que los *mbyá* denominan *ñe'e* podría traducirse como "alma" (=palabra, voz, elocuencia), ya que la palabra es a la vez lo que anima al hombre y lo que es en él divino e imperecedero. Es esta alma la que lo mantiene de pie mientras circule a lo largo del esqueleto (Cf. H. Clastres 1990:359). Así, en primer lugar, es un principio vital, ya que la muerte física se produce cuando abandona al cuerpo. A tal punto que, según un registro de Soares de Souza entre los antiguos *Tupí*, cuando un enfermo ya no podía hablar se lo consideraba muerto y se lo enterraba inmediatamente. Inversamente, cuando un shamán intenta revivir a un moribundo se lo llama *eepya* o "el que restituye el decir" (cf. H. Clastres:103).

El alma se origina primeramente en los dioses; cuando *Ñamandú Ru Eté* hubo concebido a las otras divinidades – *karai* al este, *Jakairá* hacia el cenit y *Tupá* hacia el oeste- les dio la carga de las almas-palabras de los futuros hombres, por eso es a ellos, a los "verdaderos padres", a los que el shamán invoca para saber de donde viene el niño y cuál es su nombre. Si él no puede descubrir el nombre significa que el alma no ha encarnado en él y que no sobrevivirá. Es el principio vital, el aliento, lo que mantiene de pie. También a través de ella el hombre participa de la divinidad, justamente a través de la "palabra" (una parcela del lenguaje sagrado, el *ayvú*). Esta participación es la que genera en los hombres la nostalgia de los dioses quienes los han destinado a la tierra eterna. Así, la búsqueda de la Tierra sin Mal es lo que continúa preocupando efectivamente a los *mbya*, aunque este éxodo utiliza actualmente otro lenguaje. Las migraciones tenían por objeto alcanzar el *yvy mara ey* "sin pasar por la prueba de la muerte" (*oñemo kandiré*; "hacer que los huesos sigan frescos". cf. H. Clastres 1990: 104), tras llegar al estado de perfección *aguydjé*, que es el objetivo de la existencia humana.

Actualmente, tanto de las dotes espirituales y de la conducta del shamán que dirige las danzas, himnos y cantos, así como del fervor de los fieles, depende el éxito para alcanzar el estado de perfección que puede lograrse espiritualmente, ya que les está vedada la migración en busca de la Tierra sin Mal. Entre los *mbyá*, debido a su religiosidad, a no haberse encontrado en el radio de los misioneros, subsiste hoy más claramente que en cualquier otro grupo la creencia original del Paraíso en su forma genuina de *aguydjé*, es decir, de la perfección espiritual y física. Así el paraíso continúa siendo esencialmente religioso "un estado místico de bienaventuranza obtenido por la perseverancia en el cultivo espiritual de vivencias sobrenaturales y en una conducta orientada a no confundir el camino de regreso" (Schaden, 1974: 170).

En definitiva, el origen del alma se encuentra en alguno de los dioses padres o madres: si ésta desciende a través de la madre nacerá una niña, si lo hace del lado del padre, nacerá un niño. También se vinculan al nacimiento y la muerte: "cuando un alma va ascendiendo, otra desciende" (Schaden 1974:110)

Los huesos son la sustancia más importante, depositarios de las cualidades espirituales. Por eso, tras la muerte debían limpiarse, removiendo la carne tan rápido como fuera posible para impedir que ésta sea comida por los malos espíritus que se arrastran en el submundo. La carne es la marca de la mortalidad y la responsable de estar retenidos en la superficie terrestre, mientras que desde los huesos el alma se eleva al cielo. El *ayvú* tiene tres destinos posibles: morir completamente cuando el alma se extravía en los bosques y se vuelva un fantasma que hostiga a los vivos; avenirse a la naturaleza doble y volverse "demasiado humano", por lo cual el alma vuelve a encarnar; o su éxodo hacia la Tierra sin Mal.

Esta situación de estar en medio de la vida y la muerte se remonta a la separación cataclísmica de las capas cósmicas ocurridas en tiempos de los orígenes y la consecuente pérdida de la inmortalidad debida al conflicto entre lo humano y lo divino (Maranhão 1998:157)

El alma (*ayvú*) puede, o bien morir para siempre (ésta posibilidad es la que provoca mayor pavor a los guaraníes) o ascender al *ivy mara 'ey*. A ello se debe el que los guaraníes demuestren una actitud ambivalente hacia la muerte: al temor se le

opone el “deseo profundamente religioso de morir” como afirma Schaden quien aclara que esto puede llevarlos a la tanatomanía. Lo ilustra con una experiencia de campo impresionante: un buen día, un *ñanderú* (shamán) que él conocía decidió quedarse en su choza y ya no volvió a salir. Rechazaba cualquier alimento y no pensaba en otra cosa que reunirse con sus dioses. Dos o tres semanas después fue llevado al cementerio. Este autor señala que así como poseen cantos orientados a suplicar por larga vida tienen otros para pedir la muerte (Schaden 1974: 130-131)

Cabe señalar que la naturaleza animal y la divina están entremezcladas por el mero acto de la encarnación. —El ser humano se divide en *txereté* (“mi cuerpo”) y en *txeñe’e* (“mi espíritu” o, en traducción literal: “mi lengua” o “mi palabra”). El alma no tiene una sede fija sino que circula por todo el cuerpo a través del esqueleto, ingresando por la coronilla. (Schaden 1974:115-116)

El *mbýá* cree poseer una naturaleza doble, ya que por un lado habita la “tierra enferma” (la tierra actual, luego de la destrucción de la Primera Tierra tras un diluvio de fuego y de agua) y está destinado al *ivy mara ey*. Esta dualidad se expresa principalmente en tres pares de oposiciones: palabra/ naturaleza animal; huesos/ carne y sangre; y alimentación vegetal/ alimentación carnívora. Si el alma (*ñe’e*, parcela del *ayvú*) circula por el esqueleto, la carne y la sangre están ligadas a la naturaleza animal, por medio de la cual participa de la “tierra enferma”.

Más precisamente, es el “alma” de la carne cruda animal la que puede entremezclarse con la carne y la sangre humanas y provocar un tipo de posesión especial del individuo llamado *tupichuá*. El trato con estos posesos (generalmente a través de la ilusión, del engaño o del descuido) provoca un mal mortal al convertir en jaguar a aquel que es contaminado. Este es condenado a la muerte eterna, ya que su alma es devorada por el gran comedor de carne cruda, el archienemigo desde los tiempos míticos, el gran Jaguar que devorará al Sol y a la Luna y así destruirá la tierra. Esta clase de posesos eran quemados íntegramente, aunque ya prácticamente no existen en la actualidad (H.Clastres, 1990; 52)¹⁰³

Alcanzar el estado de *aguydjé* (trad. “perfección”, “plenitud acabada”) es la condición *sine qua non* para ascender a la Tierra sin Mal. Para ello deben desligarse de toda imperfección ligada a la carne y a la sangre

“entonces es posible el kandiré (alcanzar la inmortalidad en cuerpo y alma), se puede emprender el viaje hacia el este y cruzar a pie ‘el mar espantoso’ que mantiene aislada la morada de los inmortales” (H.Clastres, 1990:115)

Por ello, las técnicas ascéticas aspiran a hacer del cuerpo un esqueleto vivo (danzas, ayunos, etc.) y, al mismo tiempo, ir enajenándose de sus propias reglas culturales, ya que “ser mortal es ser social”. Así la negación progresiva del orden social es también condición para acceder al paraíso. Esta naturaleza doble implica una permanente contradicción: del espíritu de la carne y de la sangre surge la tentación por los alimentos cárnicos y el gusto por la violencia, el egoísmo, el deseo de poseer los bienes del prójimo, etc. (H. Clastres 1990:118)

Esta búsqueda del estado de perfección no sólo se relaciona con los alimentos y con las normas, sino también con la incorporación del ajeno a través del sexo, de la alianza y, antiguamente, de la antropofagia ritual.

“El otro” es una mezcla de las imágenes del jaguar: el enemigo, el afín, el cuñado, el blanco, el muerto reciente. Así, el sexo, la comida y las matanzas están relacionados con el parentesco y el matrimonio a fin de resolver la pugna entre

¹⁰³ Según lo explican los *mbýá* porque el actual consumo de sal, que por un lado es nocivo porque obstruye el proceso de alivianar al cuerpo y migrar a la Tierra sin Mal, por el otro contribuye a matar al espíritu de la carne cruda (ib.nota 144)

prójimos y extraños. En los tiempos antiguos los matrimonios solían estar dominados por la contienda. En el drama mítico, la madre humana de los gemelos es abandonada por su esposo divino. Equivoca el camino y es devorada por los jaguares. Estos adoptan y crían como propios a los pequeños. Cuando los gemelos se enteran de la verdad comienza una lucha encarnizada contra toda la especie de los jaguares. A pesar de las numerosas matanzas no pueden exterminar a todos. Este hecho muestra la condición de "otro absoluto" del Jaguar. Históricamente este drama se representa entre aliados y enemigos resolviéndose, finalmente, en la domesticación del afín (un "otro relativo") mediante el matrimonio, o bien en su ejecución y posterior ingesta. (Maranhao, 1998:167)

Finalmente, la muerte también llama a los dioses. El alma debe recorrer el camino inverso y, abandonando el cuerpo, remontarse a la morada de donde provino. Así durante las exequias se pronuncia el siguiente himno:

"El corazón de la Palabra ya se ha elevado. Ha retornado a la morada de aquellos que lo habían enviado.

Parecen privados de favor los huesos del portador del bastón-insignia. Parece que han sido dejados yacer al abandono.

Sin embargo tú los bañarás en la dulce luz de tus relámpagos silenciosos, tú que no existes en vano. Tú lo harás, justo al tiempo del hundimiento del espacio.

Cuando el espacio se hunda, cuando el tiempo nuevo haya surgido, yo haré que de nuevo la palabra se vierta sobre los huesos del que porta la vara insignia.

Haré que la palabra reencuentre su morada..." (testimonio recogido y traducido por P.Clastres 1993:124)

No obstante, en estos singulares éxodos, no se descartan otros motivos más pragmáticos que el fervor espiritual, tales como la posible influencia indirecta de la colonización o, en los movimientos hacia los contrafuertes andinos - como fue el caso de los chiriguano - (CF. Bossert y Villar, 2001) la avidez por las riquezas, reales y supuestas, del Imperio.

Pero es indudable que en cuanto a su concepción de la humanidad, los *guaraníes* son pesimistas como lo son los *yekuana* amazónicos y los *wichí*. Aunque este pesimismo no se encarna en una *nostalgia dolorosa*¹⁰⁴ como en el caso *wichí*, o en una esperanza escatológica como entre los *yekuana*, que aguardan que en un futuro esta tierra se destruirá y será posible el retorno de *Wanadi* y el acceso al *Cielo Verdadero*, donde existen los seres reales y no las réplicas grotescas que se arrastran por este mundo.

En el caso de los *guaraníes* se intentó revertir la situación de una humanidad concebida como insatisfactoria a través de acciones desesperadas. Se ignora aquí la resignación y se busca el camino hacia el mundo de los dioses de la única forma que ello es concebible: trascender la condición humana y volverse ellos mismos dioses. Deshaciéndose de sus prisiones corporales: la carne y la sangre —donde se hallan mezclados los elementos humanos y animales- hasta volverse *esqueletos vivos* a través del exceso en el ayuno, en el canto y en la danza. Y volver a ese mundo implica abolir las reglas de la cultura. Éstas fueron instituidas para enfrentar un mundo cada vez más imperfecto y cada vez más corrupto. Los dioses no las necesitan, como lo recalcaran Pierre y Helene Clastres.

¹⁰⁴ Debo agradecerle esta acertadísima expresión a las reflexiones de Gustavo Fuentes quien — a raíz del inenarrable dolor expresado en una canción irlandesa por el mundo de sus afectos que el bardo debió abandonar, y que no encontrará ya nunca más al regresar- comenzó a pensar en los distintos tipos de nostalgias —en este caso de los migrantes celtas-. Más específicamente lo asoció a la *morriña* gallega, que es aquella nostalgia tremenda que como una bruma atrapa, "como si fuese una entidad viviente" (según creo que fueron sus palabras), al que recuerda mejores días y lo sume en una profunda tristeza.

Como se muestra más abajo, en el ejemplo más modesto de los *wichí*, esta convicción también está presente: durante los fugaces instantes en que creen acceder al mundo primordial, las reglas quedan momentáneamente suspendidas en cuanto – solamente por esos breves lapsos- no son necesarias.

2.Comparación entre chaqueños (*ishíro* - *nivaclé/wichí*)

A diferencia de los anteriores, en el caso de los *ishíro* (Cf. Cordeu, 2004) y de los *nivaclé* (Cf. Siffredi, 1989 y 2005) que habitan mayoritariamente en el Chaco Paraguayo, la institución de las reglas se ve con optimismo ya que son apreciadas como herramientas indispensables que elevan la condición humana¹⁰⁵. El mundo primigenio, indiferenciado, es un mundo de mezcla animal humana, sin conciencia de sí, donde no se ejercita el pensamiento ni es preciso enfrentar con habilidad y astucia los peligros y males del mundo. Así, tomando como referencia el tiempo de los orígenes, la humanidad ha progresado, hasta cierto punto. Es más, en la mitología *ishir* no han respetado a sus dioses sino que los han matado, excepto por el escurridizo *Nemourt* que en buena medida les ha frustrado su auto- complacencia:

“cuando los hombres liquidaron a todos los Axnabsero, Nemourt fue el único que logró desprenderse de su perseguidor interponiendo mágicamente el río Paraguay (...) el ishíro le auguró a Nemourt la soledad y el desencanto. Nemourt respondió que igual que la muerte- y a la larga, la extinción étnica- esos males serán en adelante patrimonio exclusivo de los humanos, la cifra de los dioses es inagotable, la de los hombres finita por lo que decrecerán indefinidamente (...) la profecía de Nemourt cortó de un solo golpe con la soberbia de su interlocutor y fue el origen de la tragedia del mal humano de ahí en más: los hombres morirán, lo que es peor aún, morirán infelizmente” (Cordeu, 2004; 45)

También hay que señalar que esta visión más positiva de los *ishíro* y *nivaclé* es bastante distinta de lo que reseñáramos con respecto a los *makuna* amazónicos. Allí, la vida y la muerte se realimentan. Así como los hombres, los animales y los dioses. Brevemente - y muy en conjunción con las nuevas teorías animistas- el mundo está habitado por seres fluidos donde el humano de hoy, es otra clase de ser mañana. Donde prima entonces el equilibrio y el respeto entre las distintas clases de seres, y la certeza de las transformaciones permanentes de unos en otros.

¹⁰⁵ En el caso *nivaclé* “el discurso mítico contrapone una humanidad primigenia conformada por humanoides indiferenciados (gente común) ignorantes de las reglas alimentarias y de la sociabilidad, denotada ésta por la inexistencia del intercambio de cónyuges (exogamia) y otros bienes, y una humanidad genuina consciente de las diferencias y de las reglas” (Siffredi, 1989; 533)

En el caso *ishir*, por el contrario, se valoran las jerarquías tanto entre humanos, como entre humanos y animales. La salida progresiva de la indiferenciación primigenia permitió las distinciones jerárquicas y *las divisiones sociales y étnicas, así como la escisión entre hombres y animales. Los ishíro no intercambian con los animales actuales en un plano de reciprocidad, ya que éstos son sólo alimento para los humanos (cf. Cordeu, 2004; 32).*

En el caso de los *nivaclé* existe la posibilidad de *jaguarización* del humano tras la pérdida de su alma. Este temor de la transformación en animal les recordaría la indiferenciación de los orígenes. En este caso el *nivaclé* asume los rasgos del jaguar o de un espíritu caníbal. Ello implica la pérdida de la condición humana. Concretamente, remite a una sensación de incompletitud al ser privado, con la salida de su alma (*sacaclit*), de sus sentimientos, de su ánimo, de su voluntad. Como el jaguar, no puede experimentar afectos u otros sentimientos positivos hacia el prójimo, en cuanto se convierte en un espíritu devorador que no distingue entre sus presas. (Cf. Siffredi, 2005).

En el caso *wichí* la situación es bastante diferente. Si bien los humanos masculinos poseían morfología animal sin embargo se les había insuflado aquello que hace verdaderamente humano a un ser más allá de su apariencia: el *hesek*. Los hombres fueron separándose de los animales, sin embargo, se considera que conservan hasta hoy en día algún rasgo que delata las trazas de sus antepasados míticos. Ello no es en la actualidad motivo de orgullo –y suele expresarse en algunos apodos-. Sin embargo, algunos de los dones, suertes y habilidades con los que pueden contar derivan justamente de su contacto con espíritus animales. Además poseen una especial fruición por observar los comportamientos de los animales lo cual influye notablemente en sus técnicas y experimentos con su medio. Es más, durante el ritual del *Yatchep*, durante la época de la abundancia, que ha ocurrido tradicionalmente en las cercanías del solsticio de verano, parecen retornar temporalmente a los tiempos de los orígenes. En estas ocasiones reasumen la existencia *pahlá* (la de sus antepasados míticos) que implica no sólo retomar la forma híbrida de un cuerpo animal con un alma humana, sino la *sociabilidad natural* que describiéramos en el capítulo 3, aquella que no teme, aquella que ama y actúa despreocupadamente, tan contrastante con la cautela y la desconfianza con la que se protegen hoy día en este mundo diferenciado. Por un lado, se separaron los hombres de los animales o aparecieron las mujeres. Pero por otro, con cada acontecimiento

ocurrido desde los tiempos míticos se *mezclaron* con ajenos, espíritus, muertos, enfermedades, alimañas.

A este respecto, es notable como cada grupo humano evalúa condiciones en apariencia tan parecidas, tales como los rasgos edénicos de los tiempos primordiales (inexistencia de la muerte, lograr el sustento sin esfuerzo, ausencia de peligros que no puedan ser dominados), Y nuevamente creemos que la clave es la concepción de la sociabilidad. Ello es muy notable en la distinta concepción de la misma en los *ishiro*, lo cual explica esa actitud optimista frente al devenir, o el aprecio por las reglas, convenciones e instituciones culturales frente a un mundo mítico que –en este aspecto- E. Cordeu califica de *hobbesiano* :

“Vivían apiñados en un espacio pequeño, la vida de cada familia dependía más de la fuerza o de la astucia que de la generosidad del resto. Miriada de individualidades anárquicas y rencorosas, algunas situadas a medias entre lo humano y lo animal y otras próximas a algunos de esos extremos. A la imagen del mal aportada por el parentesco reducido casi metonímicamente a los lazos consanguíneos, se enfrenta la idea del BIEN resumido en los términos del parentesco metafórico sobre el cual está basada la institución clánica” (Cordeu, 2004:30)

Y más enfáticamente aún, el mundo de los *ishir purúxle* o sus antepasados míticos se caracteriza por la:

“irrealidad, indefinición, apariencia fluida de los personajes, evanescencia cromática. Falta la medida, sobran los bienes que no requieren esfuerzo, pero falta la caridad y la ética más elementales, el cielo está cerca pero no tiene tonalidades, no existe la muerte pero tampoco las distinciones del entendimientos. Para ellos la cultura y la moral no constituyen una caída” (ib; 38)

La estación de la algarroba: ¿un lazo entre el mundo primigenio y el mundo actual entre los *wichí*?

Ésta ha sido nuestra tesis en nuestros trabajos más recientes (Barúa, 2004 y 2005). En esta ocasión sólo resaltaremos aquellos aspectos por los que llegáramos a dicha conclusión.

Durante esta estación los *wichí* suelen mostrar un rostro de alegría y espontaneidad plena que contrasta notablemente con lo que se ha llamado el “comportamiento impostado por la cultura” o la “máscara” *wichí* (Cf. Pagés Larraya en Dasso, 1999) asociado a una conducta marcada por el rictus, por los movimientos lentos, el gesto adusto o la voz apagada. Comportamiento que todos hemos

observado indudablemente y que hemos consignado como característica del "ethos" *wichí*.

El comportamiento "trabado" respondería a evitar las fuentes de peligro: no sólo deben fijarse donde pisan, qué mueven, qué huelen, qué tocan, qué miran (Cf. Dasso, Barúa; 2001), sino también qué sienten, qué desean, qué piensan. Cada acto de desatención es un posible paso en falso que puede terminar en catástrofe. No obstante, en la época de "las fiestas" desde el Pilcomayo al Bermejo, éstas se asocian al mismo nombre, aunque con algunas variaciones en la fonética como ocurre en la vastísima cadena dialectal *wichí*. Este nombre es *Yatchep*. La estación de la algarroba durante noviembre- diciembre genera un pico demográfico. Los parientes de diversas comunidades se trasladan a las aldeas del monte para celebrar el *Yatchep*. Una aldea como Tres Pozos puede quizás llegar a triplicar su población durante esta época según la magnitud de la cosecha de cada año en particular. Las chozas se agrandan para albergar a los parientes de Lote 27, Pozo de Mortero a aún de Laguna Yema. La estación de la algarroba, conocida como *Yatchep* en la zona de Tres Pozos (como *Yakyup* en otras) abarca de octubre a enero. En verdad en ésta se incluye la maduración de distintos frutos silvestres como el chañar (octubre-noviembre), y finalmente la algarroba y el mistol (diciembre y enero). Es también época de mucha miel. El ciclo termina con el otoño en febrero y marzo, estación que se inicia con el florecimiento del quebracho: *chelyup*. (Cf. Alvarsson, ib)

Esta caracterización del año se apoya en la relación entre los reinos: el celeste que influye sobre la renovación vegetal, y el humano, que a través de los rituales de propiciación de los shamanes en las Pléyades, incidirá finalmente en que la algarroba caiga como gruesa lluvia¹⁰⁶ desde los copones de los árboles en diciembre. En la estación seca, cuando aparece este enjambre de estrellas se reúnen de tres a cuatro shamanes de las aldeas relacionadas y propician la fertilidad estelar de estas estrellas concebidas como una "familia" (Cf. Barúa, 2001) y, de hecho, como "sus antepasados"¹⁰⁷. Si el ritual de propiciación se lleva a cabo

¹⁰⁶ llama la atención la clasificación de las lluvias que suelen realizar los *wichí* y su asociación a lo fasto o a lo nefasto: éstas van desde la "lluvia fina" al diluvio (generalmente asociado a la serpiente Arco Iris, o Lawú). Pero al mismo tiempo se distingue como "lluvia benéfica" a la caída de las algarrobas sobre las tolderías, o a los alimentos adecuados que la madre ingiere como lluvia que hacer crecer al niño en el vientre. Como "lluvia maléfica" se asocia a toda "lluvia de suciedad, impurezas o, en este caso, de excrementos" que remiten a la falta y al origen de las enfermedades

¹⁰⁷ ver abajo la caracterización de las Pléyades del informante de Metraux, oriundo de las Lomitas (Pedro), junto con la información recogida por del Campana en 1913 en el área del Bermejo medio. Se dará prioridad a estas dos versiones ya que provienen de la zona tradicional de los maticos bazaneros. En cuanto a los informantes de Metraux, Pedro adquiere

sin dificultades habrá abundancia en la Tierra para la estación de la algarroba, como cuando la Tierra era el "cielo".

Las Pléyades constituyen un enjambre de estrellas que se ubican a un costado de la Vía Láctea. La Vía Láctea constituye un importantísimo recordatorio del acontecimiento mítico que iniciará una serie de transformaciones del mundo *wichí* hasta que devenga tal como es actualmente: es la cicatriz de cuando se invirtieron los mundos¹⁰⁸. Asimismo, la importancia que los *wichí* le otorgan al *Yatchep* estaría íntimamente asociado a dicho suceso.

Es preciso marcar que la abundancia de recursos en dicho ámbito, y el que se encuentren concentrados y no dispersos como en la tierra actual, será lo que marque la condición existencial de los *wichí*, pasada y presente, y su historia entre el cielo y la tierra.

El "cielo", como otro mundo elevado sobre la tierra y contiguo a ésta, era el antiguo hábitat de los antepasados. En algunas versiones míticas los hermanos (o amigos) Sol y Luna aún no se habían vuelto los conocidos astros actuales, por lo que los antiguos estaban iluminados por bruma y neblina y por el brillo de las estrellas que eran mujeres que ascendían o descendían a *o'nat* (la tierra de los hombres) a voluntad por medio de una escala. La vida era plácida para los antepasados y obtenían sus recursos con facilidad. Los alimentos abundaban en enormes bosques llenos de miel y en grandes lagunas llenas de peces. Los antepasados –que eran todos varones y presentaban una mezcla de rasgos humanos y animales, más alguna que otra anciana que aparece como "madre" o "abuela" de todos ellos- vivían todos juntos como una familia. No obstante, existían otras tribus de gente pero habitaban separadamente y no tenían relación con ellos, así como también existían los espíritus *ahot*. Pero ni los antepasados, ni las otras gentes, ni las mujeres, ni los espíritus se mezclaban entre sí. Por lo cual no había enemistad, enfermedad, procreación sexual, o muerte. Aún después, cuando los ancestros han ido perdiendo sus condiciones de vida en el "cielo" –primero tras la inversión de los mundos, luego tras el corte del árbol que los separa definitivamente - los seres (como las estaciones y los ciclos vegetales y lunares) nacían, florecían, morían y volvían a renacer como niños.

especial relevancia no sólo por su procedencia sino porque ésta gente del interior fue menos afectada por la labor misionera. El otro informante, Martín, proviene del Algarrobal y de la gente del río, al igual que Nicodemo, el informante de Fock de Misión el Yuto, sobre el Pilcomayo. Asimismo estos temas han surgidos en todos los trabajos de campo en Tres Pozos y Lote 27,¹⁰⁸ La vía Láctea adquiere enorme importancia entre los *mocoví* como camino de los antepasados y lugar de abundancia (cf. Giménez Benitez et als. 2002)

El primer gran acontecimiento ocurre cuando se invierten los mundos. Así lo refirió Pedro de las Lomitas, el informante de Metraux, en 1939:

"existen dos mundos, uno arriba y otro debajo. Una vez el mundo situado por sobre nuestras cabezas se hallaba en lugar de la Tierra en la que vivimos. Pero la tierra (...) debajo no quería ser ensuciada por los excrementos de la gente que habitaba en el cielo y entonces (éste) cambió de lugar con la tierra de abajo"(Wilbert y Simoneau, 1982; 46, trad.nuestra)

Para que la humanidad mítica se vuelva como la actual deben cometerse varias faltas o excesos. Así las narraciones míticas actúan como hitos, como sus topónimos (cf. Palmer, 1995) en cuanto van señalando acontecimientos relevantes para ellos que irán produciendo las transformaciones definitivas no sólo del escenario donde se desarrolla la acción de los hombres sino que implican una pérdida irreversible de los beneficios de la existencia *pahlá*. Dasso (2001) señala un comportamiento peligrosamente lúdico de los *pahlalis* cuyas consecuencias se ignoran y que resultarán en degradaciones progresivas. Así, el segundo gran acontecimiento es el corte del gran árbol que aún conectaba ambos mundos permitiéndoles a los hombres ir a cazar al cielo. Por descuido o avaricia provocan el enojo del anciano (o anciana, según qué versión se tome) que corta el árbol y separa los mundos para siempre. Prosiguiendo con la versión de Pedro:

*"Anteriormente el cielo y la tierra estaban conectados por un gran árbol. Los hombres de esta tierra trepaban por él para ir a cazar al mundo de arriba. Una vez un número de ellos trepó y lograron matar un jaguar. Cuando dividieron la carne, tontamente le dieron el estómago a un anciano. Él se indignó tanto por haber recibido tan miserable porción que quemó el árbol, vengándose así. Los hombres que habían trepado ya no pudieron regresar y todavía viven en el cielo. Forman una constelación de muchas estrellas (Pléyades)
Cuando la primera gente fue a cazar dejó a sus hijos en casa. Una madre, sabiendo que nunca más podría volver a juntarse con su hijo en la tierra le arrojó desde el cielo una bolsa de cuero de corzuela repleta de miel. El niño creció, ellos eran nuestros padres" (Cf. Wilbert y Simoneau, 1982; 46 trad. nuestra).*

La tercera falta es la que provoca los cataclismos que terminan por configurar el mundo actual. Pedro reporta una gran oscuridad que les impide alimentarse y donde muchos mueren. Son más frecuentes los cataclismos por diluvio o gran inundación localizada infligida por el *Lawú* (señor del rayo y la tormenta) que castiga los derramamientos de sangre. Pero es el cataclismo por fuego el que renueva toda la tierra. Parece ser el que más gustan relatar, tiene como inoportuno protagonista al risueño hornero: una extraña gente que poseía el fuego vivía en otra parte, en algunos relatos en los confines del mundo. Eran más grandes que los hombres y estaban hechos de fuego. Los *pahlalis* fueron a visitarlos para pedirles el fuego pero sabían que la condición era no hacer ruido, no hablar, no reírse porque

éstos eran muy sensibles. Entre los *pahlalis* iba el risueño hornero que no pudo parar de reír cuando vio que a los hijos de estos hombres el fuego les salía también por el trasero. Entonces estos hombres, sintiéndose ofendidos, tomaron la llama e incendiaron todo el mundo. Sólo el veloz avestruz y la chuña pudieron escapar. Y un pequeño pajarito *Takiatsa* (*Takiatsó* o *Tapiatsol*) se escondió en la tierra

“cuando el fuego se apagó por completo él salió. Buscó las cenizas del algarrobo. La tierra estaba desierta, no había árboles que dieran sombra. Cada día el pájaro cantó y cantó, y tres días después de las cenizas nació un árbol. El pájaro hizo que el algarrobo creciera para que pudiera dar algo de sombra. Estos pájaros todavía viven en los algarrobos y todavía hay muchos de ellos en este país” (cf. Wilbert 128-139 y también Dasso, 1999; 76-80)

Según lo consigna C. Dasso tras la destrucción del mundo y la aparición del mundo actual, entra en escena un ser diferente a todo lo anterior: *Tokjwaj*. Este tiene cuerpo humano, es poderoso, puede transformarse a voluntad y es único en su especie. Por esos tiempos los hombres debían moverse permanentemente para buscar su alimento. Lo hacían de aguada en aguada. A medida que una aguada se secaba se dirigían de nuevo hacia el poniente hasta encontrar otra aguada.

Tokjwaj viene desde el Este y los persigue buscando su alimento y su compañía pero siempre llega tarde, o no es bien recibido porque no sabe comportarse (cf. Dasso, 1999: 84 y ss.). Devora alguna cría o intenta violar a la hija del Sol, pero también es un experimentador, prueba los límites de lo humano; quiere volar como un pájaro o sostenerse en una sola pierna. Su poder, su soledad, son rasgos *ahot* pero también exhibe comportamientos *wichí* mezclados con ellos:

“Tokjwaj reúne lo considerado ‘lo peor’ de lo wichí: egocentrismo, exceso, imposibilidad de reprimirse y ‘lo mejor’ de la alteridad ahat: el poder de la intención, el daño relativo (...) dador de algunos bienes que compensan los males provocados” (cf. Dasso, ib; 145)

Pero uno de los males que provoca es la muerte definitiva, ya no hay posibilidad de revivir al poco tiempo como niño, el que fallece ya no regresa, y descarnado debe vivir en el reino de los muertos que gobierna *Tokjwaj*. Otro mal que no se puede compensar es la dispersión, definitiva también, de los recursos y una nueva modalidad de trabajo esforzado al desobedecer a los dueños de especies provocando la dispersión de las aguas y la formación de los dos grandes ríos. En *Tokjwaj* los rasgos *wichí* y *ahat* se mezclan irreversiblemente, y a través de él se mezclan en el mundo. Aunque sigue manteniendo en cierto sentido el

componente lúdico que exhibían los *pahlalis*, éste a menudo se convierte en un juego trágico, del que él suele ser la primera víctima. Trata de componer lo que hace pero sólo logra amortiguar sus consecuencias, por ejemplo aparece la enfermedad y él enseña las técnicas shamánicas. Hombres y mujeres se encuentran por primera vez y Tokjwaj transforma su alteridad ontológica adaptando a las mujeres a los cuerpos masculinos por medio de la violencia y enseñándoles a ambos a cohabitar y a procrear. En el encuentro con otras gentes, activa el deseo por sus mujeres y les enseña las técnicas de guerra. Es interesante la conclusión de Fock sobre este personaje:

“fijó un límite entre la tierra y los otros mundos; entre los vivos y los muertos; entre amigos y enemigos; entre trabajo y ocio; entre comunes y shamanes (...) bisexual, terrestre y divino, humano y señor del inframundo y de la muerte, creador y destructor, gordo y flaco, tonto y sabio (cf. Fock, op.cit. , 30-31 trad.nuestra)

En síntesis, acontecimientos puntuales derivados de “faltas”, muchas veces tontas, o provocadas por descuido, experimentos fallidos o falta de cautela, fuerzan la transformación no deseada del mundo hasta que se convierte en lo que es actualmente: un mundo peligroso, imprevisible, de esfuerzo y escasez, donde el estado de “communitas” que existía espontáneamente entre los *pahlalis* se trata de restaurar por una infinidad de reglas que nunca alcanzan.

Lienhardt explica muy bien porqué una pequeña falta, y hasta divertida – como la del hornero que no aguanta la risa y provoca el incendio del mundo- trae la pérdida del paraíso. Toma como ejemplo a los *dinka*. Para ellos también cielo y tierra eran contiguos y estaban unidos mediante una soga, así los hombres pasaban de un lado a otro a su voluntad. No se conocía la muerte. El primer hombre y la primera mujer sólo podían comer un grano de mijo por día. Hasta que la mujer decide, por codicia, plantar más mijo del permitido. Mientras trabaja, en su prisa, golpea accidentalmente a Divinidad con el mango de la azada. Ésta, ofendida, corta la soga y se retira al Cielo dejando al hombre condenado al trabajo, a sufrir la enfermedad y la muerte y a mantenerse separado de la fuente de su ser: el creador:

“A aquellos *dinka* le llamaba la atención la pequeñez de la falta cometida (que había merecido tan tremendo castigo) (...) la imagen de Divinidad golpeada por la azada a menudo suscita diversión”. Pero el retiro de Divinidad – con mayúsculas y sin artículo por medio de los cuales Lienhardt (1985) diferencia a la entidad suprema de otros dioses o espíritus- no trae consecuencias de mejoramiento moral (del tipo “no codiciarás”) sino que les hace reflexionar sobre las condiciones

de la existencia. Están sujetos al sufrimiento y a la muerte, a ser ignorantes y pobres. La vida es insegura, los cálculos a menudo resultan errados. Muchas veces deben aprender por experiencia que las consecuencias de sus actos son diferentes de las que habían imaginado o considerado justas. Viven un universo que está más allá de su control y los hechos pueden contradecir las expectativas humanas más razonables (Cf. Lienhardt, 1985, y Geertz, 1973; 103)

Como señalamos, entre los *wichí* los primitivos pobladores del mundo poseían morfología animal y conducta humana. Tras las sucesivas transformaciones de los mundos se produce un cambio ontológico que afecta directamente a los hombres (e indirectamente a las mujeres) que terminan poseyendo cuerpo y "alma" humana (*hesek*) mientras están vivos. Al mismo tiempo el que la muerte se vuelva irreversible trae aparejada una escisión entre cuerpo y alma, que produce dos estados opuestos:

Los *wichí* estiman al fluir de la sangre y de la savia como característica de lo viviente, y el *hesek* está asociado al proceso de crecimiento (*lewatsancheiaj*) acompañando al ciclo vital (Cf. de los Ríos, 1976 a y b). Cuando la muerte es convalidada en el mundo actual, el fallecido pierde varios - por no decir todos- los atributos que lo individualizaban como una persona *wichí*: la carne y la sangre, aparentemente conserva el *hesek* pero como una entidad oscura que se corresponde con una conducta opuesta a la que poseía cuando se hallaba con vida. De hecho, no existe una continuidad entre la persona viviente y el espíritu del fallecido. También pierde nombre, apodo y hasta su estatus en la red de parentesco, así como todo bien que se le asociara directamente. Y más importante aún es desligado de sus virtudes y defectos más íntimos. También, al dejar de nombrarlo, en pocas generaciones (a lo sumo hasta la de sus nietas) ya ni es tenido en cuenta como referente genealógico.

No obstante, el deseo del viviente de deshacerse rápidamente de su pariente fallecido no es recíproco al del fallecido a quien, sobre todo en los primeros tiempos, le cuesta desprenderse de sus afectos, de su compañía y de su familia. No sólo se quema la choza donde habitó, o se la desarma, o se somete a luto a su viuda y parientes más cercanos, sino que se intenta inhumarlo lo más rápido posible.

A diferencia de los *ishíro* en que la caracterización del mundo primordial es muy parecida al mundo de los muertos, entre los *wichí* no hay nada

que separe más a un muerto de un viviente. Y más aún la vida plena de los ancestros míticos es la antítesis de ese mundo desdibujado, salvaje y cruel que es el mundo de los muertos. A éstos se le atribuye un *hesek* oscuro, descarnados, sin nombre, sin sangre, asexuados, erradicados definitivamente de la genealogía como resultado del paso del tiempo y de los mecanismos de olvido apresurado. Por todo ello se van desconectando progresiva y definitivamente de los vivientes, constituyendo una realidad radicalmente otra, como serían calificados –según John Palmer- los *criollos*:

“ Los criollos, por ejemplo, son percibidos como un equivalente moderno de los peligros tradicionales representados por el *Dueño* de la selva y el jaguar. Y si se tiene en cuenta la teoría del caos implícita en la filosofía *Wichí*, la colonización se entiende como un desastre cosmológico de los más infelices, pero en cierta medida coherente. Ello es así porque la mitología *Wichí* describe el mundo actual como una versión empobrecida del mundo idílico en que se vivía originalmente, que era una tierra sin mal ...” (Palmer, 2005: 37)

Por otro lado, el *Yatchep* sería una ceremonia en donde la parentela *wichí* y todos los allegados celebrantes se reinstalan temporariamente en el tiempo anterior a la separación de los mundos. En este momento hemos sido testigos de que los viejos de la aldea de Tres Pozos se disfrazan de animales, reasumiendo así su condición de *pahlalis*. Creemos que, desde su perspectiva, los *pahlalis* son los verdaderos ancestros de los vivientes. Durante el “tiempo lindo” los hombres actuales y los antiguos *pahlalis* parecen volverse contemporáneos, “en el rito el practicante se convierte en personaje mítico y el territorio de la ceremonia es el mundo de los orígenes” (Cf. Bossert, 2001; 28)

Las relaciones del matrimonio estelar resultan en la gestación múltiple de estrellas que “cuando están maduras” caen a tierra (Cf. Barúa, 2001). De algún modo conectan este hecho con la abundancia de algarrobas en diciembre. Así suelen afirmar con enorme alegría en los años de abundante cosecha, como fue por ejemplo el verano de 1999, que los viejos shamanes “ habían llegado a *Potsethlay*”. Se necesita entonces de la propiciación humana para conectar al reino celeste, con el vegetal y con el humano. En efecto, si dicha propiciación no se ha llevado a cabo, o se ha ejecutado mal, esto trae como consecuencia que la algarroba no madure ¹⁰⁹

¹⁰⁹ como ocurrió en el verano del 2000. Aquel año hubieron inusuales desajustes climáticos, llovió durante la estación seca, no cayó una gota de agua durante el agobiante verano –la estación de lluvias-, y la lluvia fue reemplazada por un tórrido y violento viento norte que fuera de su época chamuscó a todos los árboles del monte provocando la

Durante la celebración del *Yatchep* los ancianos de Tres Pozos se disfrazan de distintos animales, como un "palomo" (*chilaf*), un "ñandú" (*wanthloj*) o una "chuña" (*neché*). La alegría y la espontaneidad de la comunidad contrastan notablemente con la "conducta impostada" que muestran durante la vida cotidiana el resto del año fuera del ámbito familiar. Realmente se había producido una enorme abundancia sin esfuerzo. Las algarrobas habían caído en una "cosecha" excepcional desde los árboles al suelo de la aldea. Hombres, mujeres, mascotas y animales en general, comieron hasta saciarse. Naturalmente compartieron esta cosecha con toda la parentela que vino desde el resto de las localidades. Incluso pudieron guardar bastante harina de algarroba que les alcanzaría para unos meses más.

En esta "fiesta" no ocurre una inversión de estatus (lógicamente porque no es una sociedad estratificada), ni un regreso de los muertos, ni desenfrenos sexuales, u otras características que han sido estudiadas en fiestas y carnavales que presentan algunas semejanzas (cf. Bossert, op.cit.) como por ejemplo los disfraces, las borracheras, las danzas o también los "juegos". No obstante en este caso se tiende a desvincular lúdicamente lo que normalmente está vinculado. Lo que había presenciado ya en el Pilcomayo eran los "juegos" entre hombres y mujeres que en Tres Pozos también se repiten. Ambos sexos pueden enfrentarse lúdicamente a través del voleo, de los juegos de soga o aún del fútbol. Quizás este comportamiento también ocurra actualmente entre Consanguíneos y Afines como tradicionalmente enfrentaba a los hombres de distintas aldeas a través del juego de hockey (*nahaatlá*). Sin embargo los ancianos parecen ser los reales protagonistas de estas fiestas, mientras que la actividad shamánica tiende a menguar durante esta época limitándose a vigilar la fermentación de la aloja, como si el mundo *ahot* quedara temporariamente en suspenso. También es época de dones y de búsqueda de "suertes". Era asimismo tiempo de danzas, pero a diferencia de otros momentos de las danzas sensuales de los jóvenes o de la de los shamanes, en éstas solo participaban los varones adultos y parientes entre sí.

Para comprender los alcances de esta celebración entre los *wichí* nos basaremos en la afirmación de Dasso "es la ocasión en la cual la reivindicación del origen *pahlá* en vez de ser velado es propiciado" (Cf. Dasso, 2001; 62). Según la hipótesis de la misma autora el origen *pahlá* transmitido a los hombres y que suele destacarse en los rasgos fisonómicos masculinos (quizás sean también causa de

migración de los aldeanos para rebuscarse en los lotes periurbanos hasta que pasara esa época que resultó tan desdichada

los apodos, de los nombres de parentelas y de los etnónimos puestos por otros) marca una estricta separación entre humanos y animales que no existía en la morfología de los antepasados míticos.

En cambio, durante estas fiestas se reasume la existencia *pahlá* a través de los disfraces. Del mismo modo, así como normalmente se separan los alimentos que son para humanos y los que corresponden a los animales, la algarroba es bienvenida por igual tanto para unos como para otros.

Volviendo a la *desvinculación lúdica* que se produce entre hombres y mujeres a través de los juegos, hay que recordar que la naturaleza femenina es una naturaleza doblegada "mediante las relaciones sexuales y signadas por la menstruación –índice de su cambio ontológico- (de las mujeres estrellas que) cohabitaron con los *pahlalis* en la tierra y dieron lugar al nacimiento de las actuales personas *wichí*" (ib. :62)

Finalmente, el *Yatchep* parece constituir también un tiempo de abolición del acontecimiento desde que éste se asocia a la acción de violentar el orden de las cosas. La violencia emerge cuando por descuido o malicia se van traspasando límites. Esta se habría desencadenado debido a las consecuencias no deseadas del "ambiente peligrosamente lúdico" (Dasso, ib.) que reinaba entre los *pahlalis*. Repentinamente conductas inocentes produjeron enormes catástrofes como, por ejemplo, la del risueño hornero. Se ha afirmado que lo peligrosamente lúdico se convierte en existencialmente trágico con la aparición de *Tokjwaj*, síntesis de la combinación *wichí* y *ahot*. Ambos "estados", que se hallaban separados en los tiempos míticos, al mezclarse traen la enfermedad, y la muerte. Se vuelve irreversible porque en cada hombre lo *wichí* puede ser desalojado por lo *ahot*.

La precipitación de nuevos acontecimientos desvanece la verdadera comunidad de los *pahlalis* y es reemplazada por un mundo atiborrado de reglas para hacer frente al malestar, y de remedios que nunca pueden curar del todo. Porque la Muerte se percibe como repentina, arbitraria y causada¹¹⁰

El *Yatchep* restaura el tiempo anterior a los acontecimientos que a través de su ocurrencia se ha ido volviendo progresivamente lineal, un mundo de finales definitivos. En este sentido, los mitos conforman un conjunto de relatos que reflejan el contraste entre el mundo de la sucesión regular, de lo lúdico, de la fluidez entre

¹¹⁰ es más, la muerte es como la representación de la bruja balinesa "cuando extiende sus brazos con los dedos contraídos hacia atrás. En ese gesto que los balineses llaman *kapar*, término con el cual designan la súbita reacción de un hombre que se cae de un árbol" (Geertz, ib; 112), concepto quizás análogo al *nam chamaj wichí* (CF. Barúa, 2001)

los reinos, de los dones. El mundo de los acontecimientos se basa en lo inesperado. Es la historia de los padecimientos, tatuados en el paisaje a través de la toponimia (Palmer, 1995) y en las personas a través de los nombres (*toyetiah*, cf. Barúa, 2001 y Braunstein, 1993). El mundo nunca ha sido estático pero los acontecimientos que no se controlan lo han forzado a moverse a un ritmo descompasado, donde lo previsible se ha vuelto oblicuo, trayendo inquietud y desorientación.

Por el contrario, en la época del *Yatchep* el pasado mítico parece instalarse en el presente. Un tiempo que no precisa de normas. Durante el juego y las peleas pueden golpearse, arañarse, abollarse un poco, pero la risa reemplaza entonces nada menos que a la enfermedad, a la muerte y al trabajo alienado. Para el resto del año queda del *Yatchep*, como diría Durkheim (Cf. Villar, 2000) una resaca simbólica que eleva el tono semi - profano de la vida cotidiana. Al parecer, se produce un entretrejo entre ésta última y la fiesta que celebra mejores días que no es de ningún modo lo puramente místico como opuesto a lo puramente cotidiano. Podría decirse que a través del *Yatchep* se amplía el telón de fondo de la vida cotidiana y aparece otro escenario que les permite, por unas horas, jugar en antiguos paisajes.

Al mismo tiempo, el verdadero intercambio fue siempre con el mundo celeste, el que también incluye a los *pahlalis*: la mujer estrella se apiada del hombre solitario al que todos desprecian y éste paga su breve amor con su vida, de la que sólo quedan los huesos que caen tintineando sobre la choza; cuando el niño o el joven (todavía sin suficiente *kahnaiah*) se queda absorto mirando las estrellas, éstas roban su "alma" y la ponen en una caja donde brillará para siempre, pero el niño o el joven morirá en la tierra sin la intervención del shamán que deberá solicitar su liberación a la estrella y regresar la frágil alma del pequeño con sumo cuidado en el interior de su faja en bandolera. Los *pahlalis* que cazaban en el cielo cuando se cortó el árbol y no pudieron retornar se transformaron en familias de estrellas y son los antepasados de los vivientes, y el *Yatchep* es el único momento del año – gracias a la misteriosa intervención de la algarroba que se convierte por varios días prácticamente en su único alimento y su única bebida- donde unos y otros se conectan. Los vivientes pueden arrojarse, enamorarse y desear el mundo celeste, y ser correspondidos por éstos, sin temer perder su cuerpo.

No hay nada más fugaz que ser viviente: ese pequeño fragmento de la vida en que no fueron poseídos por espíritus, atacados por teofanías, o traicionados por la

vulnerabilidad de sus cuerpos o por la naturaleza de sus pasiones. En la tierra actual cada viviente es sólo " un trazo *wichí* sobre un fondo *ahat*" (cf. Dasso, 1999) La efímera "persona" (los breves momentos en que no está afectado por algún sobresalto) ¿es más verdadera que el personaje? . "Personaje" es el poseso, el desorientado, el que no puede controlar su cuerpo ni sus emociones, el que se convierte en una masa amorfa de movimientos espasmódicos.

Sin embargo, cada individuo separado y sufriente posee algo, una cadena de dones y "palabras", que lo remontan a través de cada uno de los ascendientes que se los heredaron a esa Persona arquetípica que está más allá del espacio y del tiempo. El individuo sólo es abono de la enfermedad y de la muerte, finalmente siempre una lluvia de excrementos que invierte los mundos (antes Cielo y Tierra, hoy: mundo y sub-mundo). Así el hombre cotidiano, sea el de la máscara o el del exceso, son igualmente falsos. Ya que el estado de "communitas" propio de los *pahlalis* es suplido muy imperfectamente por las reglas de la cultura.

Capítulo 8: ***Violencia y Confusión: Gestiones e intromisiones actuales entre los wichí.***

“... *Vivimos desconsolados, sin descanso en toda la vida, tratando de seguir un paso adelante. Pasando los años desde aquellos tiempos olvidados. Y cuando recientemente conocemos la forma de vivir y la relación entre los blancos argentinos, los aborígenes se sienten conformes pensando ser como ellos. Pero la situación no es así teniendo en cuenta la relación entre los blancos y los aborígenes. Como lo experimentamos, estamos al descubierto por todas las leyes y hay que hacer las cosas por uno mismo. Por eso mirando hacia delante muchas cosas hubiéramos (¿Habíamos?) tenido tiempo atrás. Como ser el derecho de los seres humanos.*

Daniel López. Tres Pozos. PPI¹¹¹, 2002 p. 45

Estas son las palabras de un todavía joven *wichí* al que conozco desde hace quince años. Cuando lo contacté por primera vez estaba muy entusiasmado con el futuro que nuestro mundo parecía depararle. De inusual inteligencia, no sólo había finalizado sus estudios secundarios¹¹² Tan es así, que gracias a la gestión del Dr. Braunstein, fue traído a Buenos Aires y de allí unos científicos de la Universidad de la Plata le enseñaron las técnicas del taxidermismo. Valorada como la mejor época de su vida, el mundo blanco que había conocido no se parecía en nada a la desvalorización y el consecuente desprecio al que él y toda su gente están expuestos a diario en su medio. Basta sólo compartir una camioneta con los criollos de la zona para escuchar a los que a primera vista juzgaríamos como *dulces seres de la tierra*. No casualmente los *wichí* del oeste los llaman *ahatai* (de *ahot*; muerto, espíritu malévolos) que John Palmer (2005) ha traducido con mucha fineza como “aparecidos”. Es que los conflictos entre criollos e indígenas han sido y son muy violentos como lo demuestra el siguiente testimonio del PPI:

¹¹¹ Proyectos de Participación Indígena. Ver más abajo

¹¹² lo cual es una hazaña para un *wichí* de Tres Pozos por varias razones que sería extenso comentar, como debe serlo también en otros lugares.

"el año pasado un criollo mató a un aborigen que estaba mariscando, sacando miel en jurisdicción de Laguna Yema, distante en 17 Km. Y (un) criollo lo mató, dejó tendido bajo algarrobo grande. Dos días después recién dieron aviso a la policía. Murió el aborigen y recién el personal policial avisó a los paisanos, pero él ya no servía /había muerto/. Quieren denunciar al criollo, pero el comisario necesita testigos. Y se notan dos balazos, uno en el pecho, uno en la columna, en la parte de atrás y le machucaron la cabeza con hacha y no hay caso, no hay autoridad..." G.M Pozo de Mortero; 176

Es que aquellas mujeres de edad incontable y aquellos hombres parecían ancianitas inocentes y campesinos incontaminados por nuestra civilización. Pero cuando comenzaron a conversar entre ellos se expresaron de modos inconcebiblemente ofensivos sobre "los indios" (que no hay ninguno bueno cuando ellos no están presentes) a los que consideraban, casi por ley universal, irremediamente sucios, vagos, apestosos y estúpidos. Sabemos que la ignorancia y la miseria suelen producir juicios crueles y desatinados que después de todo no provienen de una reflexión personal, sino de prejuicios ancestrales que no corrigen infinitas experiencias en contrario. Por lo que, "los indios" aunque hagan lo que hagan para ser considerados *civilizados* nunca lo serán. Por otra parte, el mundo culto urbanizado que le dio tan enorme esperanza a este joven se replegó como siempre nos pasa. Nos despierta curiosidad su cultura, comprobamos cuan rica y delicada es (como puede advertirse en el resto de los capítulos) y obviamente valoramos a sus portadores, especialmente a un joven como éste. Pero cuando la experiencia cara a cara, intensa, humana y gratificante termina -hay que volver a casa, a nuestro mundo familiar, a nuestras comodidades, a nuestros afectos de siempre y a nuestros compromisos- la realidad de ese contacto se va esfumando hasta que volvemos a verlos. De alguna manera olvidamos, o los tenemos presentes en una especie de recuerdo fantasmagórico, hasta el próximo encuentro en que se activa nuevamente nuestra memoria y nuestro afecto concreto.

A fin de cuentas, eso es todo lo que podemos darles los que genuinamente los valoramos, seamos antropólogos, sinceros miembros de las Ong's, militantes indigenistas o filántropos de cualquier clase. Pero para *nuestros indios* al final la esperanza que pusieron en nosotros y en nuestro mundo -una porción de mundo que en verdad respeta su cultura y que valora su humanidad- se va muriendo al comprender que nuestro mundo y el suyo nunca convivirán de verdad, ya que siguen siendo inconmensurables. Esos reiterados encuentros, donde parece

compartirse hasta el alma, simplemente dejan de existir cuando nos separamos. Y el encuentro sólo se convierte en el doloroso recuerdo de un espejismo. Así nuestro joven terminó resignándose y se refugió en su comunidad. En su cultura, imperfecta como todas las culturas, antes y ahora¹¹³

El muchacho alegre, seguro y locuaz se terminó convirtiendo en un *típico wichí*, adusto, de pocas palabras, de voz apagada, y –en este caso en particular- con un profundo dejo de tristeza que puede advertirse, como un estruendo silencioso, tras sus palabras. Esto es confusión, es decepción, es auto castigo por creer que puede ser real algo que nunca lo será. Esta es violencia donde para peor *nadie* es culpable – desde el momento que involuntariamente todos lo somos nadie lo es. ¿Cómo llegamos a esto?

Así como en el capítulo 7 pudimos distinguir concepciones indígenas de lo humano tendientes hacia dos extremos, digamos *hobbessiano* y *rousseauniano*, la visión *occidental* ha fluctuado - desde el insólito encuentro con las numerosas etnias que antecedieron a los europeos en su radicación en el continente americano, así como en los otros continentes habitados por seres *incivilizados* – entre el *buen salvaje* y el *salvaje a secas*. Según las épocas de la larga historia europea, se ha pasado sin solución de continuidad de la inquisición al progreso, de la superstición al racionalismo más extremo, de los ideales libertarios a la tortura y a la cámara de gas.

Han existido tendencias predominantes que han ido variando a lo largo del tiempo desde un extremo al otro. Como está insito en el *carácter occidental* mientras domina una tendencia –así como ocurre, y seguramente por el mismo mecanismo, con el famoso *paradigma* científico de Kuhn – ésta adquiere el rango de verdad absoluta: cuando dominó el evolucionismo se trató de sociedades inferiores, casi eslabones perdidos más cercanos al simio que al hombre o –en el mejor de los casos- de supérstites de estadios culturales que por lo menos la *intelligentsia* europea ya había superado. De hecho, los incultos, los brutos, o los ignorantes de las afueras de Londres, o de cualquier otra capital europea de vanguardia, podían mostrar patrones de comportamiento y de pensamiento no muy distintos de los aborígenes americanos o australianos, por lo que en los mejores casos fueron finalmente considerados como miembros, aún inmaduros, de la especie humana. Los del continente *de color* corrieron con peor suerte. Por ejemplo, en los no muy civilizados reinos españoles

¹¹³ como en nuestra sociedad actual prácticamente es imposible ser valorado cuando no se es joven o delgado, en la de ellos, y como pudimos apreciar a través de los suicidios *wichí* en el capítulo 4 el tiempo de la adolescencia y primera juventud ha sido tradicionalmente una época de padecimiento. Ello lo venimos resaltando desde un principio (Barúa, 1986)

unificados de entonces las denodadas luchas de B. De las Casas lograron que sus pares concedieran el rango de humanidad a los aborígenes bajo su dominio en territorio americano. Pero dicho estatuto siguió negado para los africanos, lo que los habilitó para la esclavitud (Cf. De las Casas, 1995 (1552)).

Ello viene al caso porque como muy lucidamente advirtiera Sahlins (1977) la antropología ha estado permeada por prejuicios pre-antropológicos tanto como extra-antropológicos.

Por ejemplo, es inadmisibile que hasta hoy se discuta si las actividades cinegéticas que han realizado los recolectores cazadores, pescadores u horticultores *incipientes* es "trabajo". O si la clasificación, la habilidad práctica, y el razonamiento, puestos en la minuciosa observación y distinción de los entes que comparten su medio y cuyo saber se transmite a los niños en algunos casos desde que se hallan en el vientre materno, o al muy poco tiempo de nacer y que prosigue generalmente – variando las técnicas- hasta que la persona ha alcanzado plena madurez pueda llamarse "educación". Ello es porque estamos plagados de prejuicios¹¹⁴.

No es casual que en publicaciones de la talla del *Current Anthropology* se hayan debatido con vehemencia estas cuestiones referidas a las características de los cazadores recolectores. En el consenso general se admite que hace sólo 12 mil años la mente humana, en algunas partes del planeta, y debido sobre todo a las revoluciones tecnológicas dio un *salto evolutivo*, por lo que nos encontramos frente a un nuevo *escenario*, el de los *recursos concentrados*, en donde – de la mano de un indispensable proceso de sedentarización- la agricultura junto con la domesticación de animales, la generación de amplios excedentes, el sistema de almacenamiento por largos períodos *gatilla* la concentración y aumento demográfico, el distanciamiento en las relaciones personales, la especialización, el fortalecimiento de las jerarquías y del poder concentrado en la punta de la *pirámide social*.

Asimismo, se presume que esta *evolución* se desarrolló en ciertos lugares del planeta y luego se generalizó al resto a través de la difusión. Esta asociación de rasgos *revolucionarios* se juzgó como el producto de una ley mecánica y universal. Naturalmente los perdedores en esta *revolución* fueron los cazadores recolectores que *no han tenido otra opción*, al estar actuados por impulsos evolutivos, de *imprinting* genético (Erdal & Whiten, 1994), o bien *han elegido* (Boehm 1993 y 1994) contentarse con su forma de vida, según los debates de su momento.

¹¹⁴ los que no desaparecen *con el paso del tiempo* - muchas veces confundido con *evolución*- sino que simplemente mutan en otros

Es que los recolectores – cazadores se han sustentado en rasgos claramente opuestos: comunidades de pequeña escala; "nómadas" o más precisamente que rotan entre puntos fijos de un territorio acotado; donde la distancia social es mínima en cuanto cada miembro es un pariente (consanguíneo o afín, real o sociológico). Donde es habitual que los miembros que habitan juntos en las aldeas se consideren como de la misma familia, lo sean verdaderamente o no. Y finalmente, donde no hay poder centralizado.

La clave de la *revolución neolítica* –y de todo lo que le siguió - es el sedentarismo, así como el semi -nomadismo lo ha sido del modo de vida cazador recolector al provocar dispersión demográfica en consonancia con los movimientos de las presas de caza y con el ciclo anual de la vegetación; la fabricación de utensilios multiusos – de sencilla y rápida fabricación que todos conocían como realizar-viviendas de construcción ligera y fáciles de desmontar, etc. (Cf. Sahlins, ib)

Cuando se les insta a abandonar el semi –nomadismo, por ejemplo en el caso de los *wichí- bazaneros* (Cf. *Capítulo 2*), la fijación obligada a un determinado espacio ha contribuido a alterar la división del trabajo entre los sexos. Esto difiere según se hayan asentado en el campamento de invierno, en el de verano o en un lote periurbano. La familia extensa mantiene aun una autonomía relativa, pero como la actividad favorecida (la pesca) en un caso es la actividad masculina y en el segundo (la recolección) la femenina, la complementación entre ambos sexos, que naturalmente no se limita a las actividades económicas, se quiebra. En un caso, porque existían equipos de recolección de mujeres que durante el verano se internaban en el monte implicando más que la actividad económica en sí misma. La importancia que esto tenía se puede advertir por lo que ocurre actualmente en un antiguo campamento de verano, como por ejemplo Tres Pozos: un equipo de mujeres emparentadas se internan en el monte, lideradas por las más ancianas que son las que advierten con mayor premura sobre los posibles peligros, las que durante estos recorridos enseñan al resto de las mujeres y comienzan la enseñanza de las niñas que también participan de esta actividad. Ello no sólo incluye las técnicas sino la enseñanza de los nombres de las plantas y frutos, de sus usos no sólo alimenticios, sino también medicinales, también como tinturas, y hasta como champúes y pinturas. Asimismo en estas excursiones las mujeres comentan las novedades ocurridas en la aldea, y sobre todo en lo que respecta a las posibles alianzas, a las desavenencias matrimoniales o a los conflictos entre familias. Son las que después transmiten a sus esposos lo ocurrido y se decide en conjunto cómo resolver las situaciones, conflictos o

problemas del día a día. Así las mujeres mantienen un peso tradicional en la toma de decisiones.

Cual no sería nuestra sorpresa frente a uno de los tantos alocados experimentos con los que nos encontramos en Tres Pozos en el trabajo de campo de diciembre del 2003. Entre otros tantos *proyectos* – no conformes ya con presionarlos hacia una tambaleante extensión de los productos de los huertos en un medio donde el problema del agua es crítico- , o con la cría de animales que pululan por toda la comunidad plagando todo el lugar de excrementos y de animales muertos de enfermedades o de sed, con sus consecuentes malos olores, moscas y pestes¹¹⁵. O haber construido con ayuda de muy bien intencionados ingenieros un tanque australiano para poder dar de beber a los animales domésticos, del que se sentían orgullosos por haberlo construido pero que sólo pudimos observar por fotos, ya que estaba demasiado lejos en el monte y el lugar estaba infestado de mosquitos. Además *no tenía agua* porque hacía meses que no llovía (!).

“ el agua potable también hace falta porque no contamos con agua, consumimos agua de la represa o del canal que pasa cerca pero ahí hay animales muertos, bichos del monte que caen y creo que el agua ahí está sucia y no sirve para tomar, pero no hay otro y aunque sabemos que puede enfermarnos no hay otra” Norberto González. Pozo de Mortero. PPI, p.98

A otros, debido a que son todavía muy afectos a las plantas del monte y apetecen mucho más sus frutos que los productos hortícolas, no se les ocurrió nada mejor que *proponerles* que *cultivaran* (ya hicimos notar que para la mayoría de la gente el cultivo es *cultura del trabajo*, la recolección es cosa de *vagos*) las plantas del monte en el patio de sus viviendas. Así nos encontramos con una serie de cactus aislados en un par de casas, medio muertos, y además cuidados *por los hombres*, ya que implica trabajos no habituales para las mujeres como sacar de raíz (y suelen ser de raíces abultadas) las plantas del monte, trasladarlas varios kilómetros y después buscar agua para su riego.

Las plantas del monte crecen en montones, no como ejemplares individuales, como dicen ellos – como familia - lo que les permite protegerse

¹¹⁵ verduras que no comen, animales domésticos a los que tratan como mascotas, que a lo sumo pueden trocar o vender de vez en cuando

mejor del calor, de las alimañas, además de que nacen cerca de alguna fuente eventual de agua, o han adoptado mecanismos para atrapar mejor el agua de una lluvia escasa. El que un hombre trate de suplir lo que la vegetación del monte logró a través de milenios de adaptación a un medio difícil, es una labor tan agotadora como inútil.

Lo que resultó realmente tragicómico fue, al preguntar cual era el sentido de dicho *proyecto*, una jovencita inexperta –tampoco vale la pena mencionar qué organización era porque todas sus pares hacen más o menos lo mismo y con las mejores intenciones del mundo – contestó que era para *alivianar* el trabajo de las mujeres, *para que no tuvieran que caminar tanto* (en el monte). *Obviamente ésta aparente ingenuidad destruye parte de los lazos de sociabilidad y altera las relaciones entre los sexos además de ir inhabilitándolos en el conocimiento de su medio.*

A raíz de estos y de otros *proyectos* realmente peligrosos que luego detallaremos, llevados a cabo por instituciones menos ingenuas, cada familia tendió entonces a encerrarse en sí misma, el equipo de recolección de mujeres que juntaba por varias horas del día (y que estaba conformado desde las niñas a las ancianas de las familias emparentadas) para enterarse de lo ocurrido, resolver conflictos, adiestrar a las pequeñas y a las más jóvenes en el conocimiento (no sólo técnico) de las plantas, sino para adiestrarse día a día en los lugares que se han vuelto inseguros en el monte, en prever las fuentes de peligro (que siempre se van transformando), tales como saber la cercanía y las actividades de un predador observando las huellas en el suelo, lo que les insume un buen tiempo de consultas mutuas, así como la presencia de pequeñas presas apetitosas, conocimiento que luego transmitirán al resto de sus familiares.

El fin de la sociabilidad wichí, creemos que a esta altura puede afirmarse sin más, es indudablemente el fin de los wichí. Pero gracias a... Dios? Estos proyectos, como prácticamente todos duran lo que un suspiro, en el próximo trabajo de campo seguramente nos estaremos afligiendo porque los hallaremos entrampados en otros proyectos parecidos, pero la mayoría de los actuales –y lo hemos visto muchas veces- habrán muerto de muerte natural.

No obstante, lo que degrada la calidad de vida *wichí* es que les estamos enseñando que todos estos esfuerzos son francamente inútiles, que con cada nueva frustración les vamos minando la esperanza, y que comienzan a advertir que no sabemos para donde vamos. Esto les genera gran confusión:

..." lo que nos fueron *contando, mostrando y viviendo* nuestros padres y abuelos. Para cuidar que no se pierda la cultura hay que transmitirla, contarla, pasar a otros. Los antiguos contaban oralmente, o sea de boca a boca, *porque no tenían escritos, tenían sabiduría...* A veces ya *no sabemos si tenemos que hacer las cosas como indio o como blanco...*" Pedro Sánchez, Colonia Muñiz. PPI, 2002, p.91

El problema es bien distinto en los que fueron sedentarizados en sus antiguos campamentos ribereños: la recolección se realiza de modo aislado y azaroso cuando algún par de mujeres deciden ir a recolectar frutos. Las mujeres carecen aquí de un canal tan altamente adecuado para sus procesos de enseñanza- aprendizaje en lo que respecta justamente al curso de las relaciones familiares. Los hombres no pueden reemplazarlas en esto. Los conflictos familiares y la ruptura de las normas tradicionales en lo que respecta a las condiciones necesarias para el matrimonio, al respeto de las normas y tabúes de abstinencia sexual (que espaciaba el número de hijos y los limitaba a dos o tres, y no a más de cinco como ocurre en la actualidad), o las condiciones que aseguraban un matrimonio duradero no pueden garantizarse, ya que los hombres desconocen las situaciones y linajes de los eventuales cónyuges de sus hijas (conocimiento prioritariamente femenino).

Esta situación multiplica los divorcios, lleva al descontrol de la natalidad ¹¹⁶ y a la convivencia sufrida de familias cuyas enemistades del pasado se han reforzado al tener que interactuar en pequeños espacios con sus enemigos. Por la fijación al territorio ya no tienen la opción de asentarse en otros lugares.

Además para casarse tanto el hombre como la mujer debían ser considerados maduros, es decir, haber probado fehacientemente a sus familias sus capacidades

¹¹⁶ suplida a veces por el suministro de pastillas anticonceptivas o por la intrusión de dispositivos intrauterinos en los hospitales, y a veces hasta el ligado de trompas. El lector podrá imaginarse las consecuencias nefastas que ello puede tener, cuando las mujeres no están informadas, cuando los dispositivos están mal ubicados y, sobre todo, cuando lo más frecuente es que no haya ningún control posterior

económicas y sociales, además de un buen carácter. Este proceso llevaba a que el matrimonio se realizara entre los 25 y 30 años. Las regulaciones sexuales también eran muy importantes, era imprescindible la abstinencia durante los períodos menstruales, durante el embarazo, el puerperio y durante la prolongada lactancia del niño que suele estirarse aún hoy hasta los tres años.

Ello estaba reforzado en el pasado semi-nómada en que cada dos o tres meses debían movilizarse y no podían cargar con más de un niño pequeño (Cf. Sahlins, 1977). En las aldeas, nuestros censos de años atrás mostraban la espaciación entre un niño y otro, además de la escasa cantidad de niños por pareja. Actualmente en las mismas aldeas está apareciendo la tendencia a los matrimonios adolescentes, a veces con varios hijos y la mayoría de las veces con rápidas separaciones posteriores junto con los nuevos matrimonios de cada cónyuge.

La cultura *wichí* tiende a proteger a los niños, se trata por todos los medios que éstos no tengan que convivir con padrastros o madrastras, Por ello son los abuelos – generalmente los maternos- los que crían a los niños con el sustento que les aportan las otras hijas casadas que viven a su alrededor.

En los barrios y lotes periurbanos nos encontramos con conductas francamente anómicas, unidas a un mayor grado de mortalidad y morbilidad infantil, con el incremento notable de madres solteras, el abandono de los ancianos, el aumento de las patologías y la superpoblación.

“...nosotros que estamos reunidos en nuestra casa surgen estos pensamientos que siempre nos preocupan sobre el tema de la familia. Nosotros vemos que en la mayoría de los casos de las comunidades especialmente la familia no tiene seguridad. Por ejemplo, el joven que empieza a tener una familia se une a temprana edad. Unos tienen quince o veinte años de edad (esto lo digo porque es en serio) y nosotros vemos que esto sucede mucho. Algunos de ellos se casan, se unen y ya forman una familia, pero el problema que hay siempre de ellos es que ellos no son sinceros unos con el otro. *Pasa un año ya empiezan a separarse porque dicen que el otro no es fiel a su compromiso.* Después queda la mujer embarazada pero sin el padre (triste) (...) si no hay seguridad de esto ¿Qué será después?...” Marcial López. Tres Pozos. PPI, 2002, pp.30-31

En el pensamiento antropológico actual, en franca oposición a lo que se ha dado en llamar el pensamiento *moderno* – que especificaremos en el capítulo 10-¹¹⁷ no sólo reconoce la humanidad de los pueblos indígenas, sino que se la considera una humanidad más espiritual, *que ya sabía todo del alma cuando los europeos sólo trajeron como novedad la diversidad de los cuerpos*¹¹⁸, y la idea de la solidez impenetrable de la materia; la compartimentación de los reinos humanos, animales, vegetales y minerales; la escisión de lo natural y de lo sobrenatural. Muchos de los etnólogos estamos de acuerdo con estas premisas donde parece que los hemos comenzado por fin a comprender.

Pero allí siguen crujiendo las palabras de nuestro joven *wichí* como para dar por tierra con nuestro optimismo. Es que su realidad cotidiana en este mundo *globalizado* sigue empeorando. Tienen muchas leyes a su favor –que no se cumplen-, mucha gente interesada en luchar por sus derechos humanos - y de paso cercenar el de sus contendientes-, cantidades de dinero de origen nacional e internacional se destina para *reparar* sus penurias –que se convierten en *fuentes de recolección modernas* en manos de falsos idealistas sin escrúpulos-. Están atiborrados de proyectos entrecruzados, que la mayoría de las veces resultan efímeros.

Esto los podemos ver por ejemplo, en el menosprecio de sus viviendas tradicionalmente fáciles de realizar, sencillas de desarmar o de destruir para mudarse cuantas veces sea necesario y obedeciendo a los más variados móviles. Cuando realizan sus casas de ladrillos tenidas por “seguras, cómodas, fuertes”¹¹⁹ no sólo se mueren de calor, sino que se llenan aberturas que en un clima de monte es atroz, aún en las viviendas de adobe. Como puede comprobarse si alguien intenta dormir de noche allí. El sujeto notará que ingresan toda clase de insectos o murciélagos, y ahora que están atiborrados de gatos (que entraron por la abertura) será una experiencia de todas las noches los chillidos y peleas de gatos y ratones que muchas veces ocurren sobre el durmiente.

Lo más frecuente es que la casa de material termine usándose como depósito o como *salón* para recibir a las visitas *blancas*, aunque más que nada como *telón de fondo*, ya que la recepción suele ser en una silla en la puerta.

En diciembre del 2003, por ejemplo, en Tres Pozos –provenían ya de un par de años de una política provincial muy prolífica en la ejecución de *proyectos*- nos

¹¹⁷ y que ya como una deformación irónica a los estadios evolutivos no sólo repite el mismo mote con que se conoció a la Edad Moderna sino que es posterior al llamado *pos-modernismo* por ejemplo

¹¹⁸ Cf. Lévi-Strauss: *Tristes Trópicos*

¹¹⁹ como en el conocido cuento de los tres cerditos

encontramos con una pareja joven, muy emprendedora que había realizado su casa de material, la que exhibían con orgullo aunque seguían viviendo en la de adobe. Es más, estaban haciendo una construcción nueva de adobe y paja pero sólo con horcones, sin paredes, que pensaban utilizar "para sentarse a mirar la lluvia".

También nos encontramos entonces con la novedad de que cada vivienda de barro y paja estaba provista de electricidad. Al recordar que el techo de paja necesita ser reparado regularmente para mantenerse lo más impermeable posible, y que el paso del tiempo va deteriorando dicha impermeabilidad no podemos imaginar cuál es el nivel de seguridad que estas instalaciones eléctricas puedan tener, sobre todo durante las lluvias torrenciales de algunos veranos.

Este servicio fue utilizado igualmente como mecanismo de presión para que no trasladaran tanto su casa. Sabemos que ahora que son *sedentarios* igualmente tienden a moverse mucho aún dentro de la aldea: para alejarse de determinados vecinos con los que surgió algún roce, o bien para acercarse a algún familiar que les brinda protección o mejores condiciones en esa etapa de su vida, también cuando alguno fallece la vivienda se quema o se desarma y se trasladan a otro espacio, o cualquier otra situación puntual que se les presente. En este caso, tanto como en la instalación de tanques individuales de agua para cada vivienda –ello realizado por otra institución- se les amenazó con que pensarán bien donde instalarse, porque al que pensara en mudarse no se le ofrecerían estos servicios.

En cuanto a la luz, algunos de ellos están muy agradecidos ya que *les parece* que no deben pagar el servicio debido a que nunca les llegó una boleta. Lo extraño es que por lo menos entonces la compañía de luz era privada. Asumimos como ellos que no habrá problemas *mientras pague la gobernación*.

Lo que preocupa es que –como en todo el país a decir verdad- las cosas funcionan dependiendo de la voluntad de los ejecutores. Cuántas veces hemos aplaudido por ejemplo a funcionarios de Salud Pública que se ocuparon de que las fumigaciones contra la vinchuca se realizaran en tiempo y forma. De hecho, los indígenas percibieron entonces que el problema se había acabado. Alegres comentaban: "ya no hay más vinchucas". Pero cuando cambiaron los ejecutores se espaciaron, o directamente se terminaron, las fumigaciones.

En nuestro viaje del 2002, y desde que conociéramos Tres Pozos en 1990 otro espacio importante de la sociabilidad *wichí* eran los pozos de agua que se hallaban en las cercanías de cada conjunto de familias bien avenidas. Estos pozos convocaban a

las mujeres de varias familias de modo frecuente y cotidiano. En diciembre del 2003 nos encontramos con los tanques individuales. Bien realizados, un adelanto seguramente. Se sacrificaban espacios sociales pero por un agua de mejor calidad. Hasta que nos enteramos de la cantidad de conflictos que traía. Todos sabemos por experiencia propia que cuando accedemos a una nueva tecnología debemos tener algún experto a mano para que repare las averías.

Como se trata de un elemento esencial como el agua, y previendo que los técnicos (que asisten a muchas comunidades) las más de las veces no iban a estar cuando se los precisara le dejaron a cada familia un equipo de herramientas – adivinamos que tras un *curso de capacitación*- advirtiéndoles que el que las perdiera o las prestara se quedaría sin agua porque no podría reparar el tanque. Eso es justamente lo que sucedió en muchos casos. Para peor, y como era su conducta tradicional con los utensilios, el que perdió las herramientas las iba a pedir prestadas a su pariente. Como el pariente sabía que si se perdían él también se quedaba sin agua (y los pozos comunales estaban inutilizados) comenzó a mezquinarse no sólo las herramientas, sino el agua a los propios familiares. Así muchos se vieron forzados a *pedirle* el agua incluso a vecinos enemistados - pero que por sus posiciones (punteros, jefecillos, etc.) suelen ser re- provistos enseguida por los *blancos* - que se las daban a cambio de *contra – prestaciones*. Pero lo que ocurrió aquí es algo frecuente como lo demuestra este testimonio del PPI:

“El canal de riego causa problemas porque nos corta el espacio y *nos hace traer división*” Pozo de Mortero, PPI; 31.

Las Leyes

Según el artículo N° 79 de la Constitución de la Provincia de Formosa (reforma del año 2003) el Estado reconoce y garantiza:

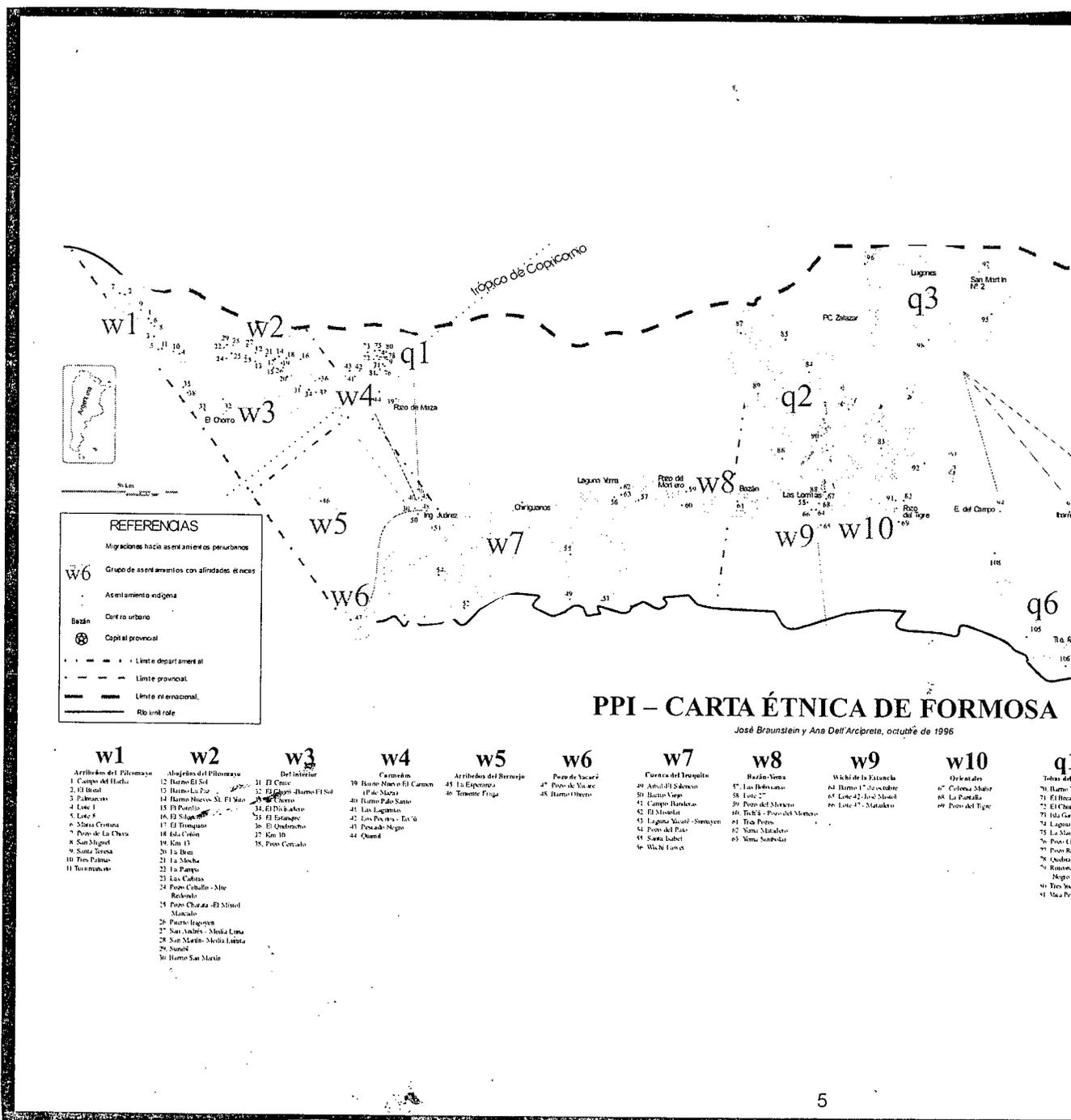
1. Su identidad étnica y cultural
2. El derecho a una educación bilingüe e intercultural
3. la personería jurídica de sus comunidades
4. la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que naturalmente ocupan.
Ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos
5. su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que la afecten.

A su vez ésta se inserta en la Ley provincial del aborigen N°. 426, y se apoya en un convenio internacional, el 169 de la O.I.T que habilita a los *Pueblos Indígenas y Tribales (PIT) en Países Independientes* para reclamar en foros internacionales. Tiene plena vigencia en nuestro país desde el 3 de julio del 2001. Allí se reconoce a los PIT una existencia perdurable y diferente de otros sectores de un país (Art.1), deben ser consultados de buena fe a través de procedimientos adecuados y *a través de sus instituciones representativas* en aquello que los afecta directamente (Art.6), determinar lo que es más importante para su *desarrollo*, cuáles son sus *necesidades básicas, las formas de solucionarlas, y quienes y cómo lo van a hacer* (Art.8 y 9). **Los Gobiernos deberán asegurarse de que se realicen estudios apropiados (...) para revisar los efectos sociales, espirituales, culturales y ambientales, que las actividades de desarrollo puedan producir en ellos (Art.7); reconocer los derechos de propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan y el derecho al uso de que las utilicen para sus actividades tradicionales (caza, pesca, recolección y otros) (Art. 14); proteger sus derecho de acceso a sus recursos naturales (Art.15, inc.1).** Que los Servicios de Salud contemplen la salud *física y mental* de los PIT, asegurando que los servicios de salud se organicen a nivel comunitario y *que respeten su medicina tradicional* (Art.24).

Como podemos observar por esta pequeña muestra de leyes concluimos que los pueblos indígenas están bastante protegidos por las leyes, que sustentan y amplían lo postulado en el artículo 79. La sanción de estas leyes –así como las de los que somos ciudadanos no diferentes – sin duda asegura, en el marco legal, tanto sus derechos civiles como humanos. Pero muchas de las veces no se cumplen. Además no entendemos porqué los indígenas se ven forzados a repetirnos latiguillos tales como :”tenemos derecho a una educación bilingüe y bicultural”, “se debe respetar la biodiversidad” o “nosotros no sabíamos nada antes de que llegaran *los blancos*”.

Sólo nos dedicaremos a reproducir lo que ellos mismos piensan sobre todo esto según el PPI (2002) y que cada cual saque sus conclusiones. Los *Proyectos de Participación Indígena (PPI) o Pensamientos de los Indígenas de Formosa* fue publicado en 2002 por distintas entidades no gubernamentales: la Asociación para la Promoción de la Cultura y Desarrollo (A.P.C.D), Las Lomitas. CE.CA.ZO (Centro de Capacitación Zonal) Pozo de Tigre. Equipo Pastoral Aborigen de Ingeniero Juárez. Instituto de Cultura Popular (INCUPO). Misereor (Obra católica de Ayuda para el Desarrollo, Aachen, Alemania. F.I.S.C (Fundación Internacional de la compañía de

María. San Sebastián, España). Además de contar con el asesoramiento de variados especialistas, entre ellos renombrados antropólogos. Se realizó entre 1996 y 1997 y consigna los pensamientos de indígenas *wichí* y *Qom*. El mapa sobre los *wichí* que aquí reproducimos fue realizado por Ana dell 'Arciprete y José Braunstein: Se divide en 10 sectores *wichí* que se ubican desde el N.W de la provincia hasta el S.E. Los *matacos orientales* serían los señalados como W7: Laguna Yema. Wichí Lawet, W8: Lote 27, Pozo de Mortero, Tres Pozos (Bazán) y Yema Simbolar, W9: Lote 42, 47 (y otros desprendidos de allí desde 1997, ver capítulo 2) en los alrededores de Las Lomitas y W10: Colonia Muñiz, Barrio La Pantalla.



Sólo de algunos de los pertenecientes a este conjunto hemos reproducido sus testimonios ya que como lo consigna claramente el Dr. Braunstein cada área tiene problemas diferentes, donde ni siquiera se entienden lingüísticamente (se considera probada la existencia de *cadena dialectales* entre los *wichí*, ver Messineo-Braunstein, 1990).

Ello se comprueba fácilmente al ver la problemática de los *wichí* de Salta por ejemplo en la *Organización Zlaqatahyi* (Unión *Wichí* del Itiyuro, comunidades de *Hoktek T'oi* (*Lapacho Mocho*), *Tonono* y *Pacará* en el Departamento de San Martín (Provincia de Salta) (Cf. Palmer, 2005, Introducción)

Por otra parte, es significativo que en el acápite Cultura, no haya ninguna valoración de la cultura tradicional. Reconocen que cazan, pescan, melean *pero porque no tienen otro recurso*. También es recurrente otro famoso latiguillo: "necesitamos mantener nuestra identidad, la lengua y la cultura" (p.35)

Las categorías que se tomaron fueron: conflictos externos e internos. Educación. Salud. Iglesias. Medio Ambiente. Trabajo. Legislación. Discriminación. Cultura.

Sobre la legislación, que parece ser uno de los ítems más trabajados a nivel nacional e internacional, las quejas de los pueblos indígenas son de las más

abundantes. Es que para los *wichí* el *doble discurso* de afirmar algo y luego hacer todo lo contrario es especialmente desestabilizante:

“Todas estas cosas me preocupan, me hacen pensar mucho *que aunque dicen que tenemos derechos y que estamos amparados, nosotros creemos que no es así, porque las leyes se hacen muy lejos de nuestra realidad y nosotros estamos muy lejos para hacernos escuchar*” Norberto González. PPI. Pozo de Mortero; 42

“Aquí estamos bien que tenemos ley, constitución nacional. *Pero como persona, como gente, veo esta cosa ya me acobardando*”. Francisco López. Tres Pozos, p.42

“somos engañados porque *dicen* que hay leyes de aborígenes y nunca parece ley de nuestro aquí: lleno de pobreza. A nadie le importa los aborígenes”. José García. Lote 27

Resaltamos en especial la claridad del testimonio de Vicente Elías de Tres Pozos:

“Yo en mi juicio, en tiempos que pasan o años que pasan, no sé cual es la realidad porque *muchas veces hice trámites judiciales y nunca me sale uno*. Por ejemplo, hay un daño en mi comunidad y nunca puedo encontrar la solución, voy a hacer una exposición y *no me hacen caso*. Por ejemplo hay un fallecido en mi comunidad y necesita un cajón, voy a pedir a la municipalidad y tengo que esperar dos o tres días. *Esto quiere decir que no hacen lo que es en realidad. Nos tratan como ciegos y nosotros los llamamos mentirosos* (Comentario sobre los funerales) Vicente Elías. Tres Pozos; 42

“... pero somos adultos y somos *hombres de papel* (*quiso decir que sólo tiene valor lo escrito*) *pero lo (no?) aprueban la lengua. Si faltan puntos y comas rechazan nuestra nota o expediente. Reclamamos, denunciábamos y no hay resultado, no hay justicia...*” Francisco López Tres Pozos; 197

Este testimonio de E. Ambrosio y su esposa P. González del Lote 27, no sólo muestra la defraudación de las instituciones creadas para apoyarlos, sino la crítica a las relaciones jerárquicas sumidas en el caos:

“Antes de crear una constitución nueva de la Argentina el gobierno creó la ley 426 de la constitución provincial, se creó instituto de comunidades indígenas y esa institución

tiene *todos jefes* (Y ningún subordinado quiso decir?), y entonces ellos, cuando vienen los indígenas para pedir trabajo o ayuda para elaborar (proyectos?)...*descalifican directamente (a los) representantes de la comunidad. El ICA está totalmente vacío, como que gobierno no existe más*" Eugenio Ambrosio y Paula González. Lote 27.Las Lomitas p.78

En cuanto a los políticos (sobre todo refiriéndose a su propia gente politizada en la comunidad), la falta a sus promesas y la creación de conflictos, los testimonios no tienen desperdicio:

"Los políticos una de las peores cosas que hay en la comunidad. En los días de campañas electorales, llegan muchos los políticos con promesas que luego no cumplen. *Prometen cosas para que la gente se divida, se peleen entre ellos.* En el día de la votación aparecen con comidas y *no dejan que uno se vaya a pie, aparecen vehículos.* Al día siguiente se enferma una de las familias y les van a pedir que les acerquen al Hospital y les ponen problemas " Laguna Yema p.108

O cuando los encierran para las elecciones:

" cuando a los políticos les llega la época de las elecciones de su partido (...) nos hacen dividir, nos encierran, nos quitan nuestros documentos ¹²⁰ Prometen cosas como viviendas, fuentes de trabajo, cuando llega a su gobierno ya no les interesa saludarnos como compañeros..." David González . Tres Pozos, 243

"las autoridades políticos partidarios cuando quieren asumir un cargo entra, nos molesta mucho, *nos agarra de la mano hacia la urna.* Cuando asume el cargo ya no nos respeta ni nos escucha..." Barrio La Pantalla, 243

" hablando de opiniones, aquí en Tres Pozos, *yo vi que todos son promesas y todos dicen 1. sala de primeros auxilios.2. fuentes de trabajo. 3. educación, etc. Dije promesas... cuando pasan las elecciones todos los partidos se olvidan de la gente*" Vicente Elías, Tres pozos ;108

En el siguiente testimonio se denuncia una flagrante contradicción: *cuando no había leyes las cosas funcionaban. Ahora que hay, poco y nada se cumple:*

¹²⁰ recuerdo en misión la Paz, en 1982, que los empadronaban en el partido y les decían que estaban haciendo un "censo"

“antes teníamos cacique que repartía el trabajo, quien va a pescar, quien va a cazar, quien va a melear. *Teníamos costumbres que se cumplían como ley pero no había nada escrito.* Si una tribu ocupaba parte del territorio había un reconocimiento de las otras tribus. No se escribía, *se anotaba en la memoria del pueblo*”. Pedro Sánchez, Colonia Muñiz, 113

En este otro se resalta la importancia de la apariencia, como “obra hecha”

“pero la sala que tenemos en nuestra comunidad no tenemos nada adentro, no tenemos mesa, ni silla, ni mesa, ni medicamentos para atender a la gente...” Vicente Elías. Tres Pozos;131

Tampoco falta la ironía de Francisco López en este caso:

“ algunas comunidades ya tienen puestos sanitarios con agente o enfermero/a. También hay lugares donde no tienen nada. *Los que tienen o no tienen son la misma cosa.* Cada vez hay menos visitas médicas. No hay remedios, solamente nos dan la receta y no tenemos dinero para comprar el medicamento...” Francisco López. Tres Pozos; 136

En cuanto a las tierras, con mucho esfuerzo consiguen que les entreguen las tierras, pero viene otro funcionario y las vende a particulares. Esto sabemos que ha pasado reiteradas veces en Salta. En el área w.8 hubo una época en que la gente estaba desesperada porque se le había otorgado un permiso a una firma australiana para que desmonte todo alrededor de Tres Pozos para el monocultivo. Incluso presenciamos (feb. 2002) cuando los capataces de la firma fueron a Tres Pozos y hablaron con Vicente Elías y todo el equipo de hombres para convencerlos que se ocupen del talado. Ellos no aceptaron. Por fortuna el proyecto no prosperó, un poco porque apenas se empezó se encontraron con lo que ya señalaron los expertos sobre este ambiente cuyos suelos no soportan este tipo de explotación.

Es también proverbial el temor a los médicos y al hospital, aunque el hospital de las Lomitas cuenta con un edificio respetable (y honrosas excepciones de médicos y enfermeros) no ha contado, por lo menos hasta donde fuéramos testigos nosotros,

con los mínimos insumos. Así en 1994, por ejemplo, uno de nuestros anfitriones en Tres Pozos, Pedro Justiniano, ingresó al hospital con un cuadro que finalmente resultó ser una gripe, pero allí contrajo otras pestes. Cuando la fiebre le subió hasta el delirio conseguimos que una de las enfermeras se interesara, pero no había siquiera aspirinas. No sólo no había sábanas en las camas, sino que en pleno invierno no había frazadas. Ciertamente permitieron ingresar al equipo de shamanes para que efectuara la curación en su cama de hospital. Pedro, luego de unos cuantos días pudo volver a su casa ileso. Pero en estas circunstancias muchos mueren en el hospital, sobre todo porque son muy vulnerables a las infecciones intrahospitalarias. Todo ello crea en los indígenas un imaginario terrible del hospital y de su personal:

“no podemos dejar que nos lleven (al hospital). Nosotros los aborígenes *wichí* somos muy fuertes, como el árbol. Nosotros (tenemos) la sangre fuerte, por eso no queremos vender nuestra sangre. Por eso las enfermeras hacen nacer al bebé como con 2 cabezas, o un solo ojo, o las manos pegadas al cuerpo...” Ricardo González. Lote 47; 251

En cuanto a la particular sociabilidad *wichí* que venimos consignando en esta tesis y que J. Palmer llama la *buena voluntad*, de hecho como traducción de *husek* o “alma” como entidad espiritual y (comunidad) moral (2005: 37) qué mejor testimonio que el siguiente:

“... *El espíritu se divide y sale mucha enfermedad, mucha envidia general, mucho divorcio, mucho aborto, mucho enamorado, mucha violación entre hermanos. Y matanza homicida*” Ricardo González. Lote 47- Las Lomitas; 187

Y, creemos, que para finalizar esta parte, el siguiente testimonio de los suegros de Daniel López es tan elocuente como el de él mismo:

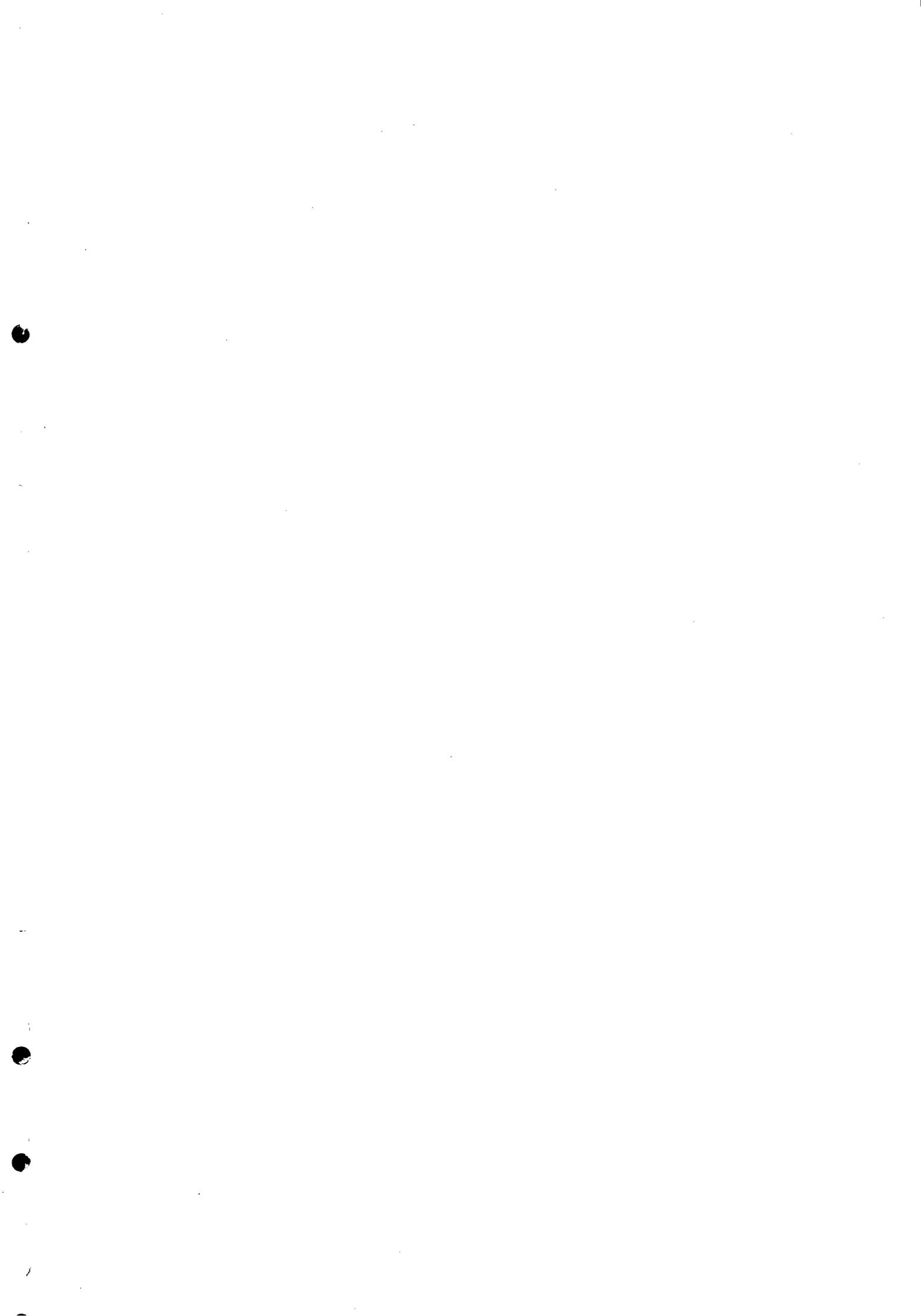
“Blanco nos habla que no tenemos experiencia: Pero yo digo que no fue así, sino que *tengo espíritu como cualquier naturaleza de este mundo, yo conozco lo malo y lo bueno* (...) muchos blancos dicen que los indios no conocen nada, que los indígenas son todos instrumentos. Pero el que habla así es el que usa nuestra naturaleza, no quiere que tengamos posibilidad” Eusebio Ambrosio y Paula González, Lote 27; 45

Naturalmente, en la muestra en su totalidad –más allá de nuestra elección- faltan los *pensamientos* de muchos de nuestros anfitriones. En el caso de las mujeres, ya sea por el escaso dominio del castellano, o bien por su temor a ser expuestas a través de su palabra a un mundo desconocido. No obstante, en los testimonios que hemos elegido estamos seguros que la mayoría de las mujeres de cada uno de ellos ha sido consultada por su esposo al momento de emitir su evaluación del *contacto*.

No obstante – y quién sabe debido a qué combinación de motivos- pesa la ausencia de muchos de nuestros conocidos pensadores que suelen hilar muy fino en lo que respecta no sólo al *contacto* sino también a su *cultura*. Categoría ésta última que, en cuanto a contenidos, llamativamente lució bastante desvaída en la muestra general : los conceptos se limitaron a afirmar lo importante que es, si deben continuar con lo que aún se puede de su cultura tradicional o adoptar por completo la de los *blancos*.

Nuestros anfitriones ausentes en la muestra suelen reflexionar muy seriamente sobre los variados sentidos de su cosmología, sobre la historia particular de sus parentelas y, muy especialmente, sobre el manejo *artístico* de las relaciones con sus prójimos (Cf. Palmer, 2005). Calificamos así al ensamble de sus conductas, gestos, afectos, razonamientos, que nos impresionan como *una bella danza milenariamente ensayada*. No exenta, sin embargo, de *los pasos en falso* que, como hemos señalado reiteradamente a lo largo de la tesis, precipitan acontecimientos negativos que les traen caos y desorientación. Hasta que reaccionan sus integrantes más sabios y se internan por un mundo que se apagó de repente sumido en una oscuridad impenetrable. Con sus pensamientos firmes, con su mirada que se sobrepone al caos y a la apariencia, lo van iluminando suavemente hasta que uno a uno los extraviados vuelven a tornarse *humanos*, por tanto, *semejantes*.

Además, y dando pie al capítulo que sigue, se hubieran explayado en forma precisa sobre los conocimientos transmitidos por sus ancestros en relación con un *medio, físico y social*, siempre cambiante y sorprendente. Esto es las habilidades y destrezas diseñadas para vivir en él.



Capítulo 9: *De la "enhabilitación" a la Inhabilitación*

Tuve necesidad
Te he desposeído de tu belleza.
Gracia y Vida.
He separado tu Espíritu
De su marco mundano
Ya no correrás más en libertad
Debido a mi necesidad.

Tuve necesidad
En vida has servido a tu especie
En Bondad.
Por medio de Tu Vida
Serviré a mis hermanos.
Sin Ti desfallezco
Y me vuelvo débil
Sin Ti no tengo remedio,
Soy Nada.

Tuve necesidad
Dame tu carne
Para mi Fuerza
Dame tu envoltura
Para mi protección.
Dame tus huesos
Para mis trabajos,
Y ya no desearé más.

*Oh, mi Ciervo
Precioso Amigo
K'Zaug-in!"*

Basil Johnston: *The Manitous: The Spiritual World of the Ojibway*. Harper-Collins. N.York, 1995 "Plegaria por la matanza de un ciervo"

No es casual que al final del capítulo anterior quedara tan poco claro qué son esas *otras culturas* que decimos valorar y defender. Es que tenemos nociones vagas, y sobre todo *inhabilitantes* sobre la capacidad de *generar* destrezas además de dudar de un proceso de raciocinio legítimo de los recolectores cazadores. En épocas remotas se debatió si tenían *alma* como parecía ser entonces propio de los humanos civilizados (hoy reemplazada por "mente"). A esa interrogación vetusta le siguieron otras mucho más recientes.

En el marco tecnológico científico de fines del siglo XX la pregunta fue (y en algunos ámbitos sigue siendo todavía) si su habilidad para manejarse en sus respectivos medios se debía a elecciones personales o a respuestas automatizadas provenientes de un *imprinting* genético como trataron de demostrar Erdal y Whitten (y muchos otros) en la *Current Anthropology*. Ello generó interminables debates en las revistas científicas de la especialidad.

Esto no es más que lo que señala Tim Ingold: al hombre económico se le atribuye el diseño de sus propias estrategias de maximización, mientras que los *forrajeros*¹²¹ son vistos como meros ejecutantes de estrategias que les han sido asignadas por selección natural (Cf. Ingold, 2001, capítulo 2).

Así y todo no deja de ser sorprendente la afirmación que sigue, no ya la hipótesis esbozada que es lícita (porqué no), sino la metodología utilizada para llegar a lo que se supone una conclusión:

"La comprensión espontánea de conceptos geométricos y mapas demostrada en esta remota comunidad humana es *evidencia* de que el conocimiento geométrico básico es un *constituyente universal de la mente humana*" explica Elizabeth Spelke una de las autoras del estudio (En BBC Mundo.com Ciencia y Tecnología. 20 de Enero del 2006)

Este artículo señala que para demostrar la habilidad innata para la geometría un equipo de científicos del *College de France* y de la *Universidad de Harvard* realizaron estudios a niños estadounidenses y a niños de la sociedad *mundurukú* que habitan en la selva brasileña en las riberas del río Cururú. Les sorprendió que obtuvieran los mismos resultados en ambos casos. Los eligieron *por su escaso contacto con la civilización* (proveedora obviamente de todas las destrezas racionales)

¹²¹ traducción de un término intraducible como *foragers* por el que se intenta quitar la carga de depredadores asignada tradicionalmente a los cazadores- recolectores. Debido a su buena intención, pero a su incomprendibilidad en castellano, optamos por el término cazador-recolector – o más precisamente recolector- cazador, ya que todos los cazadores recolectan, y por estas épocas la recolección suele jugar un papel más regular debido al raleamiento generalizado de las faunas autóctonas-. En nuestro calificativo se da por sentado que se los exime de la descalificación como depredadores de su medio

y "porque *no utilizan mapas y su lenguaje no incluye conceptos geométricos como simetría y paralelismo*" (sic).

De hecho, dudamos seriamente que hallaran resultados coincidentes si en vez de los niños *mundurukú* hubieran testado al ejército de niños que viven en plena civilización y cuya lengua incluye los mencionados conceptos geométricos. Pero que habitan en la miseria, la desnutrición, el maltrato, las adicciones, el crimen, la prostitución o el alcoholismo. Sean del *primer* o del *tercer* mundo, *blancos, amarillos, negros* o de origen *indígena*.

Volviendo a nuestra inquietud inicial, porqué aparece tan desvaído qué es lo que en realidad significa *cultura*. Creemos que una repuesta posible es que si a los conocimientos que posee un grupo indígena se les atribuye a una pre- programación genética, entonces no hay aprendizaje de los antepasados, ni observaciones propias y de sus pares, ni enseñanza a las generaciones futuras. En suma, *no existe la cultura*.

Si un cazador o una recolectora actúan únicamente por *transmisión* genética, e incluso cultural, implicaría que actúan siempre en un medio que no cambia. No ejercerían ninguna elección en las técnicas para perseguir especies o para recolectar distintos especímenes vegetales o animales, para levantar sus chozas o para pescar. Pero aún en medios no degradados por la civilización la abundancia de especies aprovechables fluctúa marcada e irregularmente de un año a otro, de una estación a otra. Además el mosaico vegetal cambia en respuesta a las variaciones climáticas.

Los *wichí* por ejemplo, saben por experiencia que difícilmente vuelvan a encontrar las mismas condiciones, por lo tanto tienen que modificar sus tácticas sobre la marcha.

Así no existe código que especifique los movimientos exactos que deben ejecutarse en cualquier circunstancia. De hecho las habilidades prácticas parecen ser resistentes a la codificación en cualquier sistema formal de reglas y representaciones.

No se puede separar la relación del novato con otras personas, de las de su relación con el medio no humano. El cazador y la recolectora novatos aprenden acompañando en los montes a los más experimentados. Allí son instruidos sobre lo que deben buscar y se les llama la atención sobre pistas sutiles. Se los anima y se los guía para que desarrollen una conciencia perceptiva sofisticada de las propiedades de su medio. Por ejemplo la textura de una superficie. Los *wichí* distinguen por ejemplo dos tipos de *suelos blandos* que son permeables y albergan gran variedad de recursos para la caza y la recolección debido a su cubierta vegetal y

dos tipos de *suelos duros*, el arcilloso y el salino (Palmer, 2005. 43). Así como el tipo, variedad, cantidad, tamaño y permanencia de las fuentes de agua, y su calidad de potable o no potable: las amargas, salobres, estancadas o "blancas" (sucias) (ib, 59).

Asimismo, tanto los hombres como las mujeres (y como lo hemos comprobado cuando los hemos acompañado al monte) con sólo tocar una huella, deducen rápidamente de qué animal se trata, hace cuanto tiempo que la dejó, la velocidad a la que se desplazó. Por ejemplo cuando se encuentran huyendo de un predador. En estos casos recorren el rastro hasta hallar la huella del predador, identificarlo y reunir toda la información que puedan a través de la consulta mutua.

Solían poseer un gran conocimiento de los hábitos, habitats y sitios de alimentación de la mayoría de las especies. También, deduciendo según el ciclo de maduración de los frutos, las condiciones climáticas y numerosos otros signos son capaces de predecir el comportamiento de los animales y de ubicar a los que no pueden ver. Con el desarrollo de las habilidades sensoriales notan la presencia de los animales y pueden anticipar sus próximos movimientos.

El equipo de mujeres suele pasar horas explorando lentamente el monte a lo largo de sus senderos –seguros y provistos de sombra- sobre todo en el ardiente verano. Generalmente son las ancianas las que lideran el grupo y las que advierten sobre el peligro. No sólo recolectan sino que *caminan* observando con interés – y por lo menos a los *wichí* les resulta sumamente entretenido en cuanto los hace reír y comentar en conjunto los movimientos – sobre todo los sorprendidos, torpes o graciosos - de los animales.

También observan con natural fruición el progreso de maduración de los frutos. Suelen probarlos al acaso y estimar cuando será el momento justo para la recolecta. No sólo observan el monte con fines prácticos sino que les interesa observar fenómenos como el surgir solitario de pequeños brotes, el grosor de las hojas a las que suelen hacer una pequeña incisión para probar la calidad de su savia.

Se preguntan porqué ciertas arboledas han crecido más que el año anterior, porqué otras han raleado. Porqué partes del bosque se han vuelto más enmarañados y espinosos mientras que otros se han secado o quemado. También observan las diversas variedades de insectos que pululan y de sus comportamientos deducen muchas otras informaciones. Cuando solíamos recorrer con ellas si los mosquitos u otros insectos picadores arreciaban sobre el grupo solían espantarlos de vez en

cuando con alguna ramita, con un gesto indiferente. Les resultaba mucho más desagradable el olor de una crema insecticida.

Caminando de ese modo – un modo de desplazamiento marcadamente diferente del que usan cuando visitan o transportan comida de un lugar a otro- parecen no cansarse nunca.

En cuanto a la conducta animal no se puede enseñar ni explicar: es preciso observarla y experimentarla en forma práctica:

“la historia de cacería se comparte con los que quedaron en casa. Los cazadores tienen que responder a numerosas preguntas y relatar en detalle qué sendero tomaron, y hasta donde fueron, qué estaba comiendo el animal que cazaron, donde le dieron, etc. (...) todas las afirmaciones se discuten. Cuando los cazadores relatan una persecución fallida, los demás lo critican por no haber adoptado mejores técnicas. (Cf. Rival, 2001:174-5)

Entre los *wichí*, por ejemplo, un animal o un ave que fue mal herido y que terminó muriendo lejos de allí, por lo que su muerte fue en vano, no sólo implica la reprimenda de los demás sino el eventual castigo del *boss*.

Distinguen los machos de las hembras, los jóvenes de los adultos y no es infrecuente que sean movidos a compasión por aquellos animales heridos, atrapados, o que se hallan cerca de la muerte por acción del hambre o de la sed y que se los lleve a casa para curarlos.

Así encontramos chuñas u otras aves o animalitos pequeños residiendo en medio de las familias. El mismo trato suelen recibir los animales de granja como gallinas, chivas, ovejas, vacas, cabras, toros que las agencias suelen proveerlos como fuente probable de carne, leche, huevos, pieles o al menos para que los vendan y tengan una fuente de ingreso.

Como se los recibe como *mascotas* rara vez se animan a matarlos. No están acostumbrados a sus leches, y en cuanto a los huevos prefieren aquellos más grandes y más apetitosos para su gusto como los del suri. Sin contar con que –al menos hasta hace poco- parecía ser más interesante ejercer la habilidad de buscar distintas clases de nidos, a veces muy bien camuflados o de obtención incómoda o dificultosa.

En definitiva, *Observar es atender activamente las acciones de otros. Es la fina coordinación de percepción y acción... se entiende mejor como enhabilitación que como enculturación. Porque no se trata de una transmisión de representaciones, como implica el modelo de enculturación, sino de una educación de la atención. Son las instrucciones que recibe -tener cuidado con tal cosa, prestar atención a tal otra, etc.-*

son conocimientos inculcados a cada generación sucesiva a través de un proceso de desarrollo bajo la guía de mentores más experimentados. (El cazador, y agregamos, la recolectora) consulta al mundo, no a las representaciones que tiene en su cabeza (Cf. Ingold, 2001:55)

Además la observación del comportamiento de los distintos seres les sugieren soluciones a variados problemas que se presentan en distintos contextos. Es mucho más de lo que afirmaba C. Geertz:

“los castores construyen diques, las aves hacen nidos, las abejas almacenan alimentos, los mandriles organizan grupos sociales y los ratones se acoplan sobre la base de formas de aprendizaje que descansan predominantemente en instrucciones codificadas en sus genes y evocadas por apropiados esquemas de estímulos exteriores: llaves físicas metidas en cerraduras orgánicas. Pero los hombres construyen diques o refugios, almacenan alimentos, organizan sus grupos sociales o encuentran esquemas sexuales guiados por instrucciones codificadas en fluidas cartas y mapas, en el saber de la caza, en sistemas morales y en juicios estéticos, estructuras conceptuales que modelan talentos informes” (1973 :55)

Actualmente, y con el refinamiento de la observación de las conductas, sobre todo de animales, los etólogos nos han hecho comprender que la línea entre lo innato y lo aprendido es muy difusa.

Los recolectores- cazadores saben esto desde hace milenios. Entre las muchas fuentes de conocimiento al alcance de su mano se hallan, como señaláramos más arriba, la observación minuciosa de los animales y de las plantas, pero también de los fenómenos meteorológicos y de los cuerpos celestes. Es más, los *wichí* – como prácticamente todos estos grupos- consideran que la mayoría de las especies de los seres vivientes que pueblan su medio poseen alguna habilidad, alguna capacidad especial que ellos pueden aprender: imitar conductas para saciar su sed, detectar peligros o evitar plantas, animales o insectos tóxicos.

Sería absolutamente inútil así como pretencioso de nuestra parte enumerar las numerosas especies de plantas, animales, aves, mamíferos, reptiles, insectos, peces, etc. Para ello remitimos a los abundantes materiales de etnobotánicos, de etnozoólogos y de etnoastrónomos.

En verdad, lo que les llama la atención a los *wichí* es la habilidad de muchos animales, como por ejemplo “la capacidad del pájaro carpintero como melero, la destreza del hornero como “constructor” y el arte de hablar del loro” (Cf. Palmer, 2005: 206).

Esto lo atribuyen a que los animales fueron, en los tiempos míticos, los *pahlalis* (sus ancestros míticos) y que eran las especies naturales cuando todavía eran humanos. Cuando se separan los hombres de los animales se considera a los animales (y a los hombres también) como *descendientes* de los prototipos míticos.

De allí que se considere a los animales como poseyendo una especie de "alma" por medio de la cual de algún modo pueden comunicarse, tratarse como parientes o conmoverse frente a la muerte de seres bellos y delicados como las corzuelas o los ciervos, como lo demuestra la dulcísimo plegaria por la matanza de un ciervo que presentamos al iniciar el capítulo. Ésta corresponde a esa espiritualísima y antigua etnia norteamericana, los *ojibway* subárticos.

Entre los *wichí*, concluye Palmer,

"...los humanos están marcados en cuanto a la espiritualidad, aunque como organismos físicos comparten la sustancia sanguínea de otras especies. En cambio, los animales están marcados en cuanto a la corporeidad, si bien existen ciertas facultades basadas en la *voluntad* ("alma")" (ib. 2005:207)

El mundo vegetal no formó parte de los *pahlalis* y por lo tanto suelen no atribuirle *hesek*. No obstante, Palmer les concede la existencia de una especie de "alma vital", aquello que los hace crecer, vivir y reproducirse que sería la savia. No obstante, todo el reino vegetal es de mucha importancia no sólo por razones prácticas sino también como guías de conocimientos (como por ejemplo los "abuelos vegetales" que pueden ceder al abuelo humano el nombre del niño, Cf. Barúa, 2001) con quienes los humanos deben aprender a comunicarse.

Asimismo, ya hemos señalado que el reino vegetal, el estelar y el mundo femenino están íntimamente ligados y que, además, son los garantes de la fecundidad y de la abundancia en todo el mundo *wichí*. Todos ellos crecen en *familias*: las mujeres, las arboledas y las constelaciones. De hecho un individuo aislado de cualquiera de los tres casos da lugar a profundas cavilaciones: sea la mujer soltera, el árbol aislado (Cf. Palmer, 1995) o las estrellas que aparecen separadas del resto de la gran familia de las Pléyades como las *Tseyés* o "las hermanitas". Encaramadas una sobre otra, estas estrellas solitarias son reproducidas de un modo especialmente gráfico en los juegos de hilos de los *wichí* orientales (Cf. Braunstein, 1992)

También lo que tienen como rasgo común estos tres ámbitos es que se trata de "lo dado", "de lo pre-existente", de lo que no fue creado aunque sí transformado

por la inexorabilidad de los eventos: las mujeres son esencialmente estrellas, algunas de las cuales se volvieron mujeres cuando fueron adaptadas a los hombres por acción tesmofórica; las constelaciones siempre existieron en el cielo pero cuando fue cortado el gran árbol que conectaba cielo y tierra, los hombres que se hallaban en ese momento cazando en el cielo quedaron allí y se convirtieron en cuerpos celestes.

La vegetación pre existente se quemó completamente en el gran incendio mítico. Sólo cuando el pequeño pájaro *Tapiatzol* o *Takwiatsò* cantó varias días sobre una brasa de algarrobo¹²² éste fue creciendo hasta que se volvió un enorme árbol con una extraña particularidad: cada rama que iba naciendo de este árbol pertenecía a una especie distinta. Así nacieron todas las especies vegetales actuales. Llamativamente, el primero que nació fue el cebil (*hatáh*), alucinógeno sin el cual no puede llevarse a cabo la sesión shamánica entre los *wichí*.

Los *wichí* cuentan con “escrituras” que fueron muy bien estudiadas, tales como el registro de los acontecimientos en la geografía conocida por las parentelas *wichí* a través de los topónimos (Palmer, 1995), los significados de los dibujos de las telas de malla (von Koschitzky, 1992) o sus figuras de hilos (Braunstein, 1992 y 1995). En los tres casos no sólo responden al conocimiento del socio-espacio, de los motivos geométricos altamente estilizados o al gusto por reproducir con un hilo sin fin figuras de lo más complejas que demuestran un realismo asombroso, sino que implica un manejo altamente especializado de distintas partes del cuerpo, junto con una fina coordinación de los sentidos. Al respecto señala Braunstein refiriéndose específicamente a las figuras de hilo:

“entre los chaqueños existe un gran gusto por la reproducción de detalles de la naturaleza ¹²³ y una preocupación estética no disimulada que hacen de esta práctica un verdadero “arte olvidado” (1992:110)

No obstante hay que señalar que los medios de aprendizaje de los *wichí* han sido tanto de observación como, diríamos, “sobrenaturales”:

Legado Ancestral, Ensayo/ Error... y algo más: No ignoramos el conocimiento íntimo del medio que los grupos indígenas han poseído, tal como la cantidad de hechos ocurridos que pueden deducir a través de la “lectura” de una huella. Tanto

¹²² símbolo sintetizante de la cultura *wichí* según hemos definido en la nota 1 del capítulo 6

¹²³ en el caso de los *wichí* orientales, prevalecen las figuras de huellas de animales y de distintas partes del cuerpo de animales, humanos o plantas tales como patas, colas, bocas, alas, columna vertebral, raíces, frutos, pedazos de frutos

para la caza como para la guerra practicaban formas de desplazamiento en el bosque hasta lograr ser inaudibles tanto para los habitantes del bosque como para los enemigos. Además, se cuenta que algunos han recibido *dones* para poder desplazarse sin necesidad de tocar el suelo. Estos dones están asociados al *wit'ole* o legado del muriente. En las últimas palabras del moribundo este transmite – normalmente a sus hijos mayores- algún tipo de habilidad especial, tal como el ser cazador de corzuelas, shamán, la capacidad para curar por ejemplo la mordedura de víbora, ser un eximia recolectora, tener poder sobre la lluvia y las tormentas, tener hijos o llegar a viejo (Cf. Palmer, 2005: 211). Su contracara es la inhabilitación interna a través de la maldición agónica como la del shamán Pablo Molinè de Lote 42, Las Lomitas quien en 1994, mientras estaba en el *proceso de morir* maldijo a todos los shamanes que no pudieron curarlo. Todos ellos fueron muriendo en poco tiempo (Cf. Rodríguez Mir, 2005)

También están continuamente alertas a las indicaciones de la fauna. Estudian la topografía del lugar, saben donde los animales se alimentan. Examinan cada marca sutil que delate el paso de un ciervo o de un conejo. Notan los cambios de corrientes del aire. Observan el leve aplastamiento del pasto debido al paso de un animal pocos momentos atrás, o las hojas de los árboles que han quedado libres de rocío.

Este proceso que Tim Ingold llamó de “enhabilitación”¹²⁴ implica, por lo menos, un fuerte aguzamiento de la vista y del olfato. Y no parece ser de menor calidad que la observación de nuestros científicos por la sencilla razón de que esta “educación de la atención” hacia todo lo que les rodea, no es sólo el legado milenario de sus ancestros, sino que a diferencia de cualquier observador externo, se realiza durante todo el tiempo.

En este sentido, el testimonio del informante de Edvard Hviding en las islas Salomón, en Melanesia, es revelador. Los habitantes nativos que viven alrededor de la laguna Marovo, un ambiente dominado por 700 km² de arrecife coralino. Nos dice Hviding “la captura estacional de las tortugas marinas se basa en un corpus de conocimientos complejos sobre los ciclos vitales, los hábitos de anidamiento y los períodos de incubación de los huevos de dos especies de tortugas marinas. (2001; 203) Kavusu, el especialista reconocido en su comunidad por estos conocimientos, aún creyendo en todo lo que su padre le había enseñado sobre las tortugas, debía comprobarlo por sí mismo. Según saber recibido en Marovo, el período de incubación

¹²⁴ se trataría de una fina coordinación entre percepción y acción. De una educación de la atención. El cazador avezado “consulta al mundo” (2001; 55)

de estas tortugas dura 21 días. Kavusu encontró los huevos, los contó y los marcó para averiguar en cuanto tiempo nacerían esas tortugas. Así esperó hasta que salió la primera tortuga y luego las otras cuyos huevos había marcado. Fue exactamente a los 21 días.

Hviding leyó los informes de un par de especialistas occidentales que habían estudiado las mismas tortugas. Estos llegaron a la conclusión de que la duración estimada del período de incubación iba de 55 a 70 días. Cuando Hviding le relató esta diferencia a Kavusu, en 1987, éste contestó que eso no era verdad, que de otras cosas podía equivocarse pero no de las tortugas

“porque lo que sé sobre las tortugas está bien adentro de mi corazón, las tortugas están dentro de mi vida... los ancianos me dijeron que las tortugas bebé salen de los huevos después de 21 días, y yo creía lo que ellos me dijeron pero no era suficiente para mí. Yo tenía que ir y verlo con mis propios ojos” (Hviding, 2001; 205)

Y tras una larga explicación lo comprobó. Es más, Kavusu cree que los científicos se equivocaron, porque al no estar todo el tiempo allí, observando, pudieron haber confundido unas tortugas con otras: “no creo que esos científicos hayan ido realmente a las islas y vivido allí por mucho tiempo para contar sus 50 o 60 días. Utilizaron su mente para averiguar eso:

“No lo vieron, creo yo. Tal vez uno de ellos fue a una isla y encontró un nido y le puso una marca a ese nido. Pero no se quedó observando día y noche ese nido todo el tiempo... cuando volvió para examinar el nido que había marcado, otras tortugas habrán alterado la marca. Tú sabes que las tortugas descomponen toda la playa cuando salen” (ib., 206)

Sueños y Visiones: Aunque estos mecanismos suelen ser fuentes de saber en casi todas las culturas, las indicaciones u observaciones que a través del sueño se revelan pueden señalar un medio de curación, de caza, de adivinación, tanto como para haber inducido o evitado una expedición de guerra.

Asimismo suelen ser preponderantes para averiguar cual es el nombre apropiado para un niño, aquel que le dará larga vida, destrezas especiales, sabiduría (Barúa, 2001). El sueño suele ser de propiedad personal, nunca debe ser revelado o perdería el poder que logró a través de él. No es transferible, porque el don está exclusivamente asociado al soñador. En cuanto a los nombres entre los *ojibway* el proceso es semejante al *wichí*. Al nombrar a un niño según un trozo de sueño, parte de la fuerza del nombrador se traspasa al niño con su nombre. Pero la forma del nombre es críptica a fin de esconder la naturaleza del sueño, como “Huellas de oso”, “Sentando y Descansando” o “Choque de Trueno” (Landes, 1937, 115-118)

También en estos grupos suele darse lo que se ha llamado la “enseñanza automática”, es decir cuando no están concientes del proceso. Antes y después de nacer su madre le habla, enseñándole sobre la sombra y el alma, sobre los hábitos de los animales. Se cree que cuando los bebés ríen es porque algo invisible ha iluminado su alma con algún conocimiento. Se cree también que las sombras de los animales los visitan continuamente mientras sus propias sombras vaga por el mundo juntando experiencia y conocimiento.

En cuanto a los *wichí* mientras el cuerpo duerme el “alma” viaja por el mundo espiritual que al despertar recuerda a través de su sueño. El soñador se despierta y cuenta su sueño sólo a los que conforman el grupo de *soñadores*, que generalmente son los shamanes. Aunque todos dan valor a sus sueños, los sueños shamánicos tienen la capacidad de *ver* más allá de la realidad visible. De allí que se los considere capaces del *diagnóstico por transparentación*, es decir que pueden ver la causa de una enfermedad porque el cuerpo del enfermo se vuelve a sus ojos transparente (cf: Palmer, 2005: 192-195)

Mitos El mito es tan importante para estas sociedades como testimonio y prueba de lo que ya saben. En este sentido, y al decir de Lévi-Strauss “el mito levanta un acta” (1964, 331) de que el ancestro apareció en tal lugar, que recorrió tal trayecto, por sus acciones se formaron accidentes del terreno que todavía se pueden observar: bosques cursos de agua, montañas son sagrados para ese grupo porque cuentan una historia sagrada, porque algunos elementos del presente tienen el privilegio de tener un pasado (ib.,334).

También es importante el mito porque enseña que en los principios los primeros habitantes eran híbridos de humanos y no humanos. Entre los *wichí* ya hemos visto que en los tiempos míticos los hombres tenían forma animal y “alma” humana. Mientras que las mujeres tenían apariencia cuasi humana y un esencia estelar, asociada a Sol y Luna , así como a la constelación de las Pléyades (Barúa, 2001).

Por enseñanza de animales Para darle mayor dimensión a este procedimiento nos vamos a un ejemplo de cazadores recolectores de la Amazonia, los *huaorani*.. Se refiere al descubrimiento del curare gracias a la observación de distintos animales de su hábitat. Sus antepasados observaron que algunas especies animales –como arañas y escorpiones- envenenaban a sus presas, e intentaron imitarlos. Primero trataron de utilizar el líquido de arañas pisadas. Como falló, continuaron experimentando con distintas hojas, cortezas y plantas. Hasta que un día observaron

que ningún animal comía jamás la fruta de una liana. Entonces prepararon veneno con ella y funcionó (Rival, 2001;179)

Por shamanismo Sabemos que los shamanes tienen conocimientos que no acreditan los seres comunes. Existe consenso en que éste proviene de su capacidad de moverse entre las especies, así como de viajar por los distintos ámbitos del mundo. Suelen tener muchos espíritus auxiliares. Según los *chewongs*, además, se caracterizan por sus “ojos fríos”. Lo que significa que pueden ver a través del engaño, y ver la realidad tal como es realmente (Howell, 2001, 158). Entre los *wichí* el que pronuncia una maldición tiene “palabras calientes” fruto del enojo. Según señala Palmer “cortar” una maldición es una tarea muy riesgosa ya que necesita un contacto directo con el muerto. Si logra sojuzgarla, extrae al mundo físico al alma rencorosa bajo la forma de un esqueleto. Y así puede arrojarlo a las llamas y ‘quemar la palabra misma’ (Palmer, 2005;224)

Hacia la INHABILITACIÓN

Esta va de la mano del deterioro de sus fuentes tradicionales de subsistencia:

“ Hoy se encuentran pocos ñandúes, ciervos, jabalíes y presas menores que no pueden satisfacer , con la tradicional actividad cinegética , la cantidad necesaria del carne” (von Koshitzky, ib: 15)

Indudablemente, ello legitima la intervención de distintas organizaciones. El problema es que éstas, ni nosotros, sabemos como adecuarlos a *nuestro medio* y que al mismo tiempo *conserven sus costumbres* que –de más está decir- los habilitan para las transformaciones de *su medio*, no para las imposiciones del *nuestros conceptos y valoraciones en un medio que no es el nuestro*. Es una paradoja trágica, aunque quizás algunos puedan en algún momento resolverla y encontrar soluciones más adecuadas. Como siempre, sólo nos queda la *esperanza*.

Conservar sus costumbres no puede limitarse a mantener la lengua (y a veces sólo un *pidgin* de ella, sobre todo en su conversión, incluido lo religioso, a la lecto – escritura), o a elaborar yicas, o a nombrar algún personaje mítico. Porque así como las instituciones y agencias gubernamentales ,o no, les suelen inventar *mercados* para sus yicas, también suelen probar con otros productos como animalitos de palo santo o ladrillos. Es más el trabajo en las yicas se suele

reemplazar por las expectativas de *estos mercados ad hoc* como por ejemplo la fabricación de fajas de lanas de colores para la empresa *Cheeky* (observación diciembre del 2003).

Obviamente todo se trastornó con la conquista en todas sus vertientes: se les quitaron las tierras, se los sedentarizó en malas condiciones, se les prohibió el uso de arcos y flechas (los que fueron reemplazados por las escopetas). Se les prohibieron los bailes tradicionales y el uso de las bebidas fermentadas (se los reemplazó por las bailantas y el alcohol). Alteraron sus dietas: solían comer cogollos, flores, algunas plantas que necesitaban un complejo tratamiento para volverlas comestibles. Lo que sobraba se guardaba en los trojes.

Como afirma Arenas:

“ la comida era sencilla aunque algunos productos (como la sachasandía o la sachacol) eran de compleja elaboración como los vegetales tóxicos o de mal sabor (...) solían ser muy poco afectos a los sabores realzados mediante aditivos como las especias o condimentos. Solían sí usar como aderezos la grasa, y a veces la “sal negra de origen vegetal” o el pimiento o “ají del monte”. Además de la miel, con la que también solían preparar la hidromiel. Elaboraban harinas frutales y bolas frutales hechas con el polvo de los frutos molidos de algarroba. Se preparaban también ensaladas , sancochos , puré de frutos y órganos subterráneos feculentos, semillas tostadas, frutos, raíces y tubérculos asados, generalmente aderezados con grasa. Se daba de comer a los niños grillos para que aprendieran a hablar pronto y adquirieran luego habilidad en el habla (Martínez Crovetto, 1995: 75) Solían comer las hojas tiernas del árbol bola verde o de la doca (aún hoy). Actualmente suelen echar mano de las comidas tradicionales pero sobre todo cuando no tienen para comprar comida *occidental* . Hoy la dieta es rica en arroz, fideos, polenta, maíz pisado, azúcar, yerba , harina, grasa, aceite preparados en guisos, caldos o como torta frita (Cf. Arenas, 2004 :151-159)

Para conservar principalmente los frutos usaban unos trojes en los que se aprovechaba la parte interna de la copa de un árbol frondoso. Se tomaba como base para su construcción las primeras ramificaciones del tronco principal del árbol. Allí se ponía como piso varios palos entrecruzados que se sujetaban a las ramas de bifurcación formando un encastrado. Encima de este piso se colocaban varias ramas arqueadas como un armazón simulando una choza cupuliforme. Esta cúpula era empajada o cubierta de ramas, de modo que no entrara el agua de lluvias. El pasto apto y reputado era el simbol. Dentro de la choza se colocaban los frutos, la construcción no tenía comunicación con el piso. También se usaban

como trojes los troncos de yuchan (*Ceiba insignis*) ahuecado. En cambio los trojes actuales imitan la forma de la vivienda de los criollos (Arenas, 2004 : 238-240)

En cuanto a las mieles de avispas y abejas podían hallarlas en huecos de palos, en troncos de árboles, pendiendo de ramas o lianas, o en medio de densos matorrales. Reconocían donde se hallaban las colmenas por el vuelo de los insectos. En épocas de sequía se apostaban en lugares con agua.

La persona conocedora observa y elige a qué insecto va a perseguir y sigue con la vista el rumbo del lugar al que se dirige. También ciertos pájaros actuaban como sus indicadores de colmena, tales como el carpintero. También mamíferos como el zorrino, el pichi o el "hurón" (Arenas, 2004 : 279-293).

De acuerdo a la ubicación y comportamiento de los insectos se utilizaban distintas técnicas: las humaredas para marearlas, las cuerdas cuando debían trepar a los árboles, o el uso de hisopos o fibras dispuestas en ovillos que los meleros usan como implemento para absorber miel si una parte del líquido se volcó (Arenas, 2004: 303-4)

Actualmente, les enseñamos a los "comedores de miel" la apicultura (una versión simplificada, por cierto) . Es decir, aprenden a *cultivar* avispas y abejas. Ya no debieran desplazarse al monte, buscar indicadores de donde se encuentran las colmenas, aguzar el ingenio para atraparlas en lugares poco accesibles.

Todo, recursos dispersos (caza para la provisión de carne, recolección para la provisión de frutos y vegetales entre otros, búsqueda de miel) parece que queremos convertirlos en *recursos concentrados* como hemos hecho con ellos mismos al sedentarizarlos, al fijarlos les limitamos los movimientos, volvemos innecesarias sus destrezas y habilidades corporales milenarias.

Por su parte –y como parece ser una constante humana- ellos mismos van cayendo en la *ley del menor esfuerzo* acostumbrándose a lo más fácil aunque ello implique el olvido de técnicas milenarias. Por ejemplo, aquellos vegetales que necesitaban de un tratamiento complejo para ser comestibles son reemplazados por otros alimentos. Un troje bien realizado, impermeable, con prevenciones de insecticidas naturales para evitar ser estropeados por insectos o animales es reemplazado por un troje copiado y mal hecho. Si hace mucho calor, o hay muchos mosquitos, o quieren escuchar la radio y en algunos casos ver televisión dejan la expedición al monte "para otro día". Total saben que pueden pedir a los *blancos* de distintas instituciones que van a visitarlos. Sus chozas están

atiborradas de ropas que hemos descartado para nuestro uso y que les enviamos para hacer nuestra "buena acción" en vez de botarlas a la basura. Raramente las usan. Lo extraño es cómo estamos, nosotros y ellos, violando la *ley del cazador recolector* tan bien explicada por Sahlins (1977), la de no acumular cosas inútiles.

No obstante, muchos de los pensadores que aún quedan son muy conscientes de todo ello. Saben que no se puede volver atrás, y saben también que éstas no son las mejores formas de ir para adelante, como lo testimoniaran en el capítulo 8. Porque, en verdad, más que *capacitarlos* los estamos *inhabilitando*, en cuanto su medio, por los menos en el caso de comunidades como Tres Pozos, que a pesar de todo sigue siendo sustentable. Es el mundo en que pueden, aún hoy, observar a los distintos seres y aprender.

En síntesis, la observación atenta y afectuosa de los seres de su medio, la "enhabilitación" significa el ser educado para lograr habilidades y destrezas en un contexto de altísima plasticidad. Por ejemplo, la práctica intensa más el don que un espíritu le legó a través de sus padres, pueden permitirle a un joven desplazarse casi sin tocar el suelo, encantar a una corzuela para que no se espante cuando se la va a cazar, o a los shamanes viajar entre distintos mundos. Combinado así con el legado de los ancestros: un "testamento" no materializado pero que hace posible que el conocimiento que cada uno vaya adquiriendo a lo largo de su vida y de su tiempo pueda adecuarse a las pequeñas y grandes transformaciones de su mundo.



Capítulo 10: *A modo de Conclusión: Formas de Conocimiento "No modernas". El caso wichí*

Dejadlo tranquilo por un momento
 Y entonces lo veréis con su cabeza
 Inclinada, cavilando y cavilando,
 Con los ojos fijos en alguna brizna de hierba,
 En alguna piedra, en alguna planta.
 En la cosa más común del mundo
 Como si allí estuviera la clave.
 Y luego se alzarán los alterados ojos,
 Furtivos, frustrados, insatisfechos
 De la meditación sobre lo Verdadero
 Y lo Insignificante.

(Nathaniel Hawthorne: For the Union Dead)

El propósito de éste capítulo es ahondar en los *modos de pensamiento*¹²⁵ de los grupos indígenas, especialmente de los que, según nuestra cosmovisión "moderna" se sitúan en el escalón más bajo de la sabiduría: los cazadores-recolectores. Conceptos nuevos y enfáticos han surgido de reflexiones profundas sobre temas tan antiguos que ya desvelaban a los "padres" de nuestra disciplina, como Tylor o Boas.

Los resultados de los trabajos de campo de obstinados etnólogos en distintas partes del mundo, a veces demasiado solitarios, han sido recogidos por pensadores menos tímidos a la hora de franquear la barrera de nuestros axiomas "modernos". Ello consiste en la nueva forma –aceptada ya por los circuitos académicos (al menos para los indígenas)- de entender las relaciones entre humanos y no humanos.

¹²⁵ Hemos tomado esta frase del título de una conferencia dada por Godfrey Lienhardt que fuera publicado en E.E.Evans Pritchard (et al): *The institutions of primitive society*. Oxford. Basil Blackwell, 1954 pp.95-107. Fue recopilada y traducida por Bossert, Sendón y Villar, 2002?- Consideramos que nos ha inspirado en nuestras conclusiones sobre los modos de pensar de los *wichí* que se han ido deslizando a lo largo de toda la tesis. Sólo un gran pensador como fue Lienhardt puede reconocer los pensamientos de otros muy diferentes. Este capítulo –junto con la elección de su título- es nuestro humilde tributo para él y varios otros que hemos citado en esta tesis y que fueron favorecidos con un don semejante

Se llama aquí "moderna" a la ideología de la etapa actual de la civilización occidentalizada, dominada por lo que Philippe de Iribarne denomina la Gran Ilusión¹²⁶:

"...como si hubieran realizado la ruptura anunciada por el mito. Cesando de sufrir su existencia como destino, de depender de formas de existencia preestablecidas, los modernos se volverán maestros de sí mismos, individualmente y colectivamente. Ya no recibirán más de sus dioses -o de la tradición- sus instituciones y sus reglas, sino que ellos serán sus propios creadores. Ya no heredarán más sus creencias sino que las establecerán a la luz de la razón. La sociedad, efecto de un contrato, será fruto de la voluntad de los hombres". (Trad. Nuestra, Iribarne, 1999; p.463).

Se suele afirmar de tanto en tanto que la antropología debe evitar confinarse al estudio de sociedades exóticas, reputadas como arcaicas e interesantes para el mundo moderno. La manera más natural de abordar las sociedades modernas (desde la antropología) es de interesarse en su seno, por los *residuos* de instituciones, costumbres o prácticas "tradicionales". Donde se mezclan en espacios circunscriptos prácticas de sociedades antiguas y de elementos muy modernos. Como en los mitos. Pero como afirmaba Godelier los mitos no son mitos para los miembros de las sociedades en que están en vigor. Como por ejemplo el *mito de la sociedad moderna*.

Este *mito* sería el fundador del orden social occidental (Descola, Hamel & Lemonnier, 1999: 457). Prosigue d' Iribarne:

"las sociedades tradicionales señalan su heterogeneidad como fundatriz y sagrada. Afirman que son los dioses o la naturaleza los que han decidido que los humanos sean diferentes entre sí y que a cada uno de ellos les toquen destinos diferenciales. La modernidad ha denunciado como fábulas a los mitos que legitiman esta visión y ella ha elaborado nuevos modos de fundación que, afirma ella, explican los variados orígenes de la sociedad. Lejos de justificar, por pretendidas diferencias de naturaleza, la desigualdad de las condiciones, se trata de *denunciar* tanto como de *anunciar* un porvenir que restablecerá, en una sociedad sin monarquía, sin privilegios, sin clases, sin discriminaciones de ninguna clase, una igualdad. Por ello está asociado a los grandes movimientos de emancipación que marca la modernidad" (ib. 458)

Este mito moderno suele producir sin embargo un resultado paradójico: se crea la imagen de un individuo autónomo que es fuente de derechos políticos y jurídicos pero sólo se obtienen éxitos demasiado desiguales. El mito anuncia eliminar todas las reglas que no hayan sido elaboradas libremente por los actores, aún cuando ese *consenso* y esa *libertad* enfrenten necesariamente a los hombres a un destino que ellos *no han elegido*.

¹²⁶ Vous serez tous des maîtres. La Grand illusion des tempes modernes. Paris, Seuil, 1996

El hombre no moderno no sólo posee un modo diferente de pensar y de sentir, sino también un modo distintivo del percibir y del conocer. La ruptura fundamental se refiere a la experiencia humana de la naturaleza. Mientras en los modernos ésta se agota en un conjunto de leyes sobre los diversos fenómenos- luz, electricidad, calor, etc.-. Para el no moderno la naturaleza es tanto pensada como vivida como un gran cuerpo animado "expresión visible de lo invisible". Los conocimientos provienen, además de la observación y el razonamiento, de inspiraciones, intuiciones, visiones y sueños. Toda percepción física tiene simultáneamente un componente "psíquico" que le añade a la imagen un significado y al mismo tiempo un tono emotivo. Muchos de los elementos de la naturaleza están entretejidos con un "elemento" sutil e incorpóreo. Asimismo, no se concibe la idea de la creación como un hecho histórico agotado en el pasado.

Por otra parte, y como tan claramente señala E. Cordeu se ha dado lugar a

" la implacable desmitificación de las figuras divinas – con la disolución concomitante de su antigua soberanía llevada a cabo por los sofistas del S. IV a.C- señaló la emergencia de una actitud vital que sería retomada por varias corrientes científicas posteriores, esto es, el desencanto intelectual y existencial ante el misterio religioso. De esta manera el salto radical supuesto por la remisión de la génesis de las entidades sacras y la moral al temor humano ante el arcano del mundo fue realizado más tarde por Lucrecio –paradigma conspicuo de la vertiente materialista de los adeptos de Epicuro- . El Libro IV de *De Rerum Natura* es (...) una despiadada refutación (...) del temor consistente en la creencia de una realidad divina por encima del ámbito humano. Reconfortados por sus enseñanzas, los hombres por fin arrancarán de sí la raíz real de sus miedos: la angustia por el más allá" (2004; 8 / 9)

También, como nunca, la Naturaleza es concebida como "... muerta, espacio 'neutro' ", la expansión industrial impone una apropiación del ambiente físico concebido como puro recurso, reducido a un estatus de condición para la producción de riquezas "(Descola, 1999: 128)

Y en cuanto a nuestro tema, un modo especial de sociabilidad que hace del mundo *wichí* un mundo único y que reposa sobre la idea de una Persona que está mas allá del espacio y del tiempo, que trasciende las individualidades de los ciclos, se halla especialmente en contra de la modernidad en cuanto ésta propugna por la disolución de la *communitas* y donde ha pasado de moda aspirar a ideales más elevados que, en el caso *wichí* remiten a esas Personas que son sus ancestros, *los pahlalis*, y que con el devenir del mundo han depositado parte de su ser en los prototipos o *dueños* (abuelos, padres, jefes, guías, maestros) de las distintas

especies animales (Palmer, 2005). Aún los *ahóts*, como espíritus hostiles, enfermedades o fallecidos iracundos suelen poseer un trato simétrico con el shamán *wichí* que ha llegado a dominar lo engañoso y ha atraído hacia sí los espíritus poderosos y difíciles de manejar.

Pero es en una ceremonia como el *Yatchep*, donde toda la comunidad *wichí* parece levantar su mirada hacia sus ancestros míticos. Hemos señalado que la vida era plácida para los antepasados y obtenían sus recursos con facilidad. Los alimentos abundaban en enormes bosques llenos de miel y en grandes lagunas llenas de peces. Los antepasados vivían todos juntos como una familia. No obstante, existían otras tribus de gente pero habitaban separadamente y no tenían relación con ellos, así como también existían los espíritus *ahot*. Pero ni los antepasados, ni las otras gentes, ni las mujeres, ni los espíritus se mezclaban entre sí. Por lo cual no había enemistad, enfermedad, procreación sexual, o muerte. Aún después, cuando los ancestros han ido perdiendo sus condiciones de vida en el "cielo" –primero tras la inversión de los mundos, luego tras el corte del árbol que los separa definitivamente - los seres (como las estaciones y los ciclos vegetales y lunares) nacían, florecían, morían y volvían a renacer como niños.

Como remarcamos extensamente, son los acontecimientos puntuales derivados de "faltas", muchas veces tontas, o provocadas por descuido, experimentos fallidos o falta de cautela, fuerzan la transformación no deseada del mundo hasta que se convierte en lo que es actualmente: un mundo peligroso, imprevisible, de esfuerzo y escasez, donde el estado de "communitas" que existía espontáneamente entre los *pahlalis* se trata de restaurar por una infinidad de reglas que nunca alcanzan.

Estas ceremonias nostálgicas, donde en comunidad se levantan los ojos al cielo a fin de recordar y de reinstalarse por unos momentos en la *sacralidad* de un mundo considerado auténtico tampoco es consonante con la *mentalidad moderna* que se mofa de los rituales comunitarios de elevación en los que se había interesado vehementemente Durkheim:

" en todas sus formas su objetivo es *eleva*r a los hombres por encima de sí mismos y hacerlos participar en una vida superior a la que llevarían si obedecieran tan solo a sus tendencias espontáneas individuales: las creencias expresan esta vida en forma de representaciones, los ritos las organizan y regulan su funcionamiento" (Cf. Villar, 2000: 66)

Asimismo, por ser parte del universo de creencias del mundo occidental, hemos compartido los prejuicios “pre- antropológicos y extra- antropológicos” al decir de Sahlins (1977) de todas las otras disciplinas, aún cuando nuestra experiencia en los trabajos de campo, tanto como lo que leíamos en algunos clásicos antropológicos, los contradecían a cada momento. De hecho, el “pensamiento moderno” *no piensa seriamente* que estas sociedades *piensen*.

En el párrafo siguiente G. Lienhardt trata de explicar la raíz de dicha confusión:

“...no siempre es apropiado suponer que las interpretaciones metafóricas y literales de la experiencia son, en la misma naturaleza del pensar, diferentes, es tan sólo cuando nosotros, a diferencia de la mayoría de los pueblos *primitivos*, pensamos acerca del pensamiento, que comenzamos a realizar estas distinciones. Buena parte del pensamiento no científico parece reposar en la aprehensión de analogías, como por ejemplo, decir que él es a la tierra como Dios es al hombre, la lluvia a los granos, lo alto a lo bajo, etc. Tales sistemas de analogía varían de una sociedad a otra, y son accesibles al estudio antropológico. Es tan solo cuando los tomamos como algo distinto de lo que son – cuando afirmamos la identidad de la lluvia y Dios, por ejemplo, y no una relación analógica entre ambos- que comenzamos a preguntarnos cómo es posible que seres razonables hayan llegado a “creer” en ellos (Lienhardt, 2002: 72)

Nuestro punto de partida ha sido que Naturaleza y Cultura interactúan en un plano mucho más igualitario que lo que pretende el Naturalismo y que no puede hacerse abstracción del contexto cultural. Así como nuestra cultura hace un recorte de la realidad oponiendo tajantemente Naturaleza/ Cultura, Humano/ no Humano, Natural / Sobrenatural, y especialmente Materia / Espíritu, otras culturas hacen otros recortes de la realidad donde el mundo natural suele ser un *mundo de conocimientos* tenuemente equiparable al de nuestras ciencias o a nuestros hábitos de razonamiento. Sobre todo porque incluyen una comunicación concreta, comprometida y emocionalmente no neutra entre los que forman parte de su mundo como Humanos y No Humanos. Como propone Tim Ingold los humanos no son tanto los transformadores del mundo como los actores que juegan su rol en la transformación que el mundo (con todos sus componentes) realiza por sí mismo (Ingold, 1999; p.133). Esto es claro entre los cazadores recolectores donde hombres, animales y plantas suelen ser considerados como compañeros, participantes de un mismo mundo (ib; p.142). En verdad, no sólo han atribuido habilidades y comportamientos humanos a plantas y animales sino que lo han extendido a espíritus, piedras, ciertos objetos, estrellas y constelaciones, o cualquier entidad a la que se ha considerado como dotada de conciencia, de “alma”, de sociabilidad, de sentimientos que comparten con los humanos, con quienes las fronteras – a veces- son borrosas.

Nuestra “visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable” (Descola, 2001; p.101). De hecho, algunos elementos de nuestra cosmología son muy recientes en la historia de Occidente, tal como la tendencia hacia una materialización completa tanto de los no humanos como de los humanos.

Es más, existían algunas semejanzas en lo que respecta, por ejemplo, a la animación de las plantas en ciertas cosmologías pre- modernas: una observación de Tylor acerca de la filosofía rabínica encontrada (cuando no) por Lévi-Strauss asigna a cada una de las 2100 especies de plantas un ángel que preside su destino desde lo alto del cielo, fundando en esta idea la prohibición del Levítico contra los híbridos (1964; 224).

Si bien nos hemos centrado en los *wichí* no se dejaron de tener en cuenta datos etnográficos de otras áreas que iluminen conceptos que puedan resultar demasiado abstractos u oscuros.

Cuerpo y Espíritu

Nuestra cosmología considera a la Naturaleza como un dominio de la materialidad bruta, exterior al sí mismo socialmente constituido. Nuestra acción sobre ella se ejerce venciendo la resistencia que suponemos que ella nos opone (Ingold, 1999; 134). No del todo diferente consideramos al cuerpo y al Espíritu (a veces “alma”. Y más que alma, “mente”). Si el cuerpo es lo meramente externo, el revestimiento que limita a la persona, la mente conduce – a través de los sentidos- a los procesos internos. Los dones y las desgracias, las habilidades y las enfermedades, lo más sublime y lo más abyecto son el resultado, mayormente, de la interacción entre el cuerpo, la mente y el medio social, sostenidos por el pool genético particular que determina, en última instancia, los resultados de dicha interacción¹²⁷.

Para los amazónicos, lo que reviste a ciertos seres no humanos, es una envoltura, un ropaje que cubre una forma interior humana, usualmente sólo visible a los ojos de los seres de la misma especie, o a los de “esos seres trans- específicos”: los shamanes. Esto permite un mundo altamente transformativo donde los espíritus,

¹²⁷ Esta concepción está muy lejos de otros contextos culturales. Por ejemplo, para los *chewongs* malayos el cuerpo es sólo un manto (Howell, 2001)

los muertos y los shamanes asumen formas animales. Donde unas bestias se convierten en otras. Donde hay hombres que se vuelven animales y viceversa (Viveiros de Castro, 1998; 456).

Asimismo, entre los *Ojibway* subárticos las personas y animales están compuestos por tres entidades: Cuerpo, Alma y Sombra. No practican una fuerte separación entre los humanos y el resto de la creación e interpretan lo que les rodea de modo similar a como se interpretan a ellos mismos: el cuerpo decae y desaparece tras la muerte, el alma viaja al país de las almas. Así como cada tribu tiene su territorio, los hombres tienen su país de las almas al Oeste gobernados por *Nanibush*, su héroe cultural. Las almas de las aves tienen su morada en el cielo, y las de los animales en el sur. La sombra vaga alrededor de la tumba. El alma se localiza en el corazón y puede viajar por breves períodos fuera del cuerpo. Es la parte inteligente y el asiento de la voluntad. También es la que experimenta placer y dolor, amor y furia. La sombra se localiza en el cerebro. A menudo actúa separada del cuerpo. En vida, es los "ojos" del alma, despertando en ésta la percepción y el conocimiento. Se desplaza generalmente adelante del cuerpo informándole qué es lo que hay adelante, así lo previene de los peligros (Jenness, 1935; 18-19).

Notablemente, el cuerpo humano no se representa como desnudo sino como decorado con elementos que toman prestado del mundo vegetal y animal. Estos "injertos" (plumas, collares, garras, picos) distinguen a las distintas especies de humanos y a especies diferentes de animales. El cuerpo se fabrica entonces con fragmentos de otros seres con los que poseen una esencia común. A su vez cada especie tiene sus propias "armas": son los poderes para conocer el mundo y relacionarse con él que cada uno ha recibido en la génesis mítica. Un animal puede adoptar forma humana y viceversa. Pero habitar más de lo conveniente en el cuerpo de otra especie puede provocar la pérdida de pertenencia a la especie original. Para los *chewongs* los cuerpos son parte de un todo mayor que constituye a la persona como miembro de la especie. Es perfectamente posible moverse entre los cuerpos, aunque sólo sea de forma transitoria (Howell, 2001; 159).

En lo que se ha llamado el *Perspectivismo Amazónico*, los animales y espíritus se ven a sí mismos como humanos. Se vuelven antropomorfos cuando están en sus casas o aldeas. Ven su comida como si fuera comida humana: los jaguares ven

la sangre como cerveza de mandioca, los buitres ven los gusanos de la carne podrida como pescado asado (Viveiros de Castro, 1998; 470). Así, por ejemplo, entre los *ojibway* de Parry Sound, la transformación les permite *percibir* como animal o planta, o espiar al enemigo volviéndose águilas. Durante las danzas ceremoniales, literalmente se vuelven plantas, animales o piedras.

Estas transformaciones, tan características de algunas culturas indígenas, no involucran usualmente a todas las especies sino a las que conforman Llaves simbólicas y que poseen un rol importante en sus vidas, tales como los grandes predadores (como los jaguares amazónicos o la mítica Serpiente del agua entre los *ojibway*, o su similar el *Lawú*, o Serpiente Arco Iris entre los *wichí* chaqueños) y las presas de los humanos (Cf. ib.471). Estas transformaciones son posibles porque las fronteras entre los cuerpos, y entre materia y espíritu son muy permeables. Lo que captan nuestros sentidos es una parte pequeña y deformada de lo verdaderamente real. Así como el cuerpo de los seres mortales suele ser el envase del "alma"¹²⁸, existen numerosos espíritus no encarnados, o temporalmente no encarnados. Entre los *ojibway* el sistema de los Espíritus, o *Manitous*, se ordena según dos ejes, el de los grandes y pequeños espíritus por una parte, y el de los espíritus benévolos o malévolos por otra. Encima de todos se halla el Gran Espíritu. Vienen luego los servidores y después, en orden descendente –moral y físicamente- siguen el Sol, la Gran Abuela Luna (responsable del mundo vegetal), los 48 truenos que se oponen a las serpientes míticas, los "diminutos indios invisibles". Los genios de las aguas, los cuatro puntos cardinales. Por último, hordas de *manitous*, nombrados y no nombrados, que vagan por el cielo, la tierra, las aguas y el mundo ctónico (Lévi-Strauss, 1965; 39). Poseen inteligencia y emociones. Los hay femeninos y masculinos. A veces pueden tener sus propias familias. Algunos están atados a localidades fijas, otros se mueven de un lugar a otro a voluntad. Algunos son amistosos, otros hostiles.

¹²⁸ concepto polisémico que puede referir a una entidad espiritual, a un soplo, a la energía vital, a la conciencia, etc.

Como hemos visto, espíritus semejantes forman parte del cosmos *wichí*: los *ahots* (sobre todo fallecidos y enfermedades), los *espíritus de la vegetación*, los *bosses* o prototipos animales, los espíritus celestes o la serpiente Arco Iris. Con algunos solo pueden comunicarse los shamanes, con otros los poseedores de dones especiales legados por sus ancestros. Asimismo muchos poseen amuletos o se pertrechan con *paquetes de medicina* para tratar con ellos. Muchos de ellos son invisibles al ojo humano excepto para los shamanes que tienen la capacidad de viajar por todo el mundo terrestre, celeste, acuático y subterráneo. Como afirma Viveiros de Castro las 'ropas' que los shamanes emplean para sus viajes son instrumentos, "semejantes a un equipo de buceo o a un traje espacial" (ib.; 482).

Cuando los animales y plantas tienen sus *Bosses*, que podemos traducir por "dueños", "jefes" o maestros que son los protectores de los individuos a su cargo (como los "ángeles de las plantas" que señalaba Tylor) suelen ser los responsables del equilibrio demográfico de cada especie. Así como los *ojibway* tienen un jefe por cada localidad, existe un *boss* por cada especie. Suelen ser más grandes y blancos. Cuentan los *ojibway* que cuando un árbol *boss* cae, se siente el lamento de muchas voces "nuestro rey se ha ido". Por la mañana dicen haber encontrado un enorme árbol blanco abatido en el suelo.

Como lo ha registrado John Knight (2001: 255 - 276) en las áreas montañosas del Japón, sus bosques naturales, enmarañados y salvajes, fueron devastados tras la segunda guerra mundial. En la pos- guerra hubo una reforestación a gran escala: se pasó del bosque mixto al monocultivo de coníferas. Sin embargo a este nuevo bosque – controlado, domesticado, previsible- los aldeanos lo consideran ajeno, irreconocible, neutro y a veces hasta monstruoso. De hecho, lo denominan "desierto verde" (ib.:255). Es que las huellas de su mundo familiar quedaron borradas por una especie de pseudo bosque, neutro, híbrido, alineado según patrones externos.

Algo similar ocurre entre los *wichí*. Hemos visto que el medio es considerado hostil y negativo y la Naturaleza indomable, agresiva, iracunda, mezquina en recursos. A pesar de ello su existencia fue acoplada a una *naturaleza culturizada*: un ojo de agua, una arboleda, alguna cueva, ciertas constelaciones como las Pléyades, algunos fenómenos meteorológicos como el Arco Iris o las heladas son nombrados según ciertos acontecimientos, en su mayoría aciagos o equívocos, acaecidos a sus miembros que los tuvieron como escenario y que marcan los hitos de su historia y de su memoria (Cf. Palmer, 1995; Braunstein, 1993). De hecho, las arboledas son consideradas como una familia, con sus armonías y conflictos. Asimismo cada

elemento de la naturaleza, como los humanos, se halla regido por los ciclos de la vida y de la muerte.

Comunicación entre Humanos y no Humanos:

Como Howell señala para los *chewongs* de Malasia, estas culturas incluyen a los animales, plantas, árboles, piedras, etc. en su construcción de significados acerca de la humanidad y de la personalidad. Poseen conciencia, lenguaje, razón, conocimiento, intelecto, no importa cual sea su forma exterior (el "manto" según los *chewongs*.) (Howell, 2001; 150- 153)

En estas culturas, los no Humanos gozan de interioridad. Pero no todos, existen muchos elementos de su medio a los que consideran neutros. Sin embargo, la animación de entes no humanos suele ser circunstancial: algunos entes neutros suelen cobrar vida al ser habitados por algún poder o espíritu. Sin embargo, durante dichas transformaciones, la interioridad de los humanos y no humanos permanece, sólo los vestidos corporales se modifican. Tanto en el Subártico como en el Amazonas la mayor parte de los animales son concebidos como personas dotadas de un alma que les confiere los mismos atributos que los humanos.

La sociabilidad animal es semejante a la de los hombres: tienen una vida familiar, son afectos a sus niños y respetan a sus ancianos. Estos últimos no son los animales más viejos sino los espíritus adheridos a cada especie, que organizan las migraciones y el buen uso del territorio y que se ocupan de la regeneración física de la fauna.

Existiría por lo tanto, una continuidad entre el mundo "humano" y el "no humano" –según nuestras clasificaciones-. Sin embargo, por lo menos para los *wichí*, parece existir una discontinuidad radical entre lo que ellos califican como "humano" (los seres *wichí* que, sí, atraviesan las fronteras de nuestros reinos igual que en el caso contrario) y lo que consideran como "no humano" (los seres *ahot*). Aunque esta diada es fluctuante, sobre todo a través de los seres y estados ambiguos que irrumpen constantemente en el deseo de "mismidad" de los *wichí*. En el plano social, los seres ambiguos están, obviamente, tipificados por los Afines. Como seres liminares pueden, o bien "ser asimilados" a la familia, prototipo de "humanidad", o bien "devorarse simbólicamente" a la familia al convertirse en instrumentos de conflicto, de desarmonía, de enfermedad, de muerte y de disolución.

En Amazonia, esta relación diádica no es resaltada en las teorías neo-animistas y perspectivistas de, por ejemplo, Viveiros de Castro (1998) en cuanto todos los seres del mundo (conocido y desconocido) tienen para los indígenas una misma "alma", siendo el marcador diferencial el de la posesión de distintos "cuerpos". La circulación entre los seres es permanente, y cada especie se considera como la legítima poseedora de los "verdaderos atributos humanos". Así, cada especie, según su perspectiva, ve a los otros como "no humanos", como predadores o presas.

La posición de Marañño (1998) no contradice estas teorías pero hace hincapié en la discontinuidad radical de los vivientes y de los muertos. Ella es más consonante con nuestra dualidad *wichí- ahot* que, a primera vista, no parece que sea posible integrar –sin forzar– a las nuevas teorías amazonistas del ser. Después de todo, entre los *wichí* no hay nada más fugaz que ser un viviente: ese pequeño fragmento de la vida en que no fueron poseídos por espíritus, atacados por teofanías, o traicionados por la vulnerabilidad de sus cuerpos o por la naturaleza de sus pasiones. El individuo sólo es abono de la enfermedad y de la muerte, finalmente siempre una lluvia de excrementos que invierte los mundos (antes Cielo y Tierra, hoy: mundo y sub-mundo). Así el hombre cotidiano, sea el de la máscara o el del exceso, son igualmente falsos.

En filosofías más *animistas* – como serían algunas etnias amazónicas y subárticas– los animales se consideran muy semejantes a los humanos, aunque difieren entre ellos y del hombre en su apariencia externa y en sus poderes espirituales. Entre los *ojibway* al oso se lo considera casi humano, por lo que es tratado con excepcional respeto. Antes de cocinar su carne el cazador debe liberar su alma retirando los ojos de la carcasa, pintarlos con carbón y enterrarlos con una pequeña ofrenda de tabaco. Cuando toda la carne fue consumida debe colgar el esqueleto de un árbol y poner el resto de los huesos en un arroyo, o en otro lugar lejos de los perros. Estos huesos le servirán para reencarnar el próximo invierno. Tendrá la misma alma, la misma sombra y estará revestido con los mismos huesos, "sólo su carne será nueva" (Jenness, 1935; 22, 24).

Los *makuna* amazónicos reservan áreas de la selva como "santuarios" de animales. Allí no se caza. Estos son sus lugares de cría, casas de nacimiento o sus

cazas de danzas. Estos santuarios se encuentran en depósitos de sal, colinas, rápidos y caídas de agua (Arhem, 2001; 232)

Esta especial relación entre humanos y no humanos que se encontró en distintas partes del planeta tendió a ser englobada dentro de una categoría, el Totemismo. Con el tiempo se demostró que ella incluía elementos demasiado divergentes para incluirlos dentro de un mismo fenómeno.

Conclusiones Finales

"Modos de Pensamiento" wichí: El conflicto como disyuntor de lo Humano y de lo No Humano

Intentamos demostrar que el devenir del mundo - los acontecimientos que fluyen a su través, sean de origen interno o externo- es percibido como conflictivo. Porque el *cambio* reemplaza a la *sucesión regular*, a un fluir ordenado del tiempo en tanto las regularidades son inadvertidamente violentadas por los eventos. Por lo que los *wichí*, al *conjuntar la sucesión y la irrupción destacan el devenir desconcertante*. Los *wichí* bazaneros lo denominan *nam chamaj* que hemos traducido como *la irrupción de un evento inesperado, sorpresivo, doloroso, que destruye la confianza depositada en el prójimo quien, repentinamente, arrecia como el peor de los enemigos* .

Bajo este aspecto, el acontecimiento es fuente y disparador del conflicto, pudiendo asumir distintos grados: de la hostilidad a la agresión, y de ésta a la violencia abierta. Este acontecimiento desconcertante suele tener su fuente de origen en las relaciones entre afines y consanguíneos –reguladas por interesantes mecanismos de memoria/ olvido- que repercuten en las alianzas actuales así como en su eventual mantenimiento o ruptura. De hecho, - y aunque también puede invertirse el camino- el "pariente" puede terminar convirtiéndose en un "desemejante" y, en última instancia, en un "no humano" .

Cuando irrumpen esta clase de acontecimientos, como la sanción abierta está éticamente prohibida, las disputas no se resuelven directamente, lo que da lugar a mecanismos inusuales de contención de la violencia. Como el conflicto implica un conjunto de fuerzas opuestas que, en un determinado momento –un acontecimiento salido de cauce- quedan enfrentadas, repercute seriamente en el

parentesco *wichí*: a través de los directamente involucrados –conectados por lazos de parentesco y cadenas de alianza- el conflicto original se expande y amplifica a toda la comunidad. Las conductas se vuelven erráticas, reina la confusión, se nubla el juicio y, desde su perspectiva, el “mundo entero” colapsa y es azotado por todo tipo de desgracias “naturales” a las que se les atribuyen causas humanas (sequías, hambrunas, muertes pavorosas, inundaciones, tempestades, pestes)

Se ha partido de la premisa de que la organización social y el parentesco constituyen la concreción de la forma particular que asume la sociabilidad entre los *wichí* como mecanismo regulatorio de las relaciones entre Prójimos, Afines y Ajenos. Hemos destacado al respecto los siguientes puntos:

- 1) más allá del *ideal de endogamia* todos estos grupos “absorben” ajenos a los circuitos de alianza y los tratan “como si” fueran matrimonios endógamos celebrados entre dos miembros de la categoría correcta. Esto puede realizarse de modo pacífico (tecnónimos, manipulación de los lazos parentales variando estratégicamente el pariente de conexión, la adopción como “nietos”, la consanguinización de los afines o bien la afinización de los consanguíneos).
- 2) lo que la sociedad *wichí*, y sobre todo sus mujeres, paga por la alianza es, según su perspectiva, un precio demasiado alto. Suele ser más una resignación que una voluntad de *donar* y de *donarse*. El afín, aun cuando sea de otro grupo familiar de la aldea es siempre sospechado hasta que el *proceso de domesticación del yerno por parte del suegro (volver a Otro diferente, Uno-como- nosotros)* culmine exitosamente. Cuando el proceso falla se desencadena el conflicto entre los dos grupos. Como vimos más arriba, antes de la intervención misionera y estatal las ofensas sufridas incluían la recuperación con matanza de uno de los cónyuges por parte del grupo de los afines suscitando guerras de venganza que podían llegar a extremos violentos.
- 3) la hostilidad latente se convierte en conflicto abierto y puede llevar a la ruptura de la alianza, primero entre los dos grupos emparentados. Pero como a su vez cada uno de ellos suele estar emparentado con otros genera una reacción en cadena que puede afectar a la comunidad entera.
- 4) observamos también que el papel de las mujeres en la retracción de la alianza, se revela como central: cuando se roza el recuerdo de los padecimientos del pasado, las mujeres, en vez de suavizar el conflicto, lo alimentan a fin de que se desate hasta sus últimas consecuencias hasta que llegue a una resolución final, que frecuentemente altera drásticamente el mapa de alianzas de la

comunidad: los grupos familiares, al levantar sus chozas en sectores alejados de donde estaban o acercándose a otras parentelas, marcan en el terreno *los nuevos ámbitos de sociabilidad y de la enemistad*.

- 5) también señalamos que luego de haberse desencadenado los conflictos en las alianzas, en ciertos casos hasta haberlas destruido por completo, se conformaba luego un nuevo mapa de alianzas. Sin embargo, en muchos casos – luego de diluirse lo peor del conflicto y de neutralizarse la peligrosidad de dicha situación- consanguíneos y afines, relacionados con las parentelas que conformaron el núcleo del conflicto, tienden a reparar la cadena de alianzas proporcionando, digamos, nuevos *eslabones* fabricados con material humano de estas relaciones que no fueron arrasadas por el conflicto. Para ello, es preciso realzar el papel del yerno con respecto a una relación que él nunca ha roto: los lazos con su propia familia. Si bien es cierto que la alianza no se establece entre ambas familias como bloques, el papel del yerno es crucial como propiciador efectivo de varias repeticiones de alianzas a través de sus propios *siblings*.
- 6) las alianzas progresan y se retraen a través de las generaciones. Muchas fallan. Algunas producen tal fractura que niegan la posibilidad de convivencia en la comunidad. En este último caso, el afín -un ajeno relativo- se convierte en un Ajeno Radical (Maranhão, 1998) y como el tigre –prototipo de lo ajeno, de lo salvaje, de lo inhumano- su peligrosidad se transmite a su descendencia. Se produce entonces una *confusión de categorías* donde Prójimo y Ajeno están peligrosamente entreverados: irrumpe entonces la ira hacia los propios y una ciega venganza que afecta indiscriminadamente a los cercanos. Dicha confusión se resuelve re- categorizando a las personas como Prójimos y Ajenos con la intención de erradicar el conflicto del centro de la comunidad de parientes. Ello implicará un denodado esfuerzo tanto por parte de los consanguíneos como de los afines involucrados para reparar la falla.
- 7) la entrega de los hijos varones a otras parentelas a través de la uxori-localidad no se debe a la preeminencia de la parentela de la mujer. De hecho, las parentelas involucradas son simétricas. Al final de los procesos exitosos los yernos se convierten en cabezas de familia. Si a su debido tiempo supieron propiciar la unión de sus *siblings*¹²⁹ con las *siblings* de sus esposas, por la regla de uxori-localidad estos *siblings* del yerno fueron a vivir en *households* contiguos al de éste. También los que completaron exitosamente su re-

¹²⁹hermanos, medio hermanos, la mitad de sus primos bilaterales, Cf. Cáp. 3

socialización se convirtieron en las cabezas de familia. Así los jefes de familia que pertenecen a la misma parentela de origen suelen apoyarse mutuamente –no contra las familias de sus esposas con las que se integraron- sino contra otras parentelas. Así los varones, si bien comienzan con un rol muy pasivo en la alianza, cuando se ganan la confianza de las familias a las que se integraron, van adquiriendo con el tiempo un rol muy activo y respetado.

- 8) En un proceso de projimización exitoso la familia de la mujer ha *devorado* al yerno, lo ha asimilado como parte del *cuerpo* familiar, ha hecho de *lo diferente, lo mismo*. Pero el yerno astuto, cuando surge la necesidad de matrimonio de alguna de las “hermanas” de su esposa, y más tarde de sus propias hijas irá proveyendo a sus propios “hermanos”, o a los “hijos de sus hermanos” como esposos de aquellas. En el momento en que éste asuma como jefe de familia, y a medida que los otros asuman en las suyas, será el hombre con su propia parentela consanguínea el que co- regirá (junto con su esposa) los destinos de las parentelas relacionadas.
- 9) el que sean los varones los más interesados en resolver los conflictos, es porque estos hacen peligrar las alianzas futuras de sus *siblings*. Si el yerno no fuera una bisagra entre la Consanguinidad y la Afinidad, si no promoviera la repetición de alianzas con su parentela, cuando asumiera como jefe de familia se encontraría solo entre la parentela de la mujer y los remanentes de alianzas fallidas. Su parentela habría pasado de la Afinidad a la Ajenidad, es decir a la categoría de no – humanidad, pasaría a convertirse él mismo en una fuente de peligro latente.
- 10) por último, toda alianza verdadera es aquella que tiende a amalgamar las diferencias iniciales. Se sustenta en la capacidad socio- cultural para terminar de humanizar al Afin. Así se expande la alianza. No como un progreso lineal, sino como un flujo y reflujo que a veces amplía la sociabilidad y otras veces la retrae. El yerno a veces es *matado* por la Ajenidad, y otras hasta es destruido por las pasiones encontradas de sus propios.

En síntesis, se ha registrado la percepción del acontecimiento: desde la organización social hasta su sistema cosmológico. Pero no se ha dejado de atender – siempre desde el punto de vista privilegiado en esta tesis- a que los “acontecimientos descontrolados” (o difíciles de procesar) que generan específicamente entre los *wichí* confusión y violencia, han crecido exponencialmente en las interacciones con la Sociedad Mayor. Desde entonces los acontecimientos multiplican los conflictos,

amenazan con la fragmentación definitiva de la sociabilidad y el decrecer inexorable de la calidad existencial de los wichí.

Mientras estas parentelas *wichí* mantengan esa notable flexibilidad para agregarse y desagregarse unas de otras, y conserven cierto grado de autonomía en lo que respecta a sus valores y visión del mundo, sus *respuestas al conflicto de origen tanto interno como externo* tenderán a ser adaptaciones de sus resoluciones previas para enfrentar a los *acontecimientos desconcertantes*. Estos repercuten desde el sistema de parentesco hasta el sistema cosmológico. El principal mecanismo será el de orientar los comportamientos hacia estados regulares, predecibles, cíclicos, controlables. Evitar los sobresaltos que puedan llevar a una reacción en cadena hasta su disolución física y/ o social y étnico - cultural.

En este sentido, reafirmamos que el parentesco es la concreción de su *concepción de la sociabilidad* entre Consanguíneos, Afines y Ajenos. Pero el Parentesco involucra mucho más en el *pensamiento wichí*. No sólo regula tan finamente el comportamiento de los Consanguíneos y Afines "humanos" (las parentelas *wichí*) sino que se extiende a los *dueños* animales debido a su directa relación con los ancestros míticos masculinos que poseían un aspecto animal.

Asimismo, los *dueños* vegetales, algunos seres celestes (especialmente las Pléyades y la Estrella de la Mañana, con muy fuerte presencia –aún hoy- entre los *wichí orientales*) y el ámbito femenino parecen hallarse íntimamente conectados. De hecho, de las estrellas se han desprendido los *dueños vegetales* y las primeras mujeres *wichí*. Unos y otras han asegurado, mediante la provisión de semillas vegetales y humanas¹³⁰, la proliferación de las entidades vegetales y de los seres humanos.

Los tres ámbitos están claramente ligados por varios nexos: el parentesco consanguíneo, la fertilidad, la procreación y la abundancia.

Pero también se hallan conectados a *la disolución de lo viviente*, instante en que ocurre un giro hacia lo opuesto de lo "humano" que ¿casualmente?, sería también lo opuesto de su concepción del mundo celeste: de lo brillante a lo oscuro; de lo fértil a lo estéril; de lo abundante a lo escaso, de lo sensato a lo estúpido, de la comunión a la soledad.

¹³⁰ en ambos casos se las denomina *zlós* (sing.)

Esa es el "alma (*hesek*) inversa" de los muertos. La que señala su condición de No Humanos, la que los fusiona al mundo *Ahot*. Es decir, al mundo de lo Ajeno, de lo peligroso, de lo imprevisible (el acontecimiento aciago). De lo que no crece como la Vida sino que se expande inexorable y que todo lo contagia, como la Peste.

Bibliografía

Alvarsson, J. 1988 *The mataco of the Gran Chaco . An ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco socio-economic orgaization. Uppsala Studies in Cultural Anthropology N°11 Uppsala*

Alvarsson, J. 1993 *Yo soy weenhayek: una monografía breve de los maticos noctenes de Bolivia Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz, Bolivia)*

Arenas, P.: 1992 *El "cebil" o el "árbol de la ciencia del bien y del mal" En: Parodiana, vol.7(1-2) 1992:101-114*

Arenas, P.: 2004 *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamolek y los Wichí-Lhukut'as del Chaco Central Argentino. Ed. Pastor Arenas. Bs. As.*

Arhem, K.: 2001 *La red cósmica de la Alimentación. La interconexión de Humanos y Naturaleza en el Noroeste de Amazonia. En: Descola y Pálsson, 2001; 214- 236*

Barúa, G.: 1986 *Principios de Organización en la Sociedad Mataco En: Suplemento Antropológico vol.XXI n° 1 junio 1986 pp.73-130*

Universidad Católica de Asunción- Paraguay

Barúa, G.:1987 *The Core, the Context and the Alien. A systemic approach to autonomous social units. En: Uuniv. de Maryland.m.i*

Barúa, G.:1990 *Procesos de Diferenciación/ Vinculación en las unidades sociales de la comunidad judía de Buenos Aires En:Ensayos sobre Judaísmo Latinoamericano pp.259-67 Publicación del V. Congreso Internacional de Investigadores sobre Judaísmo Latinoamericano. Colección Ensayos. Ed. Milá. Buenos Aires Julio de 1990*

Barúa, G.: 1992 *Las Plantas mágicas como remedios sociales entre los Mataco: el Equilibrio entre el Control y la Transgresión En: Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco IV Editada por el Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO) Las Lomitas Formosa pp.21-34*

Barúa, G.: 1994 "Parentescos de Coral: Adopción y Alianza entre los mataco-wichí" En: *Actas del I. Congreso Argentino de Americanismo Tomo II: 95-110*. Buenos Aires

Barúa, G.: 1995 " Alianzas y Proximidad Social: Discusiones sobre las peculiaridades del sistema de parentesco halladas entre los Mataco-wichí del Gran Chaco" En *Runa 21: Archivo para las Ciencias del Hombre Instituto de Antropología- Universidad de Buenos Aires*

Barúa, G.: 1998 *Las normas matrimoniales en la práctica wichí*
En: *Actas del II Congreso de la Sociedad Argentina de Americanistas. Tomo I: 97-124*

Barúa, G.; Dasso, M.C.: 1999 *El papel femenino en la hostilidad wichí.*
capítulo del libro 'Mito, Guerra y Venganza entre los wichí' Ed. Ciudad Argentina pp.251-298

Barúa, G.: 2000 *Entre la Proximidad y la Ajenidad: el Ciclo del Afín entre los_wichí.* III Congreso de Americanistas Tomo II Ed. Dunken, Buenos Aires.

Barúa, G.: 2001 *Semillas de Estrellas: Los nombres entre los wichí.* Libro publicado por Dunken, Buenos Aires. ISBN 987-518-885-9

Barúa, G.: 2003 "Del Espacio Sagrado a la Disolución: La Transgresión Endogámica." Sociedad Argentina de Americanistas. Ed. Dunken..

Barúa, G.: 2004 " Lo eterno y lo fugaz en el ritual del Yatchep entre los wichí bazaneros". Series del Centro de Antropología Filosófica y Cultural. Buenos Aires

Barúa, G.: 2005 *Parientes en los montes y en las selvas. Una comparación entre los wichí chaqueños y algunas etnias amazónicas.* En V Congreso Argentino de Americanistas. Ed. Dunken. Bs.As.

Barúa, G.: 2005 m.s *Analyse de deux interprétations sur la dialectique du proche et du lointain chez les wichí du Chaco Argentin.* Monografía para el Seminario de Doctorado, dictado por el Dr. Livet. CFA. UBA

Barúa, G.: 2005 m.s *Los lenguajes del Éxodo: el Misticismo Mbyá Guaraní.* En prensa: Las religiones indígenas de la Argentina

- Barúa,G.:2005 m.s *Formas de Conocimiento que surgen de la comunicación entre Humanos y no Humanos desde algunas perspectivas indígenas, especialmente a través de los Ojibway subárticos*. Seminario de Doctorado. Monografía para el Dr. Descola
- Basso, E.:1970 "Xingu Carib Terminology and Marriage: Another View" En: *Southwestern Journal of Anthropology* 26:402-416
- Bateson,G: 1976 *Pasos hacia una Ecología de la mente*. Ed. C. Lohlé
- Bateson, G: 1976 *Bali: el Sistema de valores en un estado estable*. En: *Pasos hacia una ecología de la mente* pp.133-154 de, C. Lohlé.México
- Bateson,G: 1979 *Espíritu y Naturaleza*. Ed. Amorrortu
- Boas,F: 1916 *The origin of Totemism*. *American Anthropologist*. N.S 18 , 1916: 319-323
- Boehm,C.: 1993 *Egalitarian Behavior and reverse dominante hierarchy*. En: *Current Anthropology*34: 227-254
- Boehm,C.: 1994 *Réplica a Erdal y Whitten* . En: *Current Anthropology*35 /2, 1994
- Bossert, F.: 2001 *Notas para una teoría del Carnaval*. . En: *Scripta Ethnológica XXII* pp.7-60
- Bossert, F; Villar, D. : 2001 *Sobre las pautas migratorias de los chiriguano (Chaco Boliviano)* En: *Trabalhos de Antroplogía e Etnología*. Vol. XLI (3-4) Porto: 111-133
- Braunstein,J :1974 *Matrimonio y Familia entre los mataco*. *Cuadernos Franciscanos N° 35*. Salta
- Braunstein,J :1976 *Los wichí. Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Mataco*. *Scripta Ethnológica* vol.IV parte I. Bs.As
- Braunstein,J :1977 *Las bandas mataco. Gentilicios*. *Scripta Ethnológica* vol.V parte I. Bs.As
- Braunstein,J:1983 *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. En: *Trabajos de Etnología*.Instituto de Antropología. Facultad de Filosofía y Letras. UBA
- Braunstein,J :1990 *El espacio en la misa mataca*. En: *Scripta Etnológica* 8, Suplementa, 1990:148-154

- Braunstein, J :1991 "Primos Equívocos: Variantes Léxicas del Parentesco Mataco" En: *Hacia una Carta Étnica del Gran Chaco*, IV:9-19. Las Lomitas, Formosa
- Braunstein, J : 1992 "Figuras de Hilo de los Matacos Orientales" pp.36-66 y " Lenguajes de Hilo" pp.109- 117 En: *Hacia una Carta Étnica del Gran Chaco*, IV.
- Braunstein, J 1993 " Territorio e Historia de los Narradores Mataco". *Hacia una nueva Carta Etnica del Gran Chaco V: 4-74 Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO) Las Lomitas. Formosa*
- Braunstein, J :1995 *Las figuras de hilo del Gran Chaco III. Figuras de los matacos orientales (2ª parte) pp.131-138 e Hilando Historias pp-151-160". Hacia una nueva Carta Etnica del Gran Chaco VI. Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO) Las Lomitas. Formosa*
- Braunstein, J y García, M,: 1996 *Estabilidad y cambio en la música ritual en el este de la cadena cultural mataka . En: Scripta Etnológica . En: Scripta Etnológica XVIII, 1996: 143-156*
- Boon, J y Schneider, D: 1974 *Kinship vis- a- vis myth. Contrasts in Lévi- Strauss approachs to cross cultural comparisons. En: American Anthrojpologist 76: 799-817*
- Cadogan, L.: 1953-4 *Ayvú Rapytá:Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guayra. Revista de Antropología de Sao Paulo: parte I:v.1 n.1, parte II: V.1.N.2 (1953). Parte III:V.2 N.1 (1954) San Pablo. Brasil.[Se trata de los textos cosmogónicos recogidos por Cadogan. Se hallan en guaraní y castellano]*
- Cadogan, L.: 1968 *Chonó Kybwrá: Aporte al conocimiento de la mitología guaraní. En Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo.vol.3 N°1-2 Asunción: 55-158*
- Califano, M.: 1973 *El ciclo de Tokjwaj; Análisis fenomenológico de una narración mítica de los matacos costaneros. En: Scripta Ethnológica 1. Bs.As.*
- Califano, M.:1987 *El valor de la palabra en la etnia mataco del Chaco Argentino. Extracta N°6 Lima*
- Califano, M (coord.): 1999 *Mito , Guerra y Venganza entre los wichí. Ed. Ciudad Argentina. Bs.As*
- Califano, M.: 1999 *Paradigmas ético jurídicos del ciclo de las teofanías vengadoras de los Mataco. En : Califano 1999 (coord.):55-140*

Califano, M y Dasso, M.C: 1998 *Le suicide chez les wichí matakó. En: Seminario internacional sobre etnografía europea en América Latina: El caso de Alfred Métraux. Musée d'Ethnographie de la ville de Genève. M.i*

Califano, M y Dasso, M.C: 1999 *El estado de ensoñamiento o tohwislek entre los Matakos del Chaco Central. Ed. Abya yala. Quito*

Califano, M y Dasso, M.C: 1999 *El chamán wichí. Ed. Ciudad Argentina. Buenos Aires*

Califano, M y Dasso, M.C:2003 *El estudio del suicidio entre los wichí matakó En .página Web de la World Psychiatric Association www.wpa.org*

Clastres, P.: 1978 *La Sociedad contra el Estado. Ed. Monte Avila. Barcelona*

Clastres, P.: 1993 *La Palabra Luminosa: Mitos y cantos sagrados de los guaraníes. Ed. Del Sol. Buenos Aires*

Clastres, H: 1990 *La Tierra sin Mal: el Profetismo Tupí-guaraní. Ed. Del Sol. Buenos Aires*

Coelho de Souza, M: 2004 *Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. En Mana, Estudos de Antropología social vol 10 nº1 Rio de Janeiro. Apr.2004*

Cordeu, E.;2002 *Repensando el Duelo y el Luto. En: Scripta Ethnológica XXIII pp.7-20*

Cordeu, E: 2004 *Miedo y mal en la mitología de los chamacoco (ishír) del Chaco Boreal. En: Las nociones del Mal y el Temor en las Cosmovisiones Aborígenes de América" Archivos: Departamento de Antropología Cultural. CIAFIC ediciones II: 2-2004: 7-50*

Cordeu,E; de los Ríos,M: 1982 *Un enfoque estructural de las Variaciones Socioculturales de los indígenas del Gran Chaco. Suplemento Antropológico, Asunción,1982*

Cuadernillos provistos por ONG's:

- 1) Convenio 169 "Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes". Organización Internacional del Trabajo. Ley Nacional 24.071
- 2) Convenio 169 de la O.I.T sobre Pueblos indígenas. Una ley internacional que nos fortalece. Guía de Estudio en Talleres legales Populares. ENDEPA (Equipo de Pastoral Social) . Resistencia

- 3) Los Aborígenes de Formosa. Febrero 2002. APCD (Asociación para la Promoción de la Cultura y Desarrollo) . Las Lomitas
- 4) Comunidad wichí de Tres Pozos. J.G.Bazán. Asociación Civil Coronel Bazán. Curso de Capacitación Técnica en construcción de instalaciones Hídricas. Del 24 de junio al 25 de julio del 2002. APCD (Asociación para la Promoción de la Cultura y Desarrollo) . Las Lomitas
- 5) Encuentro de Criadores de Chivas y Ovejas. Comunidad Campo Tres Pozos. 30 y 31 de julio del 2002. APCD, Las Lomitas
- 6) Jornadas sobre Ahoyek Indígenas (Mieles Indígenas) Curso de Pini K'utsés (comedores de miel) 2 y 3 de octubre del 2003. Tres Pozos. APCD. Las Lomitas

D'Iribarne, Ph.:1999 *Mythes de Fondation et anthropologie de l'Occident "moderne"*. En: *Descola, Hamel et Lemonnier, pp.457-465*

Dasso, M.C:1985 *El shamanismo de los mataco de la margen derecha del río Bermejo (pcia. Del Chaco) En. Scripta Ethnológica, Suplementa N°5 Buenos Aires*

Dasso, M.C:1992 *En torno a la noción de mezcla entre los wichí. En. Actas de II Jornadas nacionales de Folklore. Buenos Aires*

Dasso, M.C:1993 *Algunas observaciones acerca del Lewó entre los wichí: Mitológicas 7. Buenos Aires*

Dasso, M.C:1995 *Espacio y Alteridad: una dimensión fuera del dominio wichí. En: Scripta Ethnológica XVIII. Buenos Aires*

Dasso ,M.C y Barúa, G:1999 *Recursos no shamánicos de protección entre los Wichí. En Actas del II Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur. VI Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires pp.238 --261*

Dasso, M.C:1999 *Equilibrio del Control y Descontrol en la Sociedad wichí . En Califano (coor) 1999:141-166*

Dasso, M.C:1999 *Afrenta, Ofensa y Control en la sociedad wichí. En Califano (coord.):299-317*

Dasso,M. C: 1999 *La Máscara Cultural . Ed.. Ciudad Argentina*

- Dasso, C . y Barúa, G:2001 *Paquetes de medicina y recursos para la protección wichí*. *Acta Americana* vol.9 N.1.pp.39-61. Suecia
- Dasso, M.C: 2001 *Celebración de la aloja y preservación del fundamento mítico de los mataco wichí del Chaco Central*. En: *Scripta Ethnológica* XXII pp.61-76
- Dasso,M. C: 2004 *La noción del mal en la misa wichí-mataco*. En: *Archivos*2,1. Buenos Aires
- De las Casas, B: 1995 (1552) *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*. Proyecto Ánfora. Bogotá
- de los Rios, M.: 1974 *Vida y Muerte en el Cosmos Mataco*.En: *Cuadernos Franciscanos* N°35. Salta
- de los Rios, M.: 1975 *Hacia una hermenéutica del nombre en la etnia Mataco*". En: *Scripta Ethnologica*,N.3 Parte II: 63-88 Buenos Aires.
- de los Rios, M.: 1976^a *Una visión shamánica del ciclo vital (etnia Mataco)* Ed. Tekné. Bs.As
- de los Rios, M.: 1976b. *Preliminares para un análisis de la idea de alma en la etnia Mataco*.Tekné. Buenos Aires.
- de los Rios, M.:1977 *La expresión de la afección amorosa en la etnia mataco*. *Scripta Ethnológica* vol.V parte 2 Bs.As
- Descola, Ph.: 1988 *La Selva Culta. Simbolismo y Práxis en la ecología de los Achuar*. Ed.ABYA YALA Tomo XXX de la colección "Travaux de l'IFEA" Ecuador
- Descola,Ph, Hamel, J. et Lemonnier,P (coords):1999 *La production du social. Autour de Maurice Godelier*. Fayard. Paris
- Descola, Ph y Pálsson, G.: 2001 *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Siglo XXI. México
- Descola Ph.:2001 *Construyendo Naturalezas. Ecología Simbólica y práctica social* En: Descola y Pálsson, pp101-123
- Descola, Ph: 1999 *Écologiques* En:Descola, Hamel et Lemonnier, pp.117-130

Dieter- Heinen, Hans.: 1980 Los Warao .En: Los Aborígenes de Venezuela.vol.1. Etnología Antigua.Monografía N°26.Fundación La Salle.Caracas,1980 pp. 585-689

Dole,G.:1969 "Generation Kinship Nomenclature as an Adaptation to Endogamy" En: *Southwestern Journal of Anthropology* 25 (2):105-123

Douglas,M.:1976 *Pureza y Peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.* Ed. Anagrama

Douglas,M.:1978 "Símbolos Naturales:Exploraciones en Cosmología". Ed.Alianza

Dreyfuss,S: 1993 *Sistèmes Davidienes affiliation cognatique en Amazonie.* En: *L'Homme* XXXIII (2-4) avr.-déc. 1993 pp.121-140

Drotz, G : 1999 *Los Mitos Platónicos .Ed. Siglo XXI*

Dumont, L 1953 *The Dravidian Kinship Terminology as an expression of marriage . En Man* 53:34-39

Durkheim, E.: 1982 *El Suicidio Akal* Ed. Madrid

Durkheim, E; Mauss, M: 1963 *Primitive Classification.* Londres. Cohen & West

Erdal,P ;Whitten, A: 1994 *On Human Egalitarianism. An Evolutionary Productof Machaiavellian status escalation? En: Current Anthropology* 35/2 :175-83

Evans- Pritchard, E.E: 1976 *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande.* Ed. Anagrama.Barcelona

Evans- Pritchard. E.E: 1976 *Las teorías de la Religión Primitiva.* Ed. Siglo XXI

Evans- Pritchard, E.E: 1977 *Los Nuer* Ed. Anagrama.Barcelona

Fausto, C: 2002 *Banquete de Gente: comensalidade e canibalismo na Amazonia . En MANA: Estudos de Antropología Social,* 8 (2):7 -44

Fock,N :1963 *Mataco Marriage.* En. *Folk,* vol v:91-101

Fock,N :1966/67 *Mataco indians in their Argentine setting.* En: *Folk,* vol. 8/9: 89-104

Fock, N.: 1982 *History of Mataco Folk Literature and research*. En Wilbert y Simoneau, 1982; 1-33

Geertz, C.: 1973 *La interpretación de las Culturas*. Ed. Gedisa

Geertz, C.: 1979 *From the native's point of view. On the nature of anthropological understanding* En: *Symbolic Anthropology* J.L. Dolgin ed.

Giménez Benítez, S.; López, A.; Granada, A.: 2002 *Astronomía Aborígen del Chaco. Mocovíes. I. La noción de nayic (camino) como eje estructurador*. En: *Scripta Ethnológica* XXIII pp. 39-48

Guiart, J.: 1979 *La mort chez nous et ailleurs*. En: *Les Hommes et la Mort. D' Objets et Mondes*, Tomo 19

Goldenweisser, A.: 1916. *Comments*. *American anthropologist* N.S 18, 1916

Gow, P.: 1997. *O parentesco como consciencia humana*. En *MANA: Estudios de Antropología Social*, 3 (2): 39-66

Guidieri, R.: 1989 *La abundancia de los pobres. Seis bosquejos críticos sobre la Antropología*. Fondo de Cultura Económica. México.

Guss, D.: 1989 *In the absence of Gods. The Yekuana Road to the Sacred*. En: *Scripta Ethnológica. Supplementa* vol. IX, 1989. Buenos Aires

Frazer, G.: 1944 *La Rama Dorada*. Fondo de Cultura Económica

Hanke, W.: 1995 *Dos años entre los caingá*. Ed. CAEA, colección Mankacén. Buenos Aires

Howell, S.: 2001 *¿Naturaleza en la Cultura o Cultura en la Naturaleza? Las ideas chewong sobre los "Humanos" y otras especies*. En: *Descola y Pálsson*, 149-168

Hviding, E.: 2001 *naturaleza, Cultura, Magia, Ciencia. Sobre el metalenguaje de la comparación en la Ecología cultural*. En: *Descola y Pálsson*: 129-213

Idoyaga Molina, A.: 1976 *Matrimonio y pasión amorosa entre los mataco*. *Scripta Ethnológica* vol. IV. parte 1 Bs.As

Ingold, T.: 1999 *Sur la distinction entre evolution et hisoire*. En: *Descola, Hamel et Lemonnier*, 131-45

Ingold, T.: 2001 *El Forrajero óptimo y el hombre económico*. En *Descola y Pálsson*, 37-59

Jennes, D : 1935 *The Ojibwa Indians of Parry Sound. Their socialand Religious Life*. national Museum of Canada N.78 *Anthropological Series*. Ottawa. También: *Indians of Canada Serie 15*. 277-283

Johnston, B: 1995 *The Manitous. The Spiritual World of the ojibway*. Harper- Collins. N. York

Karsten, R.:1932 *The Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*. En: *Ethnological studies*. Helsingfors

Kensinger, K (ed):1984 *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press: *Illinois Studies in Anthropology n° 14*

Knight, J: 2001 *Cuando los árboles se vuelven salvajes: La desocialización de los bosques en las montañas japonesas*. En: *Descola y Pálsson*; 255-276

Landes, R.:1937 *Ojibwa Sociology*. N.York. Columbia Univ, Press, 1937

Leach, E.: 1971 *Replanteamiento de la Antropología*. Seix Barral. Barcelona

Lehman-Nitsche, R.; 1924-25 *La Astronomía de los Matacos*. *Revista del Museo de la Plata Tomo IV. Mitología Sudamericana V*

Lévi-Strauss, C:1943 *The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians*. En: *American Anthropologist N:S 1943 398-409*

Lévi-Strauss, C:1964 *El pensamiento Salvaje*. Fondo de Cultura Economica. México

Lévi- Strauss, C.: 1968 *Antropología Estructural*. Eudeba

Lévi- Strauss, C.: 1969 *"The Elementary Sturcture of Kinship"*. Beacon Press. Boston

Lévi-Strauss, C: 1972 *Estructuralismo y Ecología*. Anagrama .Barcelona

Lévi- Strauss, C.:1979 *Antropología Estructural: mito, sociedad, humanidades Ed. Siglo XXI*

Lienhardt, G.: 1954 "Modos de pensamiento" En: Bossert, F.; Sendón, P.; Villar, D.: 2001? *De la función al significado: escritos de Antropología social*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima pp.65-72

Lienhardt, G.: 1985 *Divinidad y Experiencia. La religión de los dinka*. Akal. Madrid

Livet, P.; Ogien, R.: 2000 *L'Enquete ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*. Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris. Ed. de l'EHESS, 2000

Livet, P.: 2002 *Émotions et rationalité morale*. Presses Universitaires de France

Lynch, F.: 1994 a *La dialéctica pilagá de la reciprocidad. Una concepción dialógica del intercambio RUNA Xxi* : 207-240

Lynch, F.: 1994b *La dialéctica pilagá de la reciprocidad II. Una concepción dialógica del intercambio étnico de bienes. Parte 2: inscripción de la Tautología Reciprocitaria* En. *Scripta Ethnológica* vol. XVI Buenos Aires: 149-166

Lynch, F.: 2004 *Sobre la reciprocidad del dato etnográfico: Una reflexión acerca de los dones y deudas en la práctica antropológica*. En prensa en *Relaciones*

Lynch, F.: 2005 : *El nuevo mundo de lo sagrado: la religiosidad enteogénica americana actual*, ms.

Lowie, R.: 1972 *La Sociedad Primitiva*. Ed. Amorrortu. Bs. As.

Maranhão, T.: 1998 *The adventures of ontology in the Amazon Forest* En : *Paideuma* 44 pp.155-168 Stuttgart. Steiner Verlag

Maranta, A. 1992 : *Apéndice: las plantas mágicas entre los Mataco.* *Hacia una nueva Carta Etnica del Gran Chaco IV: 28-34* Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO) Las Lomitas Formosa

Martinez Crovetto, R. N.: 1995 *Zoonimia y Etnozoología de los Pilagá, Toba, Mocoví, Mataco y Vilela*. Facultad de Filosofía y Letras. UBA

Maruyama, M.: 1978 *Psychotopology and its application to Cross- Disciplinary, Cross- Professional and Cross- Cultural Communication*. En : *Perspectives on Ethnicity*. Ed. R.E. Holloman y S. Arutinov La Haya, Mouton :23-75

- Messineo, C y Braunstein, J: 1990 *Variantes Lingüísticas del Mataco. Hacia una cata étnica del Gran Chaco* N° 1
- Metraux, A. : 1944 *Nota etnográfica sobre los indios maticos. En Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología IV. Buenos Aires*
- Metraux, A. :1967 *L'expression sociale de l'agressivité et du resentiment chez les indiens Mataco du Gran Chaco. En: Religions et Magies Indiennes d'Amérique du sud. Cap.IV.Gallimard. París*
- Müller, F.: 1989 *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná. Ed. CAEA. Colección Mankacén. Buenos Aires*
- Nimuendajú, C. (Unkel): 1944 *Leyenda de la Creación y Juicio Final del mundo, como fundamento de la Religión de los Apapokuva-Guaraní San Pablo, 1944. Manuscrito mecanografiado. Traducción al castellano de Recalde*
- Nimuendajú, C. (Unkel): 1981 *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração a Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro, 1981*
- Nordenskjöld, E. :1912 *La vie des Indiens dans le Chaco. Rêvue de Geographie. Paris*
- Ortner, Sh.:1984 "Theory in Anthropology since the Sixties" *En: Comparative Studies in Society and History* 26 (1)126-166 Cambridge University Press
- Overing, J.:1972 "Cognition, Endogamy and Teknonymy: The Piaroa Example" *En: Southwestern Journal of Anthropology* 28 (3): 282-297
- Overing, J :1973 "Endogamy and the Marriage Alliance. A Note on Continuity in Kindred-Based Groups" *En: Man* 8 (4): 555-570
- Overing, J : 1983-84 *Elementary Structures of Reciprocity: comparative notes on Guianese, Central Brazilian and North- West Amazon socio- political thought. En: Anthropologica* 59-62:331- 348
- Overing, J : 1984 *Dualisms as Expression of Marriage: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela. En Kensington (ed):127-155*

- Palmer, J. 1994 "Husek (the will): A wichi category of the person" *JASO* 25/1.
- Palmer, J. 1995 *Wichi Toponymy Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco* 6:3-63. Las Lomitas. Formosa
- Palmer, J. 1996 *Wichí Enmity*. m.s.
- Palmer, J. 1997 *m.i Wichí Goodwill: Ethnographic Allusions*. Tesis Doctoral. Oxford, 1997. Director: Peter Rivière
- Palmer, J.H: 2005 *La Buena Voluntad Wichí: una espiritualidad indígena*. Editado por: APCD, CECAZO, EPRAZOL, Franciscanas Misioneras de María, Parroquia Nuestra Señora de la Merced, Tepeyac, Asociacion, Fundapaz. Trad: María Rosa Torlaschi ISBN 987-22489-0-7 386 p.
- Palmer, J. y Braunstein, J. 1992 "Bereavement Terminologies in the Chaco". *Hacia una nueva Carta Etnica del Gran Chaco III*: 7-23 Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO) Las Lomitas Formosa.
- Perez Diéz, A.: 1999 *Textos míticos de los mataco del Chaco Central*. En Califano (coord.) 1999:7-54
- Pereira de Queiroz, M.I. :1978 *Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos: reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. Ed. Siglo XXI. México
- Poole, F.J.P: 1986 "Metaphors and Maps: Towards Comparison in the Anthropology of Religion" En: *Journal of the American Academy of Religion* LIV/3
- Poujade, R: 1995 *Mapa arqueológico de la provincia de Misiones*. Impreso en el Complejo Industrial Gráfico Computarizado de Artes Gráficas Zampirhólos S.A Julio de 1995. Asunción.Paraguay
- PPI 2002: *Pensamientos de los indígenas de Formosa (Procesos de Participación de los Pueblos Indígenas)* Equipo de Coordinación de Pozo de Tigre. Formosa
- Reale, G: 1992 *De Anima: Introducción a Aristóteles*. Barcelona. Ed.Herder.Biblioteca de Filosofía, 16 cap.IV pp.83-96
- Rival,L: 2001 *Cerbatanas y Lanzas . La significación social de las elecciones tecnológicas de los Huaorani*. En *Descola y Pálsson*: 169-191

Rivière,P.:1966 "Oblique Discontinuity Exchange: A new formal Type of Prescriptive Alliance?" En: *American Anthropologist* 68: 738-40

Rivière,P :1969 "Marriage among the Trio.A principle of Social Organization" Clarendon Press,Oxford

Rodriguez Mir,J 2005: *m.i Los wichí en las fronteras de la civilización: Capitalismo, Violencia y Shamanismo en el Chaco Argentino. Tesis Doctoral: Universidad Autónoma de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Director:Juan Carlos Gimeno Martín. Septiembre, 2005*

Rodriguez Mir,J ; Braunstein,J: 1994 *Sedentarización y Etnicidad. El caso de los Matacos de Las Lomitas (Argentina) Runa, vol XXI. Bs.As*

Sahlins,M.: 1976 *Cultura y Razón Práctica. Ed.Gedisa*

Sahlins,M.: 1977 *Economía de la Edad de Piedra Akal. Madrid pp.13-54*

Schapiro, J.:1984 *Marriage Rules, marriage Exchange and the definition of Marriage in Lowland South american Societies. En Kensinger: 1-30*

Siffredi, A.: 1973 *La Autoconciencia de las relaciones sociales entre los yojwaha chorote. Scripta Ethnológica Año III N°1 Bs.As: 71-103*

Siffredi, A: 1975 *La noción de reciprocidad entre los yojwaha chorote. Scripta Ethnológica Año III, N° 3 parte I Bs.As.: 41-70*

Siffredi, A.:1984 *Los niveles semánticos de la cosmovisión chorote. Journal of Latin American Lore 10 (1) :87-110 Los Angeles*

Siffredi, A.: 1984 *Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaklé Runa V. Bs.As*

Siffredi, A.: 1989 *Interacción y Cognición: El caso Nivakle. En: América Indígena, vol.XLIX, n°3, julio –septiembre, 1989*

Siffredi, A.: 2005 *Cuando la persona se deshumaniza. Des-centramiento y jaguarización de la sociedad nivaklé En: Journal de la Société de Américanistes, 2005. 91-1*

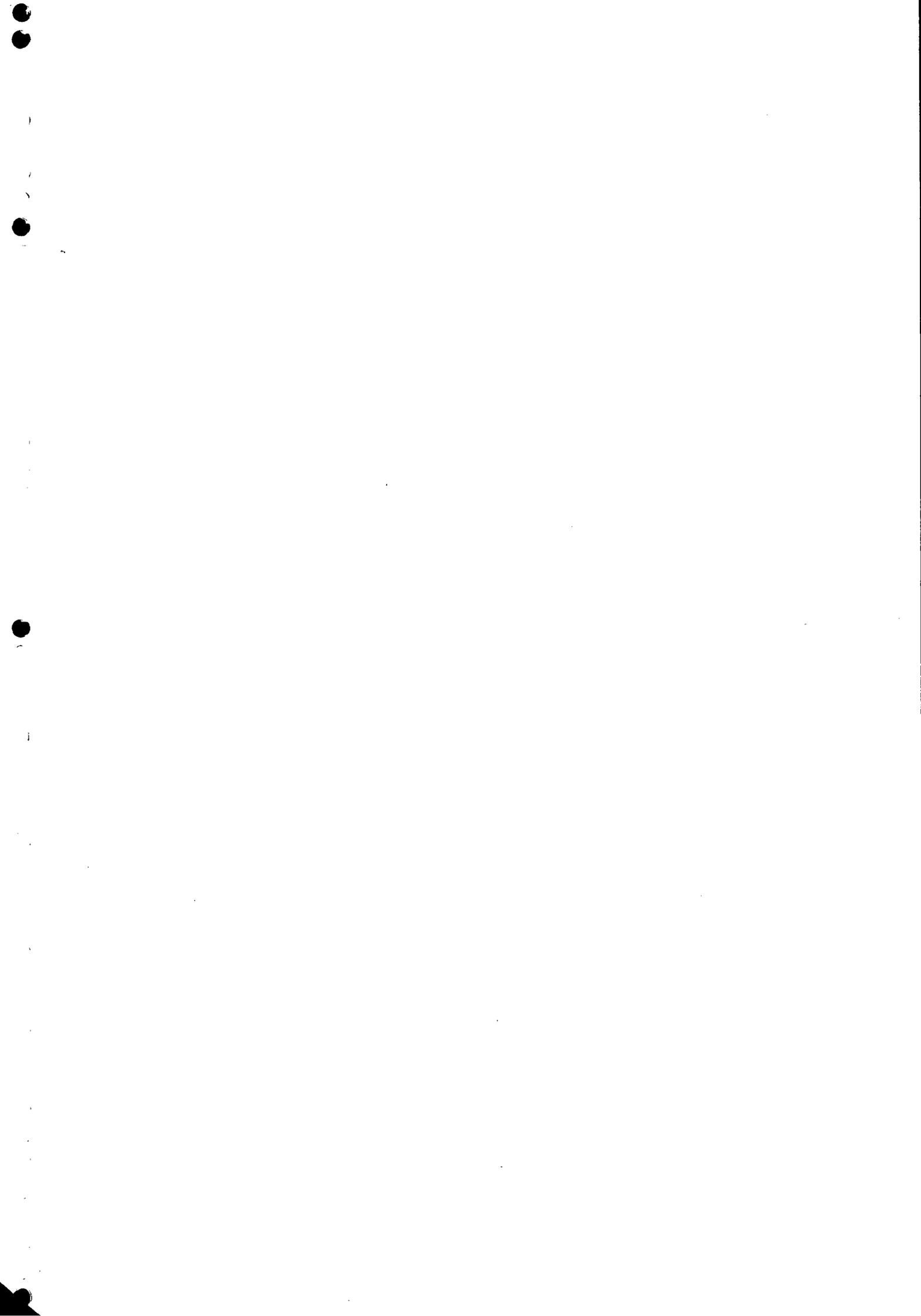
- Siffredi, A y Barúa, G. 1987 "Contrastación de un modelo sistémico basado en los procesos morfogénéticos y morfoestáticos en las sociedades chorote y mataco" En *Suplemento Antropológico* 22 (2):181-217. Asunción
- Siffredi, A y Briones de Lanata: 1986 Orden y Desorden en las relaciones sociales bajo la clave de la enculturación sexual. *Suplemento Antropológico* vol.XXI N°1: 147-178. Asunción
- Siffredi, A y Stell, N: 2001 El camino de la palabra: conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivaclé, *Scripta Ethnológica*, vol.XXII Buenos Aires: 77-92
- Siffredi, A y Stell, N: 2004 Paraísos abiertos, jardines cerrados. Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad. En: Calavia Sáez, Lenaerts y Spadafora (eds.) *Abya Yala*. Quito: 225- 249
- Solway, J, Lee, R; 1990 *Foragers, genuine or spurious? Situating the Kalahari San in History* *Current Anthropology* 31 109-46
- Schaden, E.: 1974 *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*. Editora da Universidade de Sao Paulo. Brasil
- Speck, F: 1915 *the Family Hunting Band as the Basis of algonkian social Organization*, *American Anthropologist* N.S 17, 1915: 289-305
- Stell, N.: 2000 *Literatura Mbyá-Guaraní: el Mito de la Creación. Análisis Interdisciplinario*. En: III Congreso Argentino de Americanistas, 1999 T.II pp.459-83 Ed. Dunken. Buenos Aires
- Sterpin, A: 1991 *La chasse aux scalps chez les nivacle du Gran Chaco. Memoir de Maetrise d'etnologie*. Université de Paris X- Nanterre
- Sterpin, A.: 1993 *L'espace sociale de la prise de scalps chez les nivaclé du Gran Chaco*. En *Hacia una carta étnica del Gran Chaco* pp.129-192. Las Lomitas
- Taylor, A.C : 2001 *Wives, pets and Affines : Marriage among the jivaro*. En: L. Rival and N Whitehead: *Beyond the Visible and the Material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford University Press: 45-56
- Van Gigch, 1981 *Teoría general de sistemas aplicada*. Ed. Trillas. México
- Villar, D.: 2000 *La concepción de la práctica ritual en la escuela francesa de sociología (1897-1912)*. En : *Scripta Ethnológica* XXI pp.9-90

Viveiros de Castro, E: 1998 *Cosmological Deixis, an Amerindian Perspectivism*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N:S)4,469-488

Viveiros de Castro, E:2002 Artículos en : *A insconstancia da ala selvagem e outros estudos de Antropología*. Sao Paulo. Cosak e& nalfy : *O problema da afinidade na Amazonia* (pp.87-180), *Multinaturismo e Perspectivismo na América indígena* (pp-345-99), *Atualizacao econtra-efectuacao virtual o processo de parentesco* (pp.401-456)

Von Koschitzky, M.:1992 *Las telas de malla de los wichí mataco: su elaboración, su función y una posible interpretación de los motivos*. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires

Wilbert, J.; Simoneau, K.; 1982 *Folk Literature of the Mataco Indians* *UCLA Latin American Studies* vol. 52 Univ. California, Los Angeles



Apéndice A:

NÓMINA DE TRABAJOS ÉDITOS E INÉDITOS: PERÍODO 1982-2005

1982(a) **FORMOSA: Incorporación de las comunidades aborígenes a la sociedad Global (en colaboración) 10 volúmenes-** Convenio Secretaría de Educación de Formosa- Instituto de Ciencias Sociales (CONICET)

1982(b) **Barúa G.:La Cosmovisión de Occidente y la Antropología Tesis de Licenciatura** Facultad de Filosofía y Letras -Universidad de Buenos Aires. en: Museo Etnográfico

1982 © **Barúa,G.: Modelos Cosmovisionales y Etnocentrismo** Publicación interna del Centro de Estudios en Antropologías Especiales (CEANES) Instituto de Antropología- Universidad de Buenos Aires

1982(d) **Barúa,G.:Introducción al fenómeno del Cambio Cultural en relación a las influencias religiosas Protestantes** Publicación interna-CEANES Instituto de Antropología - Universidad de Buenos Aires

1982 (e) **Barúa, G.:El Cambio Cultural y la Visión del Apocalipsis: Análisis de los movimientos milenaristas en las comunidades Toba de Formosa** Publicación interna- CEANES- Instituto de Antropología- Universidad de Buenos Aires

1983 (a)**Barúa,G.:Cambio Cultural y Metamorfosis Cosmovisional en la comunidad aborígen de Misión La Paz: El papel de la Misión Anglicana en la restricción del Impacto Cultural entre los Mataco wichi** Publicación Interna -CEANES-Instituto de Antropología-Universidad de Buenos Aires

1983(b) **Barúa,G.:El Impacto Cultural en la comunidad aborígen de Misión La Paz (Salta): Consecuencias del Colapso de la Estructura Misional Anglicana** Publicación interna- CEANES- Instituto de Antropología- Universidad de Buenos Aires

1983© **Barúa,G.:La Organización del Parentesco en Misión La Paz: Endogamia Social y Cosmovisional** Publicación interna- CEANES- Instituto de Antropología- Universidad de Buenos Aires

1984 **Barúa,G.:El Camino Sinuoso de la Antropología Aplicada** Trabajo presentado en el Congreso Políticas Aborígenes en: Museo Roca Presidencia de la Nación

1985(a) **Barúa,G.: El Shamanocentrismo Mataco** Ponencia presentada en el Congreso: El Hombre del Litoral-en: Museo Provincial de Rosario

1985(b) **Barúa,G.:Incumbencias de la Antropología en la política científica y en los planes de desarrollo (en colaboración)** Publicación de las Primeras Jornadas sobre Situación y Perspectiva de las investigaciones científicas y tecnológicas en la realidad Argentina.
Ed. Facultad de Medicina- Universidad de Buenos Aires

1985© **Barúa G.:Las Estructuras Mentales de la Dualidad y el Postulado Estrella** Publicación interna- CEANES- Instituto de Antropología- Universidad de Buenos Aires

1986 **Barúa,G.:Principios de Organización en la Sociedad Mataco**
En: Suplemento Antropológico vol.XXI n° 1 junio 1986 pp.73-130
Universidad Católica de Asunción- Paraguay

1987 **Siffredi,A; Barúa,G.:Contrastación de un modelo sistémico basado en los procesos morfo genéticos y morfoestáticos en las sociedades chorote y mataco (en colaboración)** En: Suplemento Antropológico vol. 22 (2):181-217. Asunción

1987(a) **Barúa, G.: *El Enfoque Contextual en Antropología*** Ponencia presentada en el II Congreso de Antropología Social En: Facultad de Ciencias Sociales- Universidad de Buenos Aires

1987(b) **Barúa, G.: *The Core, the Context and the Alien: A systemic approach to autonomous social units***. En: Universidad de Maryland

1988 **Barúa, G.: *Premisas Epistemológicas de la Teoría de Sistemas aplicables al Enfoque Antropológico*** Publicación interna CEANES Instituto de Antropología Universidad de Buenos Aires

1989(a) **Barúa, G.: *La imagen del "judío errante" : Una Ideología Étnica de Fragilidad*** en : Actas de las II Jornadas sobre Colectividades. Octubre de 1982 Instituto Nacional de Antropología

1989 (b) **Barúa, G.: *La Ideología de los Grupos Étnicos y la Política Hegemónica del Estado***. Monografía final del Primer Seminario de Doctorado. En: Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires

1990 (a) **Barúa, G.: *Exogamia e Ideología Étnica: ¿Una forma mutante del Judaísmo?*** En: Actas del III Congreso de Antropología Social-Universidad de Rosario

1990 (b) **Barúa, G.: *Etnia y Poder: el caso de las comunidades de origen extranjero en la Argentina (en colaboración)*** Presentación en Panel En: Actas del III Congreso de Antropología Social- Universidad Nacional de Rosario

1990 © **Barúa, G.: *Procesos de Diferenciación/ Vinculación en las unidades sociales de la comunidad judía de Buenos Aires*** En: Ensayos sobre Judaísmo Latinoamericano pp.259-67 Publicación del V Congreso Internacional de Investigadores sobre Judaísmo Latinoamericano. Colección Ensayos. Ed. Milá. Buenos Aires Julio de 1990

1991 **Barúa, G.: *El Claroscuro de la Actividad Científica o la Ciencia como Empresa Creativa*** Presentado en el Seminario de Post-Grado: *Epistemología, Lógica y Estética*. Dr. Shuster. Instituto Nacional de Antropología En: Departamento de Investigación y Post-Grado Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

1992(a) **Barúa, G.: *Las Plantas mágicas como remedios sociales entre los Mataco: el Equilibrio entre el Control y la Transgresión*** En: Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco IV Editada por el Centro del Hombre Antigo Chaqueño (CHACO) Las Lomitas Formosapp.21-34

1992(b) **Barúa, G.: *Los Grupos Étnicos de origen extranjero como objeto de estudio de la Antropología en la Argentina (en colaboración)*** En: Etnicidad e Identidad- Centro Editor de América Latina- Buenos Aires 1992 pp. 189-98

1993 **Barúa, G.: *Parentesco y Proximidad en la comunidad Mataco wichí de Tres Pozos*** En: Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco V Centro del Hombre Antigo Chaqueño (CHACO) Las Lomitas Formosa pp.75-84

1994 **Barúa, G.: *Parentescos de Coral: Adopción y Alianza entre los Mataco Wichí*** Actas del Iº Congreso Argentino de Americanistas. Liga Naval Argentina. Tomo II, Buenos Aires, 1994 pp. 95-110

1995 **Barúa, G.: *Alianzas y Proximidad Social: Discusiones sobre las peculiaridades del sistema de parentesco halladas entre los Mataco-wichí del Gran Chaco*** En : Runa. XXI Archivo para las Ciencias del Hombre Instituto de Antropología- Universidad de Buenos Aires pp.53-70

1995) Barúa, G. y Braunstein, J.: "Familia" Enciclopedia iberoamericana de Psiquiatría. Editorial Médica Panamericana

1996 Barúa, G.: *Al filo de la Desventura: La Antropología en la Ciencia*

1997 Barúa, G.: *Los nombres "personales" entre los thlukut'as wichí*. En Scripta Ethnológica XIX pp.101-114

1998 Barúa, G.: *Las normas matrimoniales en la práctica wichí*
En: Actas del II Congreso de la Sociedad Argentina de Americanistas. Tomo I:97-124

Dasso, C. y Barúa, G.:1999 *Recursos no shamánicos de protección entre los Wichí*. En Actas del II Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur. VI Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires pp.238 -261

Barúa, G.; Dasso, M.C.:1999 *El papel femenino en la hostilidad wichí*. capítulo del libro "Mito, Guerra y Venganza entre los wichí" Ed. Ciudad Argentina pp.251-298

Barúa, G.:2000 *Entre la Proximidad y la Ajenidad. El Ciclo del Afin entre los Wichí* Tomo II pp.57-76 Ed. Dunken, Buenos Aires

Barúa, G.:2001 *Semillas de Estrellas: Los nombres entre los wichí*. Libro publicado por Dunken, Buenos Aires. ISBN 987-518-885-9

Dasso, C. y Barúa, G.:2001 *Paquetes de medicina y recursos para la protección wichí*. Acta Americana vol.9 N.1.pp.39-61. Suecia

Barúa, G.: 2002(a) *Del Espacio Sagrado a la Disolución: La Transgresión Endogámica*. Sociedad Argentina de Americanistas. Ed. Dunken.

Barúa, G.: 2002 (b) El contexto cazador recolector en relación a los debates sobre su eventual autonomía (m.s)

Barúa, G.: 2003 (a) El Impacto del Sedentarismo entre los Recolectores-Cazadores del Gran Chaco: el caso wichí (m.s)

Barúa, G.: 2003 (b) Los lenguajes del Éxodo: el Misticismo Mbyá Guaraní. En prensa

Barúa, G.: 2003 "Del Espacio Sagrado a la Disolución: La Transgresión Endogámica." Sociedad Argentina de Americanistas. Ed. Dunken..

BARÚA, GUADALUPE: 2004 "Lo eterno y lo fugaz en el ritual del Yatchep entre los wichí bazaneros". Series del Centro de Antropología Filosófica y Cultural. Buenos Aires

Barúa, G.:2005 *Parientes en los montes y en las selvas. Una comparación entre los wichí chaqueños y algunas etnias amazónicas*. En V Congreso Argentino de Americanistas. Ed. Dunken.Bs.As.

Barúa, G.:2005 *Analyse de deux interprétations sur la dialectique du proche et du lointain chez les wichí du Chaco Argentine*. Monografía para el Seminario de Doctorado, dictado por el Dr. Livet.CFA.UBA

Barúa, G.: 2005 Formas de Conocimiento que surgen de la comunicación entre Humanos y no Humanos desde algunas perspectivas indígenas, especialmente a través de los *Ojibway* subárticos. Seminario de Doctorado. Monografía para el Dr. Descola

Apéndice B

TRABAJOS DE CAMPO (Auspiciados por el CONICET, financiados por el Instituto de Ciencias Sociales)

1980: Lote Rural 68 Provincia de Formosa (comunidad Toba)

1981: Colonia La Primavera (Formosa, comunidad Toba)

Colonia Bartolomé de las Casas (Formosa, comunidad Toba)

Colonia el Ensanche-Ibarreta (Formosa, comunidad Toba)

Misión Tacaaglé (Formosa, comunidad Toba)

La Bomba- Las Lomitas (Formosa, comunidad pilagá)

Cacique Coquero (Formosa, comunidad pilagá)

Pozo de Tigre (Formosa, comunidad pilagá)

María Cristina (Formosa, comunidad mataco *wichí* del Pilcomayo)

Santa Teresa (Formosa, comunidad mataco *wichí* del Pilcomayo)

Lote Ocho (Formosa, comunidad mataco *wichí* del *hinterland*)

Rinconada (Formosa, comunidad mataco *wichí* del *hinterland*)

Misión San Andrés (Formosa, comunidad mataco *wichí* del Pilcomayo)

Ingeniero Juárez (Formosa, comunidades periurbanas multiétnicas)

1982: Misión La Paz (Salta, comunidad del Pilcomayo multiétnica: mataco, chorote, chulupí)

1983: Misión La Paz

1992: Tres Pozos (Las Lomitas-Formosa, comunidad mataco bazanera)

1994-95: Tres Pozos y Lote 27 (Las Lomitas-Formosa, comunidades mataco bazaneras)

(Autofinanciados)

1997: Tres Pozos y Lote 27 (Las Lomitas-Formosa, comunidades mataco bazaneras)

Enero 1999: Tres Pozos y Lote 27 (Las Lomitas-Formosa, comunidades mataco bazaneras)

Febrero 2000: Tres Pozos y Lote 27 (Las Lomitas-Formosa, comunidades mataco bazaneras)

Diciembre 2003 Tres Pozos y Lote 27 (Las Lomitas-Formosa, comunidades mataco bazaneras)