Archivos

Departamento de Antropología Cultural

IV:1 - 2006

CIAFIC ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura

Archivos, Vol. IV - 2006 ISSN 1668 4737

Directora:

Dra Ruth Corcuera

Miembros del Consejo Editorial:

Dr. Eduardo Crivelli - Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. John Palmer - Brookes University, Oxford, Inglaterra

Dr. Tadashi Yanai - Universidad de Tenri, Nara, Japón

Dra. María Cristina Dasso - Universidad de Buenos Aires, Argentina

Archivos es la publicación periódica del Departamento de Antropología Cultural del Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC), que por este medio busca servir a la tarea del conocimiento y la reflexión sobre las culturas. Con esta finalidad, tiene como cometido difundir las investigaciones del Departamento, publicar colaboraciones que versen sobre antropología cultural y rescatar trabajos cuyo valor se considera meritorio para la disciplina.

© 2006 CIAFIC Ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural

Asociación Argentina de Cultura

CONICET

Federico Lacroze 2100 - (1426) Buenos Aires

www.ciafic.edu.ar

e-mail: ciafic@fibertel.com.ar

Dirección: Lila Blanca Archideo

Impreso en Argentina Printed in Argentina

PUEBLOS Y CULTURAS DE LAS AMÉRICAS: DIÁLOGOS ENTRE GLOBALIDAD Y LOCALIDAD



Trabajos presentados al Simposio ANT 12 "Reciprocidad y reinterpretación: Valoración de los bienes en el contacto intercultural de las sociedades amerindias / Reciprocity and reinterpretation: Estimate of goods in intercultural contact of amerindian societies". 52° Congreso Internacional de Americanistas Sevilla, España, 17 – 21 de julio de 2006. Coordinadores: Dras. María Cristina Dasso y Zelda Alice Franceschi

INDICE

Reciprocidad y reinterpretación: valoración de los bienes en el	
contacto intercultural de las sociedades Amerindias. Introducción <i>Maria Cristina Dasso</i>	7
La tierra, símbolo que recrea y propicia la reciprocidad María Cristina Saldaña Fernández	19
El cardamomo: producto introducido en los espacios simbólicos y rituales de las comunidades q'eqchi'es de la Zona Reina (Guatemala). <i>Claudia Ciampa</i> Acerca de la valoración del ganado de origen europeo en los Andes. Una aproximación desde el canto ritual <i>Juan Javier Rivera Andía</i>	33
Trocas silenciosas e a domesticação dos brancos. Formas de contato Avá-Canoeiro no Alto Rio Tocantins – Brasil <i>Cristhian Teófilo da Silva</i>	93
"Aculturación" y "conversión" entre los chané Federico Bossert y Diego Villar	139
Acerca de las resignificaciones simbólicas de restos humanos en las culturas chaqueñas (1900-2006) Alejandra Siffredi; Ana María Spadafora	151
Algunas estrategias toba frente a la Guerra del Chaco Lorena Isabel Córdoba	175
Bienes europeos y poder entre los Mocovíes del Chaco Argentino. <i>Alejandro Martín López; Sixto Giménez Benítez</i>	193
El devenir de bienes e instituciones: El cebil y el shamanismo wichi. <i>María Cristina Dasso; Guadalupe Barúa</i>	219
La Historia que debe quedar por escrito. Escritura y oralidad entre los Wichí. <i>Zelda Alice Franceschi</i>	249
Nuevos saberes y prácticas médico-sanitarias en el contexto de medicina tradicional de los Wichí	
Anna Ciannameo	263

RECIPROCIDAD Y REINTERPRETACIÓN: VALORACIÓN DE LOS BIENES EN EL CONTACTO INTERCULTURAL DE LAS SOCIEDADES AMERINDIAS

Introducción

María Cristina Dasso

El mundo de los objetos es el de la objetividad, que tiene sus propias lógica y reglas -leyes de la naturaleza- que imponen límites a la manipulación humana. Hay una percepción central que nos indica que los objetos son considerados como pertenecientes a otro orden. En esta distinción somos educados para tratar con la realidad.

Ello no obstante, la gente y el dominio de lo social se vuelve material por diversos medios. Entre ellos, el mundo de objetos y lo que conceptuamos como *naturaleza* adquieren una historia que emerge de diferentes relaciones de la gente. Es decir, en este sentido, que no hay nada puramente social o técnico, natural o cultural.

En este contexto, nuestras preguntas son: ¿Cómo se vuelven valorados los entes, objetos – regalos, dinero, artefactos, bienes? ¿Cómo es que las relaciones entre la gente son constituidas por intercambios de objetos? Las relaciones entre personas y objetos, los modos en que se producen y objetivan los valores, y la naturaleza de diferentes formas de intercambio y transacciones han sido cuestiones centrales de la Antropología desde largo tiempo atrás. El valor inherente a los objetos ¿debe considerarse una propiedad del mundo, es arbitrario y simbólico, o es producto de relaciones sociales? ¿Cómo tratamos el problema de su construcción simbólica? ¿Quién controla el valor? Tratamos con un fenómeno específico del contexto, mas, ¿qué ocurre cuando los objetos se desplazan de un contexto de valor hacia otro? ¿Se construye de modo diferente el valor en las diversas economías? A la vez, ¿cómo afecta la introducción de dinero a los valores en las sociedades no monetaristas? Existen dominios donde se excluye el dinero y la transacción monetaria ¿cómo es que se acotan?

Se han brindado, es claro, muchas respuestas a estos mismos planteos formulados en la historia de la disciplina.

En algunos escritos de la tradición antropológica y sociológica el intercambio de regalos y transacciones de bienes son conceptualizadas como diferentes "modos de intercambio": "In some tribal societies described by Marcel Mauss in his Essai sur le don (1923), things were considered as animated, or having a spirit ('hau'), communicating messages from the person originally in possession of the thing, to its recipient. The spirit of the thing would not come to rest until it was returned to the place where its giver was born. In this message Mauss's famous threefold obligation – to give, to receive, and to give in return – was succinctly symbolized" (Komter 2001).

Efectivamente, la pregunta por el objeto es en este autor una pregunta metodológica que apunta directamente a una de las labores fundamentales del etnógrafo. Con ese fin ahonda en el análisis de la tecnología, definida a lo largo de sus obras como "acto eficaz tradicional", actos tradicionales, agrupados en función de un efecto. "El objeto, pues, es un indicador tecnológico, y asimismo una muestra de un *hecho social* al que representa materialmente. Desde esta perspectiva es que destaca tempranamente el valor en sí de un bien, a la vez que su capacidad de corporizar relaciones sociales. De tal modo, interesa la constitución de un objeto, el hecho social que expresa -por ejemplo, la división del trabajo- y por último su dimensión simbólica, que atañe al análisis del don y el intercambio de dones. La materialidad del objeto no es inerte.

Es importante recordar la descripción de Malinowski (1922) del anillo de regalos *Kula*, en el cual distingue un amplio abanico de bienes, difiriendo en el grado hasta el cual se involucran motivos supuestamente altruistas y solidarios u orientaciones más lucrativas. Malinowski ordena los diferentes tipos de regalos que se realizan acorde a diversos tipos de relación social específica.

Esta misma idea se advierte en la distinción realizada por Gouldner (1973) entre la norma de reciprocidad – basada en expectativas de retorno – y la norma de beneficencia, tipo de don más altruista como la que puede ocurrir entre un niño y sus mayores. También Marshall Sahlins (1972) sostiene que el espíritu del intercambio oscila entre mutualidad y desinterés, es decir que la naturaleza de los lazos sociales está relacionada con el modo de intercambio preferido.

El debate de la problemática de los bienes materiales en su complejidad simbólica, en su dinámica de préstamos e interpretaciones ofrece ángulos para examinarlos en diversos contextos etnográficos actuales.

En este contexto quisimos, mediante un Simposio realizado en el 52º Congreso Internacional de Americanistas (Sevilla), introducirnos en un diálogo prolongado que se continúa de conferencia en conferencia, desde la colección de trabajos que en su momento se publicó como *The Social Life of Things*, de Arjun Appadurai y otros (1986), que supuso recoger respuestas renovadas acerca de los lazos enigmáticos y cruciales que atañen a los bienes materiales y la cultura, pasando por el reestudio de estos temas retomados quince años más tarde [1].

Los historiadores sociales, así como los antropólogos, han señalado los modos en que la gente inscribe significados en las formas, los usos y trayectorias de las cosas. Como dice Arjun Appadurai en su ensayo, no son solamente cosas sino cosas en-movimiento las que iluminan su contexto humano y social. Sólo el análisis de las trayectorias de las cosas nos permite interpretar 'las transacciones y cálculos humanos que vivifican las cosas"(1986:5 [2]).

Social Life of Things se detuvo a explorar el potencial de todas las cosas para volverse commodity. "Si las cosas se vuelven o no mercancías tiene que ver con un proceso, su historia social, o la biografía cultural del bien. (...) Las mercancías pueden desmercantilizarse (una pieza de joyería que asume significación y valor personal) y no-mercancías pueden mercantilizarse (vender la propia sangre, vender información (...)" (Komter 2001).

Desde un enfoque de relieve, Walter Benjamin (1970) relacionó la emergencia de la forma de mercancía con concepciones transformadas del *aura*. Es, pues, un sentido de distancia que se impone en relación con el objeto, tal que resulta *más de lo que es*. Percibir el aura de un objeto implica adjudicarle la capacidad de mirarnos a su vez; es la trasposición del mundo animado al mundo convencionalmente inanimado.

Por esta razón es preciso registrar un fenómeno en su materialidad, a la vez que no será fielmente comprendido si no se le suma lo que se piensa, se representa y se predica acerca de él.

En otro contexto de debate, destaquemos que si, como señaló Durkheim, las sociedades apartan cierta porción de su ambiente como sagrada, la singularización de un objeto es un medio para ese fin. Es decir que la cultura asegura que ciertas cosas permanezcan individualizadas sin ambages, y algunas veces re-singulariza lo que fuera convertido en mercancía (Kopytoff 1991).

Este tipo de relaciones tan particulares con las cosas pueden perderse con la emergencia de la producción en masa y la forma de mercancía que niegan, en principio, toda relación viviente con el mundo material, tratándolo como un asunto de producción repetida, manipulada y controlada. Sin embargo, también en esta realidad se inscriben fenómenos de evocación, asociación, desplazamiento, significados y sentidos que discretamente ponen de manifiesto que las cosas no se separan fácilmente del orden de la vida relacional y subjetiva (Berger 1972; Shanks 1990).

Los objetos se vuelven entes mucho más complejos de lo que solemos ver. Appadurai también acentúa aspectos significativos del consumo y producción de bienes en términos de "políticas de valor". Partiendo de Simmel, que gestó la idea de que el intercambio es la fuente de valor y no a la inversa (Appadurai, 1986: 56), y citando el análisis de Malinowski sobre el *Kula* como un ejemplo del modo en que a los objetos se le asignan significados a lo largo del tiempo, deja ver que el estudio puede concentrarse en los significados culturalmente construidos, o bien fundado en los sentidos de clase (Bourdieu, 1984).

En relación con el problema contiguo del consumo, Mary Douglas ha destacado que el flujo de los objetos a través de rituales de consumo mapea y solidifica complejas redes de relaciones sociales. Los sentidos y rituales de consumo señalan las categorías y clasificaciones que constituyen el orden social. De modo crucial, esta perspectiva vincula intrínsecamente a los bienes con el contexto social, con las relaciones y las prácticas. Los significados de los bienes no son ni socialmente arbitrarios ni derivados de un sistema autónomo de signos. Más bien son los sistemas de clasificación que gobiernan el significado de las cosas los que reflejan al orden social mismo y resultan centrales en su reproducción como un orden moral.

Las cosas, pues, lejos de ser estáticas, inertes y mudas pueden compararse con otros vehículos de significado más corrientes, como las palabras. Como las palabras, los objetos son parte de un sistema informativo cuyo significado es creado en el contexto de interacción social y comunicación mutua de la gente. Debido a las emociones diferentes que evocan en las personas, y en razón del abanico de valores a los cuales se exponen esas emociones, las cosas terminan corporizando significados diferenciales. Como ocurre con las palabras, las cosas juegan un papel activo y creativo manteniendo, estorbando o destruyendo relaciones humanas (Komter 2001). Las entes cobran asimismo otras dimensiones a través de las palabras con que son referidos y diseñados, como ocurre en el ámbito ritual .

Por otra parte, vueltos bienes de consumo específico que abarcan actividades igualmente específicas, los objetos se han ido ubicando en un abanico de economías locales pero, mientras las teorías tradicionales de antropología económica parecen haberse ido limitando progresivamente en sus tratamientos del tema empleando a los mercados y el intercambio para explicar la realidad social y la vida económica (Lie, 1997: 343), los trabajos de Durkheim, Weber, Marx, Simmel, entre otros cuyos análisis exceden la economía del presente prefacio, siguen ofreciendo concepciones mejor afirmadas en el suelo empírico de la historia y la realidad social.

Veremos, en los trabajos del presente volumen, cómo las cosas que se incorporan en la vida humana conciernen a una identidad individual y colectiva que también se define en el modo que asume el consumo.

La riqueza que esperamos aporte nuestro Simposio consiste en acercar las dinámicas que hoy se hallan en las sociedades que estudiamos, cuando ha transcurrido el tiempo y nuevos objetos que se introducen en la vida social generan adopciones y abandonos de los *erga* del pasado. Sociedades que manifiestan criterios selectivos que merecen nuevas reflexiones sobre el problema que nos ocupa.

En el presente, la problemática que tratamos en este Simposio tiene oportunidad de exponerse en todas sus dimensiones: los objetos encierran rasgos de intencionalidad, poder, tienen historias narradas o cifradas en símbolos, merecen cuidados y, empleados en la vida ordinaria, se encuentran sumergidos en un cosmos al que deben, y en el que se ordena, su ser y su hacer.

Esto quiere decir, como precaución metodológica a la que retornar en nuestros propios trabajos, que es preciso desarrollar una sutil delicadeza etnográfica que nos lleve a observar y dejar traslucir esa vida que muchas de las sociedades que tratamos otorgan a los entes que nuestra sociedad considera inanimados y "a la mano"[3].

Estos procesos se dejan ver tanto cuando abordamos los sentidos de ciertos objetos rituales tradicionales como cuando analizamos cómo el contacto intercultural ha generado series de cambios en aquellas perspectivas conforme ha multiplicado los objetos de los que se rodean las gentes nativas de América.

En particular, esos "dones" que la sociedad industrializada suele acercar a aquellas sociedades que estudiamos adquieren nuevos sentidos y reavivan, en ocasiones, la ambición por esos entes ora suaves, brillantes, autónomos, duros y durables, dotados de formas extrañas y olores desconocidos, e irreproducibles con la técnica conocida. Bienes que han debido incorporarse en nuevas cadenas recíprocas, en circuitos peculiares, o que se han sumado a las esferas preexistentes de las redes sociales nativas. Objetos que se desean, se eligen y han generado nuevos discursos míticos para darles problemática cabida en las propias historias de los pueblos.

Muchos de aquellos, sin embargo, han dejado de ser lo que eran en la fábrica, o en el escaparate o en la moderna vivienda urbana, para convertirse en *otros* en el seno de una sociedad *otra*. El mismo dinero requerido para adquirirlos parece solamente disfrazarse de bien objetivo en cierto intercambio económico, y luego se dota de rasgos novedosos y profundos al arribar a la sociedad que lo busca y hace circular.

Podemos decir que "La pregunta más importante es quién le da qué a quién, y por qué? Una serie de preguntas derivadas de este interrogante central es planteada en lo referido a distintos tipos de dones: regalos, obsequios de dinero, hospitalidad (dar alimento a otras personas o permitirles permanecer en la casa de uno), auxiliar o cuidar y donar sangre u órganos" (Komter, 2001).

Es preciso rescatar la visión que nos interesa ahondar en este Simposio, es decir, resaltar que los *quién* y los *qué* de cada pregunta formulada más arriba se cargan de sentidos peculiares en cada cultura particular que tratamos, y creemos que en ese contexto debe analizarse su sentido profundo. El propio sentido con que se van constituyendo los objetos en tanto que "bienes" debe estudiarse y retomarse como problema en el tiempo, pues los significados van desplazándose de unos a otros dominios cuya problematicidad puede superar ampliamente los planteos habituales. Del mismo modo, situarse en este contexto de intercambio que frecuentemente es social, cósmico y cosmológico brinda una nueva

mirada sobre la realidad, cargada de objetos que hoy abundan rodeando las viviendas de las aldeas, en lugares "desencajados" y para usos "insólitos".

Finalmente, unas breves palabras sobre los trabajos que se presentan aquí y esperamos que el lector disfrute:

María Cristina Saldaña Fernández estudia cómo la tierra es un símbolo de pertenencia y de identidad. Donde la población está inserta en el proceso migratorio hacia los Estados Unidos, los emigrantes mejicanos mantienen vínculos con su lugar de origen y desarrollan estrategias de reciprocidad en lo que se refiere al trabajo agrícola y la conformación de redes migratorias.

Claudia Ciampa desarrolla el análisis de la introducción del -y aún el reemplazo del maiz por - cultivo del cardamomo en Lancetillo (Zona Reina, Guatemala) donde, como en otras comunidades q'eqchi'es del area, se pueden subrayar las conexiones entre global y local. Este producto ha influido en toda la vida de los habitantes con consecuencias importantes: creación de una clase más rica, diferenciación social, valoración de los terrenos, calendario agricola. Notablemente el cardamomo ha sido incorporado en una nueva práctica comunitaria, el mayejak comunitario (ritual de ofrenda) desde hace más de diez años.

Juan Javier Rivera Andía nos coloca de frente a la indagación de los sentidos en torno a los cuales se estructuran las secuencias y se explican ciertas manifestaciones de la *herranza* a través de las canciones rituales ganaderas en las villas serranas cerca de Lima (Perú). En este trabajo, se considera el ritual ganadero como una expresión de unas concepciones particulares, entre los participantes del rito, en torno a la domesticación de los animales, a la maduración de los jóvenes, y a la emigración a la ciudad.

Christian Teofilo da Silva se concentra en la exposición acerca de los indios Avá-Canoeiros (subgrupo Tupi-Guarani) quienes fueron drásticamente reducidos tras siglos de conflictos, masacres y expulsiones, hasta quedar solo unos pocos individuos contactados por organismos con fines de asistencia indigenista entre 1970 y 1980. El estudio de los momentos inmediatamente anteriores al contacto expone cómo ese grupo abordó las formas Avá-Canoeiro de "atraer" silenciosamente a los blancos para una interacción pacífica y distante mediante el sistema de "trocar bens e mercadorias", que perduró hasta que sus vidas y destinos quedaron completamente en manos del Funai

Diego Villar y Federico Bossert proponen un análisis antropológico del énfasis marcadamente progresivo con que los chané del Noroeste argentino conceptualizan sus narrativas relativas a la historia oral y la memoria colectiva. En particular, se examinan sus justificaciones sobre la base de procesos de adquisición y reapropiación de bienes culturales foráneos en contextos como los cambios en la alimentación y el vestido, la praxis shamánica de otros grupos étnicos, el ingreso en la economía de mercado regional, el discurso y la práctica de las diversas prédicas cristianas, la incorporación de creencias y representaciones andinas y chaqueñas, la expansión y la apertura de la red de alianzas matrimoniales, las participaciones e intervenciones en la historia nacional. Se sugiere que en última instancia este énfasis progresivo se vincula con procesos históricos concretos de ampliación y consolidación de los lazos de sociabilidad.

Alejandra Siffredi y Ana M. Spadafora discuten cómo hoy, en los pueblos chaqueños donde los scalps son trofeos personales que forman parte de la identidad del poseedor, en la escenificación ritual contemporánea se re significan antiguas prácticas bélicas a la vez que cumplen una nueva función en una arena política en la cual los estadosnación intentan una reparación histórica de los pueblos originarios a través de la restitución de territorios. Para los aborígenes la evidencia central del territorio propio radica en los "huesos de los antepasados" profanados por las grandes obras "de desarrollo", actualmente en curso en la Provincia de Formosa (Argentina) con la anuencia de los gobiernos nacional y provincial.

Lorena Cordoba examina algunos de los efectos de la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935) en la vida de los toba-pilagá (flia. ling. guaycurú) del Oeste de Formosa. En particular procura analizar el significado de la apropiación de materiales bélicos por parte de los indígenas, evento que rápidamente se constituyó en un hito crucial en su memoria colectiva - más aún que la guerra misma. Mediante una aproximación a la etnohistoria se demuestra que las rupturas territoriales no impidieron a los indígenas servirse de diversas estrategias para seguir utilizando esporádicamente la tierra perdida para sus actividades de subsistencia y –fundamentalmente- para la captura de este botín.

Alejandro Martín López y Sixto Giménez Benítez estudian cómo los Mocovíes - grupo aborigen perteneciente al tronco lingüístico

guaycurú, que habita el Sud Oeste del Chaco argentino- modificaron su existencia de cazadores-recolectores desde que la presencia de la sociedad nacional en la región se hizo intensiva a fines del siglo XIX. A su luz describen la forma en que es conceptualizada la relación con la sociedad nacional a través del estudio de relatos míticos tradicionales y sus nuevas versiones para explorar la posición que se les asigna a los bienes de origen europeo especialmente en cuanto se relacionan con el poder, tema central de la cosmovisión de las comunidades mocovíes actuales y del pasado.

María C.Dasso y Guadalupe Barúa plantean analizar la importancia central del alucinógeno *hatah*, cebil, entre los wichí. Para ello se han propuesto ahondar en la biografía del vegetal y del ritual en que se realiza el viaje shamánico, su homónimo *hatah*. Intentan seguir las vías de provisión del cebil e indagar en los motivos por los cuales la carencia del alucinógeno en comunidades wichí del Chaco oriental ha definido, para los wichí, la desaparición del shamanismo. La relación con los restantes objetos de la parafernalia shamánica empleada en el ritual destaca dimensiones capaces de aportar nuevos sentidos.

Zelda Franceschi aborda el tema de la escritura entre los Wichí del Chaco argentino, que adquiere una importancia creciente, marca aspectos materiales e inmateriales de la cultura; y se advierte en el empeño de los aborígenes para referir historias que deben ser recordadas. Se considera al antropólogo un "escriba" y esto supone una reflexión sobre la transmisión propia del saber (de lo que puede ser narrado, de quién lo narra, de lo que queda del "texto" y de lo que de él se dice), vinculado ya sea con las técnicas (exposición oral, escritura, grabación, filmación) o con los materiales que implica dicha transmisión (papel, plumas, grabadoras, textos) y además a los destinatarios de dicho saber.

Anna Ciannameo describe, desde la Antropología Médica, la problemática de los wichí del Chaco donde las modalidades de nuevos saberes y nuevas prácticas médico-sanitarias se insertan en un contexto de medicina tradicional en cuyo seno, a pesar del nivel local de fuerte marginación y subordinación por parte del sistema nacional, emergen zonas de *autonomía cultural* en las que se reclama la libertad de reelaborar y gestionar el propio cuerpo físico y político.

Ha sido un gran honor coordinar este Simposio, no sólo para quien escribe estas palabras sino también para la Dra Zelda Franceschi, cocoordinadora del encuentro en Sevilla. Ambas queremos dejar expreso agradecimiento a todos los participantes del mismo, y muy especialmente agradecer el incansable trabajo de la Dra. Anna Ciannameo al efecto de revisar los materiales del presente volumen.

Bibliografia

- APPADURAI, Arjun (ed.) (1986) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUDRILLARD, J. (1972) Crítica de la economía política del signo. México, S. XXI, 1991.
- BENJAMIN, Walter (1970) "Tesis de filosofía de la historia", en *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, Sur.
- BENVENISTE, Émile [1966-72] (1999) Problemas de lingüística general, I y II. México, Siglo XXI. "El aparato formal de la enunciación". "De la subjetividad en el lenguaje".
- BERGER, Peter L. (1972) Perspectiva sociológica, Vozes, Petrópolis.
- BOAS, F. (1897) "The Social organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians". Report of the U.S. National Museum for 1895. Washington.
 - (1966) Kwakiutl Ethnography. Edited by Helen Codere. The University of Chicago Press, 1975.
- BORMIDA, Marcelo [1973-1980] (2005) "Ergon y Mito. Una hermenéutica de la cultura Material de los Ayoreo del Chaco Boreal". *Archivos. Departamento de Antropología Cultural*, CIAFIC Nº 3 vol. I y II
- BOURDIEU, P. 1984 (1979). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge & Kegan Paul.
- CORRIGAN, P. (1997) The Sociology of Consumption. London: Sage.
- DAVIS, J. (1996) 'An Anthropologist's View of Exchange'. *Social Anthropology* 4:213–26.
- DOUGLAS, M. and ISHERWOOD, B. (1979) *The World of Goods: Toward an Anthropology of Consumption*. London: Allen Lane.
- DURKHEIM, E. (1899) Compte rendu de F. Boas (1897). *L'Année Sociologique*, 2. París, Armand Colin.
- DESCOLA, Ph. (2005) Par-delà nature et culture. París, Gallimard.
- GODELIER, M. (1996) El enigma del don. Barcelona, Paidós 1998.
- GOOTENBERG, Paul (2002) "Coca and Cocaine in (Commoditiy) Chains: Their

- Licit, Global Rise and Demise, 1860-1950". XIII° Congress of the International Economic History Association. Buenos Aires, 26-7-2002
- GOULDNER, A.W. (1973) 'The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement', in A.W. GOULDNER (ed.), For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today. London: Allen Lane.
- GREGORY, Chris A. (1982) Gifts and Commodities. Londres, Academic Press. (1997) Savage Money. The Anthropology and Politics of Commodity Exchange. Amsterdam, Harwood.
- HYDE, L. 1979. *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*. New York: Random House.
- KOMTER, A.E. (ed.) (1996a) *The Gift: An Interdisciplinary. Perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- KOMTER, A.E. (2001) Heirlooms, Nikes and Bribes: Towards a Sociology of Things *Sociology* Vol. 35, No 1, pp. 59-75.
- KOPYTOFF, Igor (1991) «La biografía cultural de las cosas. La mercantilización como proceso». En: Appadurai 1991, 89-123.
- LIE, R. (1997a) "What's New about Cultural Globalization?... Linking the Global From Within the Local". In: SERVAES, J. & LIE, R. (eds.), *Media & Politics in Transition. Cultural Identity in the Age of Globalization*, Leuven: ACCO, pp. 141-155.
- MALINOWSKI, B. (1922) Argonauts of the Western Pacific. An account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. Londres, G. Routledge.
- MARX, K (1980), El Capital. Crítica de la economía política, Madrid: Siglo XXI
- MAUSS, Marcel (1967) *Introducción a la etnografía*. Madrid: Istmo.
 (1971) «Técnicas y movimientos corporales» en: Sociología y Antropología. Madrid: Tecnos.
 (1923)/(1971) «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas». en: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- McCRACKEN, G. (1990). *Culture and Consumption*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- MILLER, D. (1995b) 'Consumption and Commodities'. *Annual Review of Anthropology* 24:141–61.
- MILLER, D. (ed.). (1998) *Material Cultures: Why Some Things Matter*. London: UCL Press.
- SAHLINS, M. (1972) Stone Age Economics. London: Tavistock.
- SHANKS, Michael, (1998) The life of an artifact en Ferroscandia Archeologica, 15, 15-42

- VAN BINSBERGEN, W. & Peter GESCHIERE (Eds.). (2005) Commodification: Things Agency and Identitis: The Social Life of Things revisited, Verlag, Munster.
- .SAFRANSKI, Rudiger (1997) *Un Maestro De Alemania: Martin Heidegger y su Tiempo*. Tusquets editores, Barcelona
- SAHLINS, M, [1972] (1981) Stone Age Economics. Londres, Tavistock.
- SHANKS, M. (1992) *Experiencing the past. On the character of archaeology*. Routledge, Londres Nueva York.
- WOLF, Eric (1999) *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis.* cap. III: "The Kwakiutl". University of California Press.

Notas

- [1] Social Life of Things revisited. Amsterdam, 10-13 June, 1999. Convenors: Wim van Binsbergen & Peter Geschiere sponsored by: The WOTRO (Netherlands Foundation for Tropical Research) Programme on 'Globalization and the construction of communal identities'; The African Studies Centre, Leiden; The Royal Netherlands Academy of Sciences; The Amsterdam School of Social Research; The Centre for Non-Western Studies, Leiden University; The Trust Fund, Erasmus University Rotterdam). Vide Van Binsbergen, W. & Peter Geschiere (2005).
- [2] Aafke E.Komter 2001.
- [3] "Cuando nos acercamos a un objeto para saber lo que él es, dice Heidegger, cuando queremos captar el "sentido de su ser", hemos de adentrarnos en el "sentido del acto" a partir del cual puede descifrarse el "sentido del ser" en general. A quien, proviniendo de un círculo cultural extraño, viene a parar en nuestra vida económica -y no ha captado todavía "el sentido de su realización", no se le abrirá el "sentido del ser" del dinero, por más que lo palpe y lo sopese en sus manos. E igualmente la música se queda en un mero ruido si yo no me hallo en el sentido de la realización de la misma" (Safranski 1997:156).

LA TIERRA, SÍMBOLO QUE RECREA Y PROPICIA LA RECIPROCIDAD

María Cristina Saldaña Fernández*

La tierra es un bien material muy preciado como símbolo de pertenencia y de identidad. En el contexto de la Reserva de la Biosfera Sierra de Huautla, localizada en el sur del estado de Morelos, la población está inserta en el proceso migratorio hacia los Estados Unidos. Para los emigrantes que mantienen vínculos con su lugar de origen, la tierra es considerada como un bien susceptible de posesión y de adquisición, para lo cual son fundamentales las estrategias de reciprocidad en lo que se refiere al trabajo agrícola y la conformación de redes migratorias. Quienes se quedan en la reserva organizan el trabajo en el campo, o gestionan la compra de nuevos terrenos en la región, con el apoyo que envían los emigrantes, ellos forman parte de redes de apoyo con los familiares ya establecidos en el norte, para organizar el viaje, el paso al otro país y la ubicación en una vivienda y en un empleo. La visión del territorio se amplía, la compra de nuevos terrenos sobrepasa los límites locales y se efectúa en un marco regional, con miras a la obtención de espacios destinados a la vivienda. El trabajo agrícola de subsistencia se considera como un último recurso de sobrevivencia, ante la incertidumbre de su estancia en el país del norte, por su carácter de ilegalidad.

Introducción

El área mesoamericana fue el territorio de reconocidas culturas, la más antigua es la olmeca que data del año 1200 – 400 A.C., seguida cronológicamente por la zapoteca, maya, teotihuacana, totonaca, mixteca, y la azteca del año 1200 – 1521 d. C. Esta área ha sido un escenario importante de la agricultura, actividad que ha jugado un papel de suma importancia en el aprecio que se tiene a la tierra. La domesticación del maíz generó desde aquel entonces, una apropiación de la tierra, un sustento en el ámbito de lo ideal, las creencias y la ideología y por ende la sacralización de los lugares y las actividades relacionadas con la agricultura. La

^{*} Centro de Educación Ambiental e Investigación Sierra de Huautla - Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Antropología social/Cultura, tel/fax (777) 3 29 70 19, Av. Universidad 1001, Colonia Chamilpa, Cuernavaca Morelos, C.P. 62209. mcryss24072000@yahoo.com.mx, msaldana@buzon,uaem.mx

producción de granos básicos a gran escala favoreció la conformación de grandes imperios, que basaron su poderío en la estratificación social y la especialización en actividades como la agricultura, el comercio, la astronomía y la medicina.

Actualmente en el territorio del área mesoamericana viven diversas comunidades, y sólo algunas de ellas conservan una memoria cultural que da contenido a la concreción de pueblos poseedores de una autonomía basada en la organización social, civil y religiosa (Maldonado, 2000). Por su antigüedad, algunas comunidades de la Reserva de la Biosfera Sierra de Huautla pueden denominarse como pueblos, otras se han conformado como tales apenas en el siglo pasado, su asentamiento en una zona recientemente reconocida como área natural protegida nos lleva a la interrogante de ¿Qué relación guarda lo simbólico con los objetos y acciones relacionados con la tierra? En la configuración del territorio la apropiación de éste tiene que ver con la productividad agrícola, en la cual los productos más importantes son el maíz, el frijol y la calabaza, alimentos básicos que en la cotidianeidad expresan, de manera objetivada y símbólica, la identidad cultural mesoamericana (Caballero, 1990: 267).

El carácter disperso de las comunidades de la reserva y su bajo índice demográfico permite su análisis desde distintas temáticas como son la historia, la organización social comunitaria, el género, la migración y la relación política con las instancias municipales y estatales, mismas que se entrecruzan entre sí y que son recurrentes en cada uno de los contextos locales. En este trabajo se analiza la relación entre territorio, migración, apropiación y reciprocidad, relación que se manifiesta de manera objetiva y simbólica.

El territorio

Las investigaciones sobre la diversidad biológica fueron la base para proponer y lograr el decreto del área denominada la Reserva de la Biosfera Sierra de Huautla (REBIOSH), que se encuentra en el sur del estado de Morelos. Ahí existen unos 31 asentamientos humanos y su presencia llevó a la interrogante de ¿Quién es la gente que vive en la reserva?, y a partir de esta pregunta se ha propuesto investigar sobre el tipo de relación que ésta ha establecido con su entorno natural.

El territorio (definido por la interacción sociedad – naturaleza) que aquí nos ocupa tiene varios ejes de análisis:

- Su trayectoria histórica,
- su reciente reconocimiento como un área natural protegida,
- la migración.

Muy pocos asentamientos humanos de esta área reconocen una antigüedad tal que les otorgue el carácter de pueblos originarios.

En tiempos anteriores a la conquista, el término "pueblo" era *altépetl*, en la acepción nahua de la palabra, éste incluía un territorio, un conjunto (por lo común un número fijo) de partes constitutivas cada una con su nombre propio, y un gobernante o *tlatoani* (Lockhart, 1999: 27-29). Al paso del tiempo esta caracterización de pueblo se ha consolidado, diversos grupos se han fortalecido recreando su cultura ancestral, tal protección y reconocimiento trasciende las fronteras nacionales. En el Convenio 169 de la OIT (1989), el concepto de "pueblo indígena" integra tres factores principales: a) la ocupación histórica de un área geográfica, b) la conservación total o parcial de sus propias culturas e instituciones sociales, y c) la conciencia de su identidad indígena (Barabas y Bartolomé, 1999:13).

La conformación de pueblo y/o comunidad se consolida en el proceso histórico, la convivencia y la relación como grupo. Se enmarca en una secuencia espacio—temporal en la que frecuentemente se recurre al término comunidad que denota un territorio, una organización comunal y una cultura específica. Las comunidades conforman sistemas altamente complejos que desarrollan importantes estrategias de reproducción y constituyen valiosos patrimonios culturales caracterizados por una organización comunitaria (Saldaña, 2003: 26).

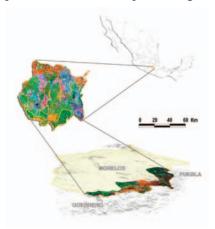
En su conjunto, los asentamientos en la REBIOSH forman pequeñas comunidades en las que la consideración material y simbólica del antecedente mesoamericano gira en torno a la producción de maíz, frijol y calabaza.

En el área que ocupan los pueblos de la reserva se reconocen antecedentes olmecas y nahuas, hoy en día la población conserva en la memoria algunas palabras, prácticas rituales y terapéuticas que indican tal herencia. En Chimalacatlán y el Limón existen restos arqueológicos, basamentos habitacionales y figurillas prehispánicas, algunas de las cuales resguardan los habitantes de la zona y otras que el mercado negro ha sacado de su lugar originario. Puede considerarse como otro pueblo de la reserva la comunidad de Huautla, durante la colonia ahí se dio continuidad al trabajo agrícola y se llevó a cabo la explotación minera, tal actividad se dio por terminada en la década de los 90's del siglo pasado.

Si bien las comunidades de la reserva mantienen relación política y económica con instancias regionales y estatales, la carencia de caminos asfaltados y transporte público determina que algunas se encuentren en franca lejanía de los centros urbanos.

En 1998 esta área sureña fue propuesta a la Secretaría del Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP), para su reconocimiento como la Reserva de la Biosfera Sierra de Huautla (REBIOSH) mediante un documento técnico – justificativo, conformado por una evaluación de los recursos bióticos y de las condiciones sociales existentes en la región, mismas que la hacían viable para convertirse en un Área Natural Protegida (ANP) de interés internacional. Tal documento logró justificar la creación de la REBIOSH y en 1999 fue decretada como tal. A finales de ese año se inició la elaboración del plan de manejo para la Reserva de la Biosfera (RB) (Trujillo, 2002:4). En el año de 2006 se presentó la publicación del mismo.

El decreto constituye un logro para la ejecución de programas de resguardo y conservación biológica, de las especies animales y vegetales. La situación socioeconómica de los asentamientos humanos de la reserva es crítica, por ello es necesario su apoyo y atención. Las actividades productivas en la región son la agricultura, la pesca y la ganadería a pequeña escala, de manera que resultan insuficientes para satisfacer la necesidades de la población, por otra parte, en la zona no existen fuentes de trabajo que los provean, de tal suerte que la emigración hacia ámbitos de carácter regional,



estatal, nacional e internacional en busca de trabajo remunerado ha sido una estrategia para conservar el territorio "originario".

El territorio es un elemento fundamental de identidad, el lugar donde nacemos se convierte en

Fig. 1. Ubicación geográfica de la Reserva de la Biosfera Sierra de Huautla, en el sur del estado de Morelos, México. Elaboró: Fernando Valdez Calderón.

parte de las historias individuales y colectivas, un referente inherente al ser humano. Las condiciones geográficas, la riqueza o la escasez de recursos naturales influye en la conformación de asentamientos humanos de larga o de corta duración. La consideración del territorio propio va desde el reconocimiento de una antigüedad remota de algunos pueblos hasta una apropiación reciente, apenas unas cuantas décadas, lograda por el nacimiento de una primera generación en el área y el trabajo realizado en ella. La gente que ha nacido ahí conoce las condiciones climáticas y las propiedades del suelo, apropiación que lleva a la búsqueda de reconocimiento político como miembros de ejidos independientes que sean susceptibles de recibir los apoyos gubernamentales relacionados con el trabajo agrícola. Actividad que hace recurrente la consigna, "la tierra es de quien la trabaja", que surgió en la revolución de 1910 y que fuera el lema de la vertiente agrarista, nacida en Morelos y encabezada por Emiliano Zapata, misma que propuso el reparto masivo de las grandes extensiones de tierra acaparadas por las haciendas.

Migración

Los asentamientos de reciente creación se han conformado por la inmigración de población originaria de otros estados de la república, la mayor parte de residentes en los municipios que conforman la Reserva procede de otra entidad federativa. Predominan los inmigrantes de los estados de Guerrero con un 8.63%; México, Distrito Federal con el 2.82% y Puebla con el 2.12%. Del total de la población de los municipios en cuestión el 18.23% son inmigrantes.

La carencia de fuentes de empleo, causa referida cotidianamente que ha propiciado una creciente emigración. La separación de los miembros del grupo doméstico, adquiere distintos niveles del drama individual y del "drama social" (Turner, 1980), se trata de un proceso en el que intervienen factores como las condicionantes sociales, históricas, y económicas, que inciden tanto a nivel individual como social. Las personas se ven influidas por sus antecesores vecinos, parientes o amigos que se han ido al norte, al haber una red que brinda cierta seguridad ellos también toman la decisión de irse, nada fácil si se analiza con detenimiento, por ejemplo, una persona adulta, como un padre de familia además de los riesgos para cruzar la frontera, pone en juego la estabilidad de su familia, su relación de pareja y la atención a sus hijos. En el caso de los niños la decisión de irse los enfrenta a crecer y madurar prematuramente, enfrentar

peligros y arduos trabajos, suspender su formación educativa y separarse de sus padres. A nivel social se observan diferenciaciones de estatus, que se expresan en la posesión de nuevas casas habitación, acceso inmediato a servicios médicos, adquisición de camionetas o compra de ganado.

Estos dramas tienen que ver con sentimientos y expresiones de pérdida, mas notorios en los relatos de las mujeres que a veces recurren a la ironía para ocultar con chistes y risas el dolor por la separación de sus hijos o del esposo. Aunado al sentimiento de soledad y de abandono está la recurrencia de malestares físicos por enfermedades que aquejan a las ancianas, derivadas de la falta de revisiones médicas periódicas, deficiente alimentación y excesivas jornadas de trabajo, mismo que se torna "invisible" por su carácter de necesidad cotidiana que solo es notorio cuando deja de hacerse. El drama de los que se van es distinto, el objeto simbólico de los dólares implica un largo proceso para su obtención, en el cual los cambios como la separación de la familia, la alimentación, el clima y las actividades laborales forman parte de la reconfiguración de lo que es el territorio propio, la familia, la comunidad, en el sentido de pertenencia y actividades que fortalecen o debilitan identidades individuales y colectivas.

Quienes se van a otras localidades del país mantienen comunicación e interacción periódica (asistencia a las fiestas familiares, visitas, apoyos). En la medida en que los hijos crecen y forman sus propias familias, quienes están en posibilidades adquieren terrenos en otros municipios y se van a vivir allá donde hay mayores opciones laborales y de acceso a la educación, en estos casos las visitas tienen cierta regularidad que mantiene los lazos de comunicación y apoyo entre las familias extensas.

En cambio, la comunicación con los que se van hacia E.U. resulta esporádica o nula en algunos casos y muy frecuente y a la vez costosa en otros. Una de las transformaciones en las comunidades de la reserva ha sido el aumento de redes de telefonía, ante la necesidad de comunicarse con los emigrantes se han instalado en los hogares teléfonos de compañías privadas, éstos requieren de tarjetas para la entrada y salida de llamadas, considerando que la comunicación es por lo menos de una vez a la semana y ésta se prolonga por dos horas o más el costo resulta muy elevado, tanto para el emisor como para el receptor.

En lo que a comunicación se refiere, ésta se refuerza pues tanto los que se han quedado en la reserva como los que se han ido se platican de manera pormenorizada las actividades y sucesos ocurridos en los días precedentes. La aparente calma de la vida en la sierra, y las arduas jornadas laborales en el norte, el desempleo o las inclemencias del clima son escenarios conocidos a distancia en el contexto local y el trasnacional.

Las principales ciudades de destino hacia Estados Unidos son: Chicago, Phoenix Arizona, California, San Diego, Washington, los Ángeles y Mineapolis. El envío de remesas es variable y va de los 200 a 1,000 dólares, que se remiten a casas de cambio en localidades cercanas como Puente de Ixtla, Jojutla y Zacatepec. Estas se utilizan de acuerdo a los requerimientos del grupo doméstico y al proceso en el que se encuentren: cuando los hijos son pequeños, se financian los gastos de primera necesidad, manutención, vestido, educación y el mejoramiento de la vivienda. En esta etapa es limitada la posibilidad de un ahorro. Cuando los hijos han crecido ya existe la alternativa de pagar el trabajo agrícola, comprar terrenos en el área de la reserva o en otras localidades de la entidad, con el fin de construir casas para que los emigrantes vivan allí a su regreso.

En algunas localidades suele ocurrir que la construcción de casas rebase las necesidades de habitación que tiene la familia en la reserva. La apariencia física de las casas es contrastante, algunas que son antiguas están hechas con materiales de la región como el adobe y la palma, su color mantiene cierta armonía con el resto del paisaje, sin embargo, para la reparación y para la construcción de nuevas viviendas se utilizan nuevos materiales como el bloc, el asbesto y el concreto, a pesar de que no son térmicos son usados porque tienen mayor durabilidad y denotan prestigio. Existen nuevas casas, algunas en proceso de construcción que permanecen cerradas por largos periodos del año.

La emigración de este territorio propicia su identificación simbólica como algo mítico y lejano al que los emigrantes no saben si regresarán a vivir de manera permanente en el futuro. La apropiación del territorio se expresa de acuerdo al uso que se hace de sus recursos, al insumo económico que proviene de las remesas, para el trabajo agrícola, la compra de ganado, de terrenos o la construcción de casas. Mediante la compra de terrenos se lleva a cabo una apropiación ampliada del territorio a nivel local y regional. El aprecio por el asentamiento en la sierra deriva de sus atribuciones y características geográficas, la temporada de lluvias, la libertad, el aire puro, cualidades que se desea conservar pero que resultan insuficientes ante la necesidad de satisfactores provenientes de los contextos urbanos, de manera que la compra de nuevos terrenos se realiza en los municipios cercanos.

Apropiación

Los pobladores de la REBIOSH recolectan leña, postes para la construcción de casas y corrales, plantas medicinales, usan la tierra y la escasa agua para cultivar el maíz que sustenta a la familia y los animales. En el área se ha registrado un total de 1,075 especies de plantas de las cuales 602 (56%) son aprovechables para alimentación, medicamento, vivienda, construcción, instrumentos de labranza, ornamentación, enseres domésticos, artesanías y forrajes. El mayor número de especies corresponde a las hierbas, los árboles y los arbustos. También se hace un aprovechamiento importante de las especies faunísticas, de las cuales se han registrado 17 de mamíferos, 54 de aves, cinco de peces, cuatro de reptiles, cuatro de insectos y tres de anfibios (Dorado et. al., 2005: 31).

El comportamiento de los campesinos "ante los recursos naturales es muy diverso, lo mismo pueden decidir la veda para el aprovechamiento y el control de un recurso, que poner en franco riesgo su patrimonio natural" (Trujillo, 2002: 8). En la reserva vista como un símbolo se aprecian dos significados: por una parte, es considerada como una fuente de recursos inagotable, que se ha transformado con el decreto de la reserva, o bien un espacio donde no hay porvenir. ¿Cuáles son las condicionantes de tal apreciación? La edad, el género, las historias de vida individuales y colectivas que configuran a la población del área. Los ancianos agricultores consideran que en la sierra hay todo. Aquellos pobladores de la REBIOSH que practicaban el comercio de recursos de la selva como leña y carne de venado, vieron afectada su actividad con el decreto de la reserva, dado que era su fuente de ingresos. Aun tienen una percepción negativa de esa disposición gubernamental, pues tuvieron que buscar otras formas de manutención, en ese entonces vivían atemorizados por las sanciones económicas y la amenaza de encarcelamiento si eran sorprendidos en tales "ilícitos", una actividad cotidiana para ellos fue considerada como un delito y por ende prohibida.

A los emigrantes que han preferido regresar y deciden quedarse aquí les gusta el sentimiento de libertad que les inspira, sembrar, cuidar sus animales y acrecentar su ganado, el aire puro, el rancho, ir de cacería, ir al cerro a colectar plantas e insectos comestibles o medicinales, ir a lavar a las barrancas que se llenan de agua en temporada de lluvias. Para los emigrantes que viven con inseguridad en el país del norte constituye un lugar de refugio. La percepción acerca de los insumos para la sierra,

que van desde el mejoramiento de las condiciones de vida en los grupos domésticos hasta consideraciones de mejoramiento de infraestructura de la comunidad, es muy heterogéneo y depende del arraigo y los valores que los individuos tengan hacia la reserva, los jóvenes solteros están en condiciones de enviar más apoyos, en cambio, no hay una exigencia de apoyo a los que ya tienen una familia, y en ambos casos algunos mantienen el apoyo y otros no, lo mismo ocurre en cuestión de género pues hay casos en que las mujeres envían más recursos que los hombres. La disposición para apoyar al grupo doméstico varía, y pueden apoyar de manera incondicional, que se manifiesta sobre todo en los casos de urgencia de atención médica, que es muy costosa; o bien la consideración de que el grupo familiar brinda una ayuda incondicional sin pedir nada a cambio, al que no necesariamente hay que enviar remesas.

Los recursos naturales son finitos si no se les da un tratamiento adecuado. En la reserva las comunidades tienen sus propios mecanismos de protección de la selva, uno de ellos se expresa en la zona oriental de la reserva, mediante las leyendas sobre "El hachero", y que varios cazadores han internalizado y agregado a su campo imaginario para ir prevenidos cuando realizan esa actividad, esas narraciones señalan que cuando los hombres van de cacería van a caballo, estando montados se trepan en los árboles para no pisar el suelo y que los venados no los olfateen, pasados apenas unos minutos ven a un hombre que llega con su hacha y corta el árbol en el que están trepados, entonces caen al suelo, el venado se espanta y se va y ellos se dan cuenta que el árbol está intacto, y que sólo han visto una aparición.

La presencia institucional establece nuevas restricciones para el aprovechamiento de los recursos naturales, como la prohibición del corte de leña para fines comerciales y la cacería del venado durante el periodo de veda que es de noviembre a febrero. Esto genera una lucha por la reapropiación de los recursos, y cuestionamientos acerca de la necesidad de obtener satisfactores del entorno y las normas para su protección, de tal manera que la biodiversidad se convierte en un tema de política por la interacción con las instancias gubernamentales.

Reciprocidad

La reciprocidad, entendida como amar y respetar tiene como sustento el trabajo, sea éste de carácter físico o espiritual. De acuerdo a investigaciones que se han realizado con grupos indígenas del estado de Guerrero, "cada persona recibe constantemente los beneficios del trabajo de otros, y comparte con otros los beneficios de su propio trabajo. Dar y recibir trabajo es el factor esencial que genera toda relación social. Esta circulación de energía está expresada en cualquier actividad humana, tanto en las lujosas fiestas regionales como en las relaciones íntimas de un individuo" (Good, 1994:144).

En general, en las áreas rurales de México el trabajo que realiza cada uno de los miembros del grupo doméstico se orienta al beneficio común de éste. En la REBIOSH en la distribución del trabajo al interior de la familia se reconoce que las mujeres son quienes llevan la mayor carga de actividades. Se trata de un contexto en el cual las características climáticas de la reserva, propias de la selva baja caducifolia, que tiene dos estacionalidades claramente diferenciadas, la temporada de secas y la temporada de lluvias, aunque pareciera que durante la seguía hay menos trabajo que hacer, las mujeres siempre tienen exceso de trabajo. En la temporada de lluvias se lleva a cabo el trabajo agrícola, si bien son los varones quienes se encargan de éste, ellos reciben frecuentemente la ayuda de las mujeres, quienes trabajan todo el año y su trabajo "no se ve". Según la organización y distribución del trabajo marcada por "la costumbre" los hombres no colaboran en actividades domésticas, de acuerdo a la reflexión que hace una mujer de la reserva, tal invisibilidad radica en que las tareas domésticas son diversificadas, permanentes e indispensables como lo es la preparación de alimentos. Una mujer trabaja en su casa de 6 de la mañana a 11 de la noche, hace actividades pequeñas porque si las compara con lo que hace un hombre en una parcela, no se nota el avance de su trabajo. En la complementareidad del trabajo al interior del grupo doméstico se considera que se realiza un trabajo para el beneficio de todos sus integrantes, a pesar de que la jornada más larga es la de las mujeres, y ese patrón de socialización se ejerce aún sobre las nuevas generaciones.

Los emigrantes también mantienen la reciprocidad al intercambiar dinero por productos alimenticios o preparados galénicos como jarabes, shampus y pomadas elaborados a base de plantas medicinales de la reserva, formación que el Centro de Educación Ambiental e Investigación Sierra de Huautla (CEAMISH) ha llevado a cabo con varios grupos de mujeres de la REBIOSH. También solicitan videos de las fiestas familiares y comunitarias que al difundirse integran a los miembros de la familia, este es un medio de mantener el referente del terruño de origen, el paisaje, los familiares y amigos. Los emigrantes de la reserva aprecian (y añoran): las tortillas de maíz, el frijol y la salsa recién hechas, el paisaje, verde o seco y abierto, que evoca libertad.

La emigración ha modificado la organización comunitaria que hasta hace algunos años hacía efectiva la participación mediante el trabajo colectivo en obras de mejoramiento común, como reparación de los caminos o la construcción de las casas, la emigración ha impuesto un distintivo de estatus al interior de las comunidades, en la cual la circulación del dinero implica el mejoramiento de la infraestructura familiar, se promueve lo individual en detrimento de lo colectivo.

La reciprocidad que se establece a nivel familiar, comunitario, regional e internacional, se recrea a través del intercambio de trabajo, bienes materiales (remesas – alimentos y productos galénicos) y la participación en las celebraciones y rituales de carácter familiar y comunitario, en el ámbito religioso o civil. Tal participación se expresa en la aportación en especie y en trabajo para los preparativos y las celebraciones, en ésta también se integran a los emigrantes quienes envían aportaciones para la realización de las fiestas. En la comunidad de Ixtlilco el Grande, municipio de Tepalcingo, el huentle (ofrenda, regalo) que se lleva a cabo para las bodas de la población católica, consiste en el aporte de alimentos u otros productos necesarios para la realización de la fiesta, se trata de un obsequio de los familiares y amigos más cercanos de la pareja. Se plantea que a esas fiestas está invitado todo el pueblo, sin embargo, se trata de celebraciones a las que solo asisten el grupo de personas que ha colaborado para que ésta se lleve a cabo, estas son ocasiones en que se refuerzan los lazos de amistad y se recrea la identidad colectiva como miembros de un grupo de la localidad, se invita a la "gente de uno", término que alude al grupo de personas que se apoyan y se acompañan en toda ocasión, sea festiva, de enfermedad o duelo. Y que se conforma no solo por parientes consanguíneos sino también por parientes políticos y amigos.

Entre las celebraciones cívicas destaca la celebración del aniversario luctuoso de Emiliano Zapata, también efectuada en la comunidad de Ixtlilco el Grande, consistente en desfiles, representación de batallas de los

revolucionarios del sur, honores a los símbolos patrios e informes de autoridades locales. La procesión de cerro frío, en El Zapote, Puente de Ixtla, tiene un matiz cívico y religioso, consiste en una excursión y/o peregrinación hacia una cima boscosa donde se adorna una cruz con flor de pericón, tal celebración tiene una antigüedad de más de dos décadas y propicia la organización comunitaria para brindar alimentos a los participantes, para celebrar su 25 aniversario se llevó a cabo una representación de la pasión de Cristo. La organización comunitaria también se manifiesta en la protección de las especies, es el caso de la cacería reglamentada del venado cola blanca, en la comunidad de El Limón, Tepalcingo, que respeta los periodos de veda, y que integra a grupos de ejidatarios para la venta de permisos y reparto equitativo de las utilidades entre los participantes.

DON con las instituciones, vertical y horizontal. "El don moderno se encuentra inmerso en las fuerzas del mercado y del Estado. En el mercado prevalecen las relaciones de interés, el cálculo y la contabilidad. El Estado es un ámbito de relaciones impersonales de respeto a la ley y de obediencia. En el don queda excluído el cálculo, lo practican parientes y amigos, como una consecuencia y un testimonio de su relación que conlleva a obligaciones recíprocas manifiestas en el intercambio de dones, sin esperar devolución (Godelier, 1998:16). Es en el contexto de la relación donde adquiere sentido el don, al interior del pueblo se expresa al aportar una cooperación voluntaria para llevar a cabo las festividades, en las cuales se integran paulatinamente representantes de instituciones gubernamentales que han entablado relaciones no solo de carácter laboral sino de amistad.

Conclusiones

Los rituales de carácter familiar, cívico y religiosos propician la identidad y reciprocidad al interior de las comunidades de la reserva.

La naturaleza es vista como fuente inagotable de recursos, que tiene sus guardianes protectores del monte. Es muy importante la figura de Zapata, el héroe sureño, que ha legado el lema de "Tierra y libertad", misma que los habitantes de la reserva, como otros campesinos defienden como motivo y símbolo de pertenencia, identidad cultural y medio de vida. El ritual como práctica de integración comunitaria se ejemplifica con la procesión a Cerro Frío, en Puente de Ixtla, donde la recurrencia al santo madero, el símbolo cristiano, es una ocasión de integración regional.

Los pobladores de la reserva interactúan con diversas instituciones, puede decirse que con ellas se establece una relación de "don moderno" mediado por el cálculo, y por ello mantienen actitudes críticas por el incumplimiento de sus ofrecimientos.

Por otra parte, en lo que se refiere a la conservación ambiental, es creciente la apropiación del discurso conservacionista, por lo tanto hay una concientización de la finitud de los recursos sobre explotados como la tala inmoderada y la cacería.

Vía crucis

Autor: M. C. Saldaña Fernández El Zapote, Puente de Ixtla, 2006.

Venado cola blanca Autor: M. C. Saldaña Fernández ▼ El Limón, Tepalcingo, 2005.



10 de abril en Ixtlilco

Autor: M. C. Saldaña Fernández
Ixtlilco el Grande, Tepalcingo, 2006.

Corte de leña Autor: M. C. Saldaña Fernández El Salto, Puente de Ixtla, 2006

Bibliografía

- ARANGO, J., LOZANO, F., VERTOVEC, S., MOCTEZUMA, M., CASTRES, S., 2003, *Migración y Desarrollo*. www.migracion y desarrollo.org. Red internacional..
- BARABAS Alicia, BARTOLOMÉ Miguel, 1999, "Los protagonistas de las alternativas autonómicas", en BARABAS Alicia, BARTOLOMÉ Miguel, Coords., Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, INAH INI, México.
- CABALLERO, J., 1990, "El uso de la diversidad vegetal en México, tendencias y perspectivas. Medio ambiente y desarrollo en México", pp.257-296.
- DORADO, O. B. MALDONADO, D.M. ARIAS, V. SONARI, R. RAMÍREZ, E. LEYVA y D. VALENZUELA, 2005, *Programa de Conservación y Manejo de la Reserva de la Biosfera Sierra de Huautla*. SEMARNAT-CONANP.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, 1994, "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", en *Cuicuilco*, Nueva Epoca, vol. 1, núm. 2. http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/
- LOCKHART, 1999, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social* y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII, Fondo de Cultura Económica, México.
- MALDONADO, Benjamín, 2000, "Autonomías indias de Oaxaca" en Barabas, Alicia, (Coord.), *Diálogos con el territorio*, INAH, México.
- SALDAÑA FERNÁNDEZ, María Cristina, 2003, *Proceso ritual en Morelos: la fiesta de la Ascensión*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.
- TRUJILLO SANTISTEBAN, Maria de Lourdes. 2002. "participación local, manejo y conservación de los recursos naturales en la Reserva de la Biosfera Sierra de Huautla, Morelos". Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, D.F.
- TURNER, VICTOR, 1980, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. tr. Valdés, S XXI, España.

EL CARDAMOMO: PRODUCTO INTRODUCIDO EN LOS ESPACIOS SIMBÓLICOS Y RITUALES DE LAS COMUNIDADES Q'EQCHI'ES DE LA ZONA REINA (GUATEMALA)

Claudia Ciampa*

Introducción al cardamomo

En la pista de aterrizaje de Cobán donde las avionetas llegaban desde las comunidades q'eqchi'es de la Zona Reina, la primera cosa que advertí eran grandes sacos de un producto verde y un fuerte olor especiado que se difundía en el aire. Desde las avionetas bajaban sacos de este producto y subían campesinos con botas y machete. Era el 20 de septiembre del 2002 y era mi primera visita hacia un lugar desconocido y aislado en un rincón de la selva en el norte del Quiché. Me colocaron con mi enorme mochila sobre una gran balanza para medir mi peso. Subí en una vieja avioneta que todavía intentaba volar. En el suelo del habitáculo compartido con el piloto y tres campesinos se veían semillas verdes esparcidas.

El primer acercamiento a mi campo de investigación fue a través de esta especie olorosa. Y también mi primera temporada de trabajo de campo. El campo de mi investigación ha sido Lancetillo, una aldea habitada sobre todo por indígenas q'eqchi'es emigrados en el corazón de la selva tropical de la Zona Reina^[1], región norte-oriental del Quiché (Guatemala): una zona caracterizada por un fuerte aislamiento y lejanía de la ciudad. Esta área comprende numerosos asentamientos, comunidades de pequeña y medias dimensiones, que hasta ahora no han sido estudiados desde una perspectiva etnográfica.

De hecho toda la comunidad desde septiembre hasta noviembre está en ebullición en torno al cardamomo. Todos los habitantes se dedican a la cosecha de las semillas de esta planta. Durante el día la aldea se queda silenciosa y tranquila, desde las siete hasta las cuatro, hombres, mujeres y niños trabajan en los campos de cardamomo.

El cardamomo (*elettaria cardamomum*) es una planta herbácea perenne que puede alcanzar una altura de dos o tres metros y se compone

^{*} Università di Bologna..

de hojas alternas lanceoladas y sus frutos son pequeñas semillas verdes de forma oval. El arbusto desarrolla cañas con hojas largas y en las bases crecen racimos de semillas.

Para introducirme en el mundo de este cultivo consulté a mi amiga Ana la posibilidad de ir a trabajar. Ella, para satisfacer el deseo del insólito personaje que yo aparentaba, me acompañó al campo de su tía Juliana que está cerca de la aldea. Cuando llegamos, estaban trabajando dos mujeres, un chico y una niña. Ana me presenta a su tía como "mozo para cortar cardamomo" lo que provocó la hilaridad general. Ana se esfuerza en enseñarme que semillas tengo que recolectar, pero yo encuentro una gran dificultad en distinguir el grado de maduración de éstas. Me muestran cuáles son los racimos más maduros y me guían en el aprendizaje. La primera cosecha, la de septiembre, se centra en la recogida de las semillas más maduras que tienen la característica de ser más suaves.

Después de dos horas de trabajo mi cuerpo entra en un estado de agotamiento a causa del calor y el esfuerzo realizado. El cansancio del trabajo se debe a la posición del cuerpo ya que para recoger los racimos más maduros de la planta es necesario agacharse y trabajar con las manos sin protección entre las cañas llenas de arañas e insectos que pican sin piedad.

Quise empezar con una introducción directa y participada al cardamomo, para después proceder a abordar el valor de este bien en el contexto económico, social y simbólico y sobre todo la transformación e incorporación en rituales y creencias, la dialéctica con el maíz para concluir con algunas contribuciones teóricas.

Importancia y cambios en el sistema económico local

El cardamomo ha revolucionado de manera profunda la economía, la estructura social e incluso el paisaje del área de la Zona Reina. La introducción de este cultivo no está clara y aparece rodeada de misterio por los habitantes. Todos los interlocutores relatan que antes se cultivaban además del maíz y de los frijoles, café, cacao, frutales (bananos, piña, ayote, guisquil), hasta que en 1970 se inició la difusión del cultivo del cardamomo:

El cardamomo es el eje de la economía.

En los años '60 comenzó el comercio del cardamomo. Se originó en Alemania, creo. Se trajo la semilla del cardamomo y se plantó

en Alta Verapaz. Aquí en la Zona Reina se empezó a manejar el cardamomo en los años '75 aproximadamente. En Cobán se conseguía el cardamomo desde el principio, a poco a poco se extendió a estos lugares. Y ahora es el eje de la economía, no hay otro producto. Se siembra otro producto pero lo que da dinero es el cardamomo (Entrevista a don Augusto Macz, 1 octubre 2002).

El entrevistado refiere que el origen del cardamomo es alemán lo que es claramente correspondiente con el hecho de que en Alta Verapaz los primeros cultivadores de cardamomo fueron finqueros alemanes (los mismos que introdujeron el cultivo intensivo del café).

¿Cuándo empezó el trabajo del cardamomo?

En el 1973, más o menos por ahí. Empecé a reaccionarme cuando yo ya era grandecito. Mi papá negociaba lo que es el cardamomo. ¿Y antes qué había?

Nada dice mi papá. Hasta cuando vino el padre Juan Alonso, el fue aquel que tomó la iniciativa, de hacer siembra. Antes no había nada aquí. Vivían sólo de cultivo de maíz.

¿No había café?

Raras las persona que tenían una su mata - dice mi papá. Había cardamomo, pero sólo en la finca. No podía otra persona, así particular, no podía sembrar (Testimonio de don Cristobal Ixim, 1 octubre 2002).

Es interesante acentuar que los primeros finqueros no dejaban que los campesinos adquirieran estas semillas y les denegaban el permiso de cultivarlas fuera de las fincas. Algunos atribuyen la propagación del cardamomo al robo de semillas de la finca por parte de un campesino. Otros interlocutores, la mayoría, atribuyen la difusión del cardamomo a la llegada y presencia del primer misionero católico (el Padre Juan Alonso) en la Zona Reina y esto confirma la importancia que ha tenido esta figura en la construcción social de las comunidades.

El santo maíz salía, comíamos tortillas con guinea, con plátanos. Rara la gente que tenía café. El cardamomo empezaron cuando estaba el padre Alonso. En la finca lo tenían pero no daban permiso de sembrar, lo prohibían como hacen con marihuana ahora (Entrevista a don Margarito Hernández, 3 julio 2003).

En los años Setenta se origina un incremento sustancial de la producción de cardamomo que lleva a la mayoría de los finqueros a ampliar el cultivo y Guatemala llega a ser el mayor exportador de cardamomo.

¿Y cuándo se empezó a sembrar más cardamomo?

No recuerdo en qué años, pero después tuvieron abandonando una finca y entonces por medio de eso salió semilla. Y empezaron a sembrar un poquito, pero no tenían mucho mercado. Después ya vieron que había donde venderlo, se hacía oro. Se vendía hasta Cobán. Después todos empezaron a sembrarlo (Testimonio de don Gerardo Dubón, 5 noviembre 2002).

Con la intensificación masiva del cultivo del cardamomo, que llegó a ser un verdadero monocultivo, se transforma la configuración socioeconómica de las comunidades campesinas del área.

La exportación y la venta de este producto ha creado una pequeña clase de nivel medio de campesinos, que invirtieron los beneficios obtenidos en la compra de un vehiculo para el transporte del producto o de una secadora donde secar el mismo producto y convertirlo en fruto seco, que vale más (llamado por los locales "oro"). Gracias a una inversión inicial han logrado, rápidamente, embolsar mucho dinero. Generalmente se trata de campesinos con espíritu emprendedor que emigraron desde las pequeñas ciudades para hacer fortuna en la Zona Reina. Se formó una pequeña "burguesía" que logró crear negocios de comercio o transporte y comprar pequeñas tiendas. Estos nuevos ricos pudieron comprar muchos terrenos, sobre todo desde los años Noventa cuando se inició el rescate de las fincas.

La introducción de este cultivo produjo también un cambio en la valoración de los mismos terrenos. El mejor lugar siempre era destinado al "santo maíz" pero los campesinos empezaron a dejar los mejores terrenos a la producción de cardamomo, y muchas veces a suplantar con este producto al mismo maíz, base de la alimentación diaria. Surgió la necesidad de obtener dinero que permitiera comprar todos los bienes necesarios según la lógica de la ganancia. El periodo desde 1990 hasta el 2000 ha sido muy productivo para este cultivo, pero en los últimos años ha entrado en crisis, porque bajó mucho el precio del cardamomo causando un empobrecimiento general que ha afectado sobre todo a los campesinos que destinaron todos sus terrenos al cardamomo.

La producción del cardamomo se difundió rápidamente porque no necesita mucho esfuerzo y las cosechas son fructíferas. El cultivo es bastante simple y no requiere mucho trabajo: en los meses de agosto y septiembre se realiza la limpia de las malezas en los terrenos y desde finales de septiembre hasta diciembre se procede a la cosecha de los frutos y al transporte en pesados sacos hacia las secadoras donde se pesan y se venden. Los tres meses de la cosecha representan la posibilidad de tener dinero en efectivo y de cancelar las deudas contraídas durante las temporadas de estrechez económica.

Otra consecuencia de la introducción del cardamomo ha sido la deforestación masiva para recuperar terrenos y árboles que se utilizan como combustible para las secadoras, que necesitan de mucho combustible para el proceso de desecación. El paisaje, caracterizado por valles y montañas de vegetación exuberante, se ha transformado en un paisaie con numerosos cercos de selva quemada y signos graves de deforestación. Esto ha afectado la relación hombre-naturaleza. Cada árbol es considerado sagrado por el indígena, que antes de cortar procede a un ritual de petición de permiso. Las montañas son propiedad del Tzuultag'a[2] y siempre han sido respetadas según la cosmovisión indígena sobre la tierra. El bosque en g'egchi se llama rismal li ruchich'och' que literalmente significa "pelos de la tierras", es decir una imagen que representa una parte viva y corpórea del suelo terrestre. El hecho de seguir cortando los "pelos de la tierra" no ha provocado una crisis de conciencia entre los campesinos ni una fuerte denuncia de los más ancianos. La óptica de la ganancia y sobre todo de la explotación de la naturaleza por el bien del hombre, pidiendo el debido permiso al sobrenatural, pueden tal vez explicar lo que está aconteciendo.

Dialéctica maíz/cardamomo en los rituales y en las creencias

El cardamomo ha entrado en una clara relación dialéctica con el producto tradicional, el maíz, que constituye la máxima expresión ritual y simbólica para los indígenas mesoamericanos (Rojas Lima 1988). Dejo de tratar la importancia del maíz en la cosmovisión q'eqchi[3] tanto en lo que se refiere a mitos de creación (hechos de maíz, como los mismos q'eqchi'es se definen) cuanto por todas las prácticas rituales desarrolladas entorno a este cultivo (desde la siembra, la limpia, la cosecha). Intentaré analizar dos ámbitos en los cuales la presencia del cardamomo ha introducido algunos procesos interesantes de iteración con el contexto local. El primer ámbito es el mundo ritual, con particular referencia al rito del *mayejak* comunitario, una reelaboración ritual introducida en los

años Noventa por empuje de un párroco misionero católico (Padre Federico). El mayejak, palabra que deriva desde mayej (ofrenda), es un ritual q'eqchi tradicional dirigido hacia el Tzuultaq'a para pedir buena cosecha o éxito en un negocio o una curación o cualquier otra necesitad (Caal 1996). La gama de aplicaciones son numerosas y los especialistas rituales que ofician este rito son generalmente curanderos expertos (mayejanel). A través de la presencia de la parroquia católica en Lancetillo[4], que cambió considerablemente la vida social de las comunidades de la zona, se abrió una "reinvención" de la antigua práctica, dejada en tiempos de conflicto armado interno, introduciendo rasgos "cristianos católico" según la teología de la inculturación (valoración de lo local para insertar la palabra de Dios, empleó de la iglesia como lugar de performance ritual, celebración de una misa, etc.). Hay muchas complejidades a la hora de utilizar el término de "católico", sobre todo por la amplitud y variedad de aspectos e imaginarios que incorpora. Por lo tanto pretendo referirme únicamente a la presencia y a la utilización de elementos "diferentes" en el desarrollo del ritual, sin aludir a la asunción consciente de los significados que vehiculan (por ejemplo: uso de un lugar especifico de culto católico, oraciones de la tradición cristiana, símbolos, etc.) y dejando de tratar en esta sede el amplio debate sobre sincretismo.

Resumiendo, la fuerte innovación del *mayejak* local (que se caracterizaba como ritual de ofrenda para el *Tzuultaq'a*) ha sido reintroducida por la misma presencia de un párroco, el cual, durante los diez años de su estancia, ha cambiado notablemente la fisonomía de las ritualidades presentes. "Este *mayejak* había desaparecido, casi por completo había desaparecido...Ahora está volviendo. La misma religión católica ha hecho que vuelvan estas costumbres de los antepasados mayas" – testimonian mis interlocutores.

Principalmente este "padre Federico", al cual todos los habitantes hacen partícipe de la introducción del *mayejak*, que hoy en día se celebra comunitariamente, ha legitimado un grupo de trece parejas de cónyuges (los *Oxlaju*) para que desarrollen el rol de coordinadores del ritual. Las personas elegidas, guiadas por la figura de don Manuel Juc, han tenido que iniciar un aprendizaje ritual, atendiendo a verdaderos cursillos impartidos por maestros que llegaban desde una lejana aldea de Alta Verapaz (el centro de La Tinta, donde se está elaborando un proceso de restablecimiento de los cultos locales, presenciado por la figura carismática de un sacerdote católico q'eqchi).

Durante algunos años de aprendizaje se ha elaborado una ceremonia ritual que ha sido fijada en dos momentos fundamentales del ciclo agrícola: la cosecha del maíz y la cosecha del cardamomo. Es muy interesante advertir que el cardamomo ha sido incorporado en la nueva formulación ritual por decisión de los *Oxlaju* (actores activos en el proceso de reelaboración ritual) y por la misma comunidad que participa en los rituales.

La "reinvención" del mayejak comunitario ha seguido algunas etapas claras: la fijación de las fechas del 13 de junio para el maíz y el 18 de octubre para el cardamomo, la preparación de las ofrendas para el Tzuultaq'a, la presentación de las mismas en la montaña o en la cueva, la función en la iglesia y el banquete comunitario. El 18 de octubre - que puede ser otro día del mes decidido por los Oxlaju -, cada familia entrega una parte de su cosecha de cardamomo y la deposita bajo el altar de la iglesia, donde por la tarde se celebra una ceremonia repleta de símbolos (caracterizado por la introducción de acciones simbólicas interesantes como la entrega bajo el altar de las primicias, la lectura de textos del Antiguo Testamento que recuerdan a la ceremonia de ofrendas, la distribución del cacao y de los tamales, una procesión coreográfica totalmente inventada -el bakok- y la conclusión con un banquete comunitario). Todas las primicias afrecidas serán después vendidas para obtener dinero y utilizarlo en comprar algo de uso parroquial común (arreglar el techo de la iglesia o la cocina comunitaria, comprar nuevas sillas, etc.). No me detengo en este punto pero es interesante subrayar que este laboratorio ritual es reciente (desde el 1994) y el cardamomo ha sido incorporado en el proceso de reelaboración de las prácticas rituales.

Otra cuestión está relacionada con las creencias y concierne a la incorporación del cardamomo en creencias locales que desde siempre rodean al maíz. La relación hombre-maíz se manifiesta sobre todo en temporada de siembra (Wilson 1999, 79-125). La pareja que quiere sembrar tiene que efectuar un período de abstinencia sexual y un régimen alimenticio (*k'ajb'ak*), además tiene que respetar todas las normas para no causar *awas* (pronuncia aquás). Como para la gestación del feto, también la semilla de maíz necesita un esmerado cuidado por parte de la pareja y de toda la familia. Hatse y De Ceuster (2001, 103) hablan de campesinos "embarazados de la milpa" y la correlación de los dos mundos (humano y vegetal) es muy estrecha: en realidad lo que se intenta preservar es el mismo principio de la vida, de la existencia. Se puede hablar de

polivalencia de awas porque el mismo término se aplica a la gestación del feto y a la siembra del maíz. El awas, traducido en castellano como seña o señal, se aproxima al concepto de tabú de Mary Douglas (1975) y representa una variedad de acciones, situaciones y hechos que pueden ser peligrosos para el feto así como para el maíz. He intentado clasificar los numerosos awas que se pueden descubrir y pueden afectar al maíz: encontramos awas relacionados con alimentos, con acciones, con situaciones, con emociones. Por ejemplo en el momento de desgranar el maíz para la siembra, la mujer se debe aflojar el cinturón de la falda si no lo hace la mazorca crecerá demasiado compacta y dura. Encontré muchísimas prohibiciones de este tipo sobre el maíz, prohibiciones trasmitidas por las familias y muchas veces diferentes según las distintas comunidades, pero no encontré la presencia de esta elaboración simbólica sobre el cardamomo, aunque no cuestiono que pueda empezar a constituirse. Por ejemplo Marta Tiul, una muchacha de una aldea lejana en la montaña, me refiere:

Cuando uno come carne de res, no se puede comer, allí vienen los animales a comer frutas de cardamomo. Es un awas. Si uno come arroz es también awas de cardamomo es cuando llegan los animales a comer (testimonio Marta Tiul - 18 años - 27 julio 2005).

Aunque sea el único testimonio que encontré sobre *awas* de cardamomo, se puede entrever cómo el cardamomo está sujeto a nuevas reformulaciones de su valor no solo material sino también y sobretodo "simbólico".

Entre local y global

El cardamomo se manifiesta como un producto introducido y gestionado por el exterior y dirigido hacia mercados lejanos (especie utilizada como aromática en los Países Árabes).

"¿Que es el cardamomo?" Preguntaba muchas veces a mis interlocutores q'eqchi'es mientras estaban ocupados en recogerla, pesarla, transportarla, limpiarla, secarla, venderla.

"Es una semilla" me contestaban. "¿Y para que sirve?" insistía yo. "¿Saber? Dicen que la comen los árabes, pero ¿saber cómo?" me respondían con cara sorprendida.

Las conexiones con los Países Árabes son objeto de reflexión. De hecho Guatemala es el mayor exportador mundial de cardamomo, aunque está entrando en una competencia muy intensa con otros países. De alguna manera la economía local de estas aldeas indígenas dispersas en la selva está en conexión con un sistema mucho más amplio. Esto nos lleva a reflexionar sobre muchos aspectos: intentaré analizar el cardamomo según tres enfoques:

- 1) objeto social
- 2) medio de contacto entre global y local
- 3) reinterpretación y reelaboración

Como ha subrayado Appadurai (1984) las mercancías, como las personas, tienen su propia vida social. No existen solo como objetos, sino que llegan a ser sujetos, con una propia individualidad inscripta en las formas, en el uso y en la práctica. Tienen un cuerpo que se carga de valoración simbólica, que circula y que rellenamos de distintos significados. Podemos también referirnos a los cuatro tipos de valor de un objeto en una sociedad, según Baudrillard (1972), que individualizaba más allá del valor de uso y del valor de cambio también el valor signo y valor símbolo. La diferencia entre estos dos últimos es sutil y pertenece al campo cultural respecto a los dos primeros que se refieren al campo socio-económico y más material. El valor signo representa el conjunto de connotaciones (ser importado o nacional, diseño de un producto, etc.) que van asociadas a un determinado objeto, mientras que el valor símbolo está más vinculado a rituales o actos simbólicos que cargan otros tipo de significados. El cardamomo se puede analizar no sólo por su valor de uso (no tendría uso propio pero sirve para generar ingresos), valor de cambio (en este sentido estrechamente unido al uso, a precio de mercado), pero también, y muy importante, por su valor simbólico (valor signo más símbolo).

Además es un producto con su valor económico (de uso y de cambio) a través la circulación. Se convierte así en un buen ejemplo de medio de contacto entre lo local (Lancetillo, y en general la Zona Reina) y lo global (Paises Arabes y mercado mundial). La circulación es posible por avioneta o pic ups -vehículos recientes de la modernidad- que facilitan los intercambios, sobre todo con Cobán. Se tiene que considerar que en un área lejana y aislada como la Zona Reina los medios de comunicación representan un fundamental factor de cambio. Es también interesante notar cómo en los últimos años han ido entrando los medios de comunicación. La llegada de estos instrumentos es gradual como he podido notar frecuentando la tienda de don Augusto donde, desde el 2001,

hay tres cabinas para recibir llamadas y telefonear, después se introdujo una fotocopiadora y desde el 2005 hay la posibilidad de enviar y recibir fax y entre los proyectos futuros el dueño de la tienda tiene la idea de poner un ordenador con conexión a internet). La implementación de los medios de comunicación tendría que facilitar la comercialización del cardamomo disminuyendo los gastos de transporte, pero siendo destinado a mercados extranjero está sometido a las variaciones de los precios y a la caída de su valor en términos económicos.

Como ha sido analizado por Beck con la llegada de la sociedad global, "ningún país, ningún grupo se puede aislar desde el otro. (...) Nada de lo que se desarrolla sobre nuestro planeta es un hecho limitado localmente, pues cada invención, conquista y catástrofe atañen al mundo entero y nosotros debemos reorientar y reorganizar nuestra vida y nuestra conducta, nuestras organizaciones e instituciones, a lo largo del eje "localglobal" (Beck 2003, 23-25). En realidad los procesos de globalización y de reformulación cultural están atropellando todas las sociedades contemporáneas. El concepto de globalización ha sido analizado como un proceso capaz de crear nuevos espacios culturales transnacionales y de intensificar las dependencias recíprocas fuera de los confines nacionales.

"La nociones de globalización y reformulación cultural indican los procesos por los cuales una sociedad ve trasformados rápidamente los propios valores locales por el efecto de algo que llega desde el extranjero, que no es el contacto con otra cultura introducida por otra sociedad, pero son fenómenos globales, transnacionales (como el turismo, la televisión, el mercado, las guerras, las deportaciones, las inmigraciones, etc.) (Matera 2002, 30-31). Por lo tanto Roland Robertson (1995; 1999) introdujo el concepto de "globalización" a través del cual los elementos contradictorios pueden ser entendidos en la unidad. Los fenómenos globales tienen perturbaciones locales, porque elementos que llegan desde el exterior interactúan con el tejido social y elaboran nuevos procesos dialécticos. Las consideraciones de Robertson sobre culturas locales ha sido ampliado por Appadurai (2001) el cual individualiza algunos conceptos clave para abordar la globalización.

García Canclini afirma también que "lo que suele llamarse globalización se presenta como un conjunto de procesos de homogeneización y, a la vez, de fraccionamiento articulado del mundo, que reordena las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas". (García

Canclini 2000, 48-49). Podemos decir que no sólo no se suprimen las desigualidades sino que se amplían y profundizan: "ser «locales» en un mundo globalizado es un signo de inferioridad y de degradación social" (Bauman 2003, 5). Hemos visto cómo la introducción del cardamomo ha impactado mucho sobre la vida socio-económica en cuanto ha permitido la creación de una estratificación social muy fuerte y muy rápida. Esta diferenciación de distintos niveles económicos nos conduce a pensar que el impacto de la globalización empobrece a los ya más pobres de un contexto.

El último aspecto se refiere a la reinterpretación que este producto ha tenido en el contexto local. El producto no se ha implantado en el sistema alimenticio local, ni se ha incluido dentro de los elementos de consumo, aunque podría ser utilizado como sustancia aromática para la preparación de la bebida del café o del cacao. No ha sido incorporado como un producto alimenticio, pero sí como un "valor" principalmente económico y más tarde social y simbólico. Como hemos recalcado, el inicio de la producción de cardamomo ha influido considerablemente en la economía local, influyendo sobre las dinámicas sociales. Este cultivo es considerado como medio de enriquecimiento, de manera distinta a todos los otros productos agrícolas que sirven para la alimentación diaria y la subsistencia. En este caso la tierra produce algo que no se utiliza directamente como alimento, ni como planta curativa, ni como medio de consumo, es decir no influye directamente sobre el cuerpo humano.

Todavía no se le han atribuido beneficios adicionales como ha pasado, por ejemplo, con la Coca Cola en algunos sistemas culturales: "en Rusia a esta bebida se le atribuye la capacidad de reducir las arrugas. En Haití la Coca Cola se utiliza en las ceremonias vudú para traer en vida los muertos, y en México los ancianos tzotzil se reúnen en la iglesia, el tercer jueves del mes, para entrar en comunicación con Dios a través de la ayuda de la Coca Cola y del poch" (Breindenbach-Zukrigl 1998, 90). Si no ha tenido una reinterpretación a nivel práctico (mas visible) de su uso, ha tenido una fuerte reelaboración llegando a ser el eje de una ceremonia como el *mayejak*. Su valoración es la posibilidad de obtener beneficios en dinero efectivo, por eso el producto está únicamente relacionado con la comercialización y la exportación. Es decir que se relaciona con lo que Appadurai llama *financescapes*, con los mercados que se mueven de manera rápida desde un país a otro.

En conclusión el análisis del cardamomo nos lleva a reflexionar sobre las consecuencias de la globalización y sobre los procesos de adaptación e interacción cultural que nuevos bienes pueden producir en contextos locales.

Bibliografía

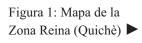
- APPADURAI, A. (1988) (a cura di), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press (tr.it., 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi).
- BAUDRILLARD, J. (1972) *Pour une critique de l'economie politique du signe*, Paris, Gallimard.
- BAUMAN, Z. (1998) *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge-Oxford Polity Press-Blackwell Publishers (tr.it., 2003, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, editori Laterza).
- BECK, U. (1997) Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus Antworten auf Globalisierung, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (tr.it., 2003, Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria, Roma, Carocci).
- HATSE I., DE CEUSTER P. (2001) *Prácticas agrosilvestres q'eqchi'es: más allá de maíz y frjol*, Coban, Texto Ak'kutan.
- BREIDENBACH J., ZUKRIGL I. (1998) Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten welt, München, Kunstmann (tr.it., (2000) Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato, Torino, Bollati Boringhieri).
- CABARRÚS, C.R. (1979) *La Cosmovisión K'ekchi' en proceso de cambio*, San Salvador, UCA Editores.
- CAAL, D. (1996) *Mayejak*, in "Voces del Tiempo", n. 19 Guatemala, pp. 58-63. (1998) *Espiritualidad maya y su relación con la tierra*, in "Voces del Tiempo", n. 27 Guatemala, pp.58-63. (2000) *Espiritualidad maya-kekchí*, in "Hacia una nueva espiritualidad", Revista Alternativas año 6, n.14, Managua: Editorial Lascasiana, pp.169-189.
- DOUGLAS, M. (1966) Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, Harmondsworth, Penguin Books (tr.it., 1975, Purezza e Pericolo, Bologna, Il Mulino).
- ESTRADA MONROY, A. (1979) El mundo K'ekchi' de la Verapaz. Guatemala,

- Editorial del Ejército.
- (1990) Vida esotérica maya-k'ekchi, Guatemala, Ministerio de Cultura.
- FABIETTI U., MALIGHETTI R., MATERA R. (2002) *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Milano, Paravia-Bruno Mondadori, pp. 91-136.
- FEATHERSTONE, M. et al. (1995) (a cura di), *Global Modernities*, Sage Publications, London.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2000) Globalización imaginada, Barcelona Paidós.
- HATSE I., DE CEUSTER P. (2001) Prácticas agrosilvestres q'eqchi'es: más allá de maíz y frjol, Cobán, Texto Ak'kutan.
- PACHECO, L.V. (1985) Religiosidad Maya- Kekchi alrededor del maíz. San José Costa Rica, Editorial Escuela para todos.

 (1988) Tradiciones y costumbres del pueblo Maya kekchí: noviazgo, matrimonio, secretos, etc., San José Costa Rica, Editorial Ambar.
- PARRA NOVO, J.C. (1997) Persona y Comunidad Q'eqchi', Cobán, Texto Ak'kutan.
- ROBERSTON, R. (1992) Globalization: Social Theory and Global Culture,
 London, London Sage.
 (1995) Globalization, in M. Featherstone et al. (a cura di), Global Modernities, Sage Publications, London.
- ROJAS LIMA, F. (1988) *La cultura del maiz en Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes.
- SCHACKT, J. (2000) La cultura q'eqchi' y el asunto de la identidad entre indígenas en Alta Verapaz. Revista Estudios Interétnicos, n.8 (13), pp. 14-20.
- SCHACKT, J. (2002) *Los Mayas: el origen del término y la creación del pueblo*, Revista Estudios Interétnicos, No.16, pp. 7-26.
- SIEBERS H. (1996) Creolization and Modernization at the Periphery: The Case of the Q'eqchi'es of Guatemala, Nijmegen, Phd Thesis.
- SIEBERS, H.. (1998) *Tradición, modernidad e identidad en los Q'eqchi'es,* Cobán, Texto Ak'kutan.
- WILSON, R. (1993) Anchored Communities: Identity and History of the Maya-Q'eqchi', "Man: Journal of the Royal Anthropological Institute", 28, pp.121-38 (tr.spa., 1994, Comunidades Ancladas: Identidad e historia de los Maya-Q'eqchi', Coban, Textos Ak'kutan).
- WILSON, R. (1995) Maya resurgence in Guatemala: Q'eqchi' experiences, Norman, University of Oklahoma Press (tr. spa., 1999, Resurgimento Maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'es, Guatemala, Magna Terra editores).

Notas

- [1] Esta zona está ubicada en la parte norte de los municipios de Uspantán y Chicamán y al sur del municipio de Ixcán: sus límites son el río Chixoy al este y al norte, al oeste y al norte la sierra de Chamá y el río Copón y al sur por las montañas de los Cuchumatanes. El área está poblada por más de 20.000 habitantes.
- [2] Literalmente significa "cerro/valle" y representa el espiritu o dueño de la montaña osea el principal interlocutor sobrenatural de los Q'eqchies.
- [3] El sistema religioso y cultural q'eqchi ha sido estudiada sobre todo por parte de representantes de la iglesia católica (Caal 1996, 1998, 2000; Cabarrús 1979; Pacheco 1985; Estrada Monroy 1979, 1990) y de algunos antropólogos extranjeros (Schackt 2000, 2002; Siebers 1996, 1998; Wilson 1994, 1999). Estas investigaciones se refieren sobre todo al área de Alta Verapaz (Cobán, San Pedro Carchá, Santa María Cahabón) corazón de este grupo étnico maya. Los q'eqchi'es se trasladaron también a Quiché, Belice, Izabal y Petén.
- [4] Voy a utilizar la denominación de Lancetillo pero en realidad los habitantes de Lancetillo al tiempo del conflicto armado se trasladaron en la comunidad nacida en torno a "La Parroquia". Por eso la denominación actual es la Parroquia Lancetillo.



DEPARTAMENTO
DE QUICHE

Son Junes
John Top Junes
John Jule
John Ju

Figura 2: Pista de aterrizaje, descargando sacos de cardamomo ▼



Figura 3: Cosecha del cardamomo

ACERCA DE LA VALORACIÓN DEL GANADO DE ORIGEN EUROPEO EN LOS ÁNDES UNA APROXIMACIÓN DESDE EL CANTO RITUAL

Juan Javier Rivera Andía*

En este artículo, nos proponemos discutir acerca de un bien en concreto de las sociedades campesinas de los Andes: el ganado de origen europeo (en particular, el ganado vacuno). Se trata de un bien de gran importancia en las economías campesinas y con una posición privilegiada en la mitología y en el ritual de los Andes contemporáneos (cuyo desarrollo de la ganadería alcanzó altos niveles de complejidad mucho antes del contacto con Europa). Además de la herranza, muchas de las más complejas, emocionantes y entrañables ceremonias de los Andes incluyen la confrontación pública y lúdica de los hombres con los toros más grandes y montaraces que son traídos a los pueblos en fiesta de las escarpadas tierras que los rodean.

A través de los rituales, nos acercaremos a la valoración de este bien entre las poblaciones andinas. El momento de mayor exaltación - y por tanto aquel donde es más común que los participantes de la herranza rompan a llorar -, es el canto de *takis* y *antis*. ¿Qué hay de especial en las canciones? ¿Cómo es que unas canciones acerca de unos simples animales pueden provocar un llanto tan conmovido? En esta ponencia, examinaremos las canciones de los rituales de marcación del ganado de origen europeo en un grupo de villas serranas cercanas a la ciudad de Lima. Consideraremos el ritual como un espacio cultural en el que los habitantes de los Andes se enfrentan con algunos dilemas ideológicos claves de la modernidad en el Perú. Los conflictos que nosotros enfatizaremos aquí serán aquellos experimentados por los grupos andinos imbuidos en la vida de la "Lima moderna".

^{*} Pontificia Universidad Católica del Perú

Este artículo fue escrito durante mis estudios doctorales en la Universidad Complutense de Madrid, gracias a la ayuda de una beca de investigación dada por la UNESCO y el gobierno de Japón. Quiero agradecer a la asianista Susan Rodgers, quien, desde nuestro encuentro en Massachussets, supo motivarme a emprender este análisis.

En consecuencia, nos detendremos en el análisis de los discursos sobre la modernidad expresados en las letras de los cantos que conciernen al ganado vacuno de origen europeo. Emprenderemos, pues, un análisis del mundo emocional de las canciones con el fin de acceder a las visiones populares acerca del proceso de migración a las ciudades e integración a la sociedad nacional. Analizaremos este ritual como un comentario crítico acerca de problemas ideológicos actuales.

Las contradicciones más contemporáneas conciernen a los procesos de modernización y de adaptación a la nación peruana que han afectado al valle de Chancay (una región muy cercana a Lima), con gran intensidad, desde la segunda mitad del siglo XX. Queremos mostrar cómo las letras de las canciones propias de estos rituales ganaderos, recogidas en un período crucial de transición (entre 1960 y 2000), contienen una crítica de las consecuencias del creciente, y ahora predominante, sistema capitalista en Perú —de la economía de mercado y sus ideologías asociadas. El estudio de estas canciones rituales nos mostrará los puntos de vista, contradictorios y creativos, acerca de las dificultades y peligros de los procesos vinculados a la modernización. Estos procesos incluyen la migración a las ciudades y el intento de integración a la sociedad nacional. Aunque no he podido trascribirlas aquí por motivos de espacio, las consideraciones expuestas parten de las canciones que recogí durante mi trabajo de campo.

1. Seres amados: animales perfectos, amantes y padres

La fase del ritual en la que estas canciones predominan es aquella en la que la domesticación de los animales y la maduración de los jóvenes son simbólicamente afirmados. Sería legítimo esperar que las canciones también hablen de estos temas. Sin embargo, al escucharlas y, sobre todo, al leerlas después, no son estas cuestiones las que parecen primar. A primera vista, no se encuentran muchas alusiones directas a la animalidad o inmadurez, ni para exaltarlas ni para criticarlas. Sólo si se mira con más antención las canciones, se encuentran temas similares al problema de la animalidad. En un sentido, las canciones reiteran lo que el ritual expresa. Pero, en otro sentido, se proyectan más allá: hacia una descripción crítica de hechos que muestran un presente desconcertante.

Ahora se observarán las distintas formas de un amor que se complace en pensarse a sí mismo como incondicional, como carente de límites y de condicionamientos. Se tratará de identificar los distintos atributos y formas de este amor por las reses. Lo que se hará a continuación es hablar de aquellos componentes de un sentimiento socialmente construido (el amor al ganado) que se reproduce, entre otras situaciones, en la herranza. Se reflexionará, pues, sobre una particular retórica del amor.

1.1. La bestia más perfecta

Las mayoría de las composiciones que he recogido en el valle de Chancay, se dedican a alabar y admirar los rebaños. Uno de los momentos más evocados en la adulación es el descenso de las reses durante la herranza. Las vacas y toros bajan de las alturas rumbo a los rediles familiares. El polvo que levantan a su paso confirma que estos versos hablan de la época seca, en cuyo clímax se lleva a cabo el ritual ganadero.

Las canciones dicen constantemente cuán hermosas son las reses que arriban al pueblo. Las hembras adultas son "vaquitas encantadoras". Los machos adultos son llamados "toritos finos". A veces se añade al diminutivo cariñoso un adjetivo que señala su color: "torito barroso" o "torito pinto". Esta recurrencia al color parece querer remarcar cierto grado de individualidad en los animales aludidos. Una res verdaderamente hermosa, es notoria entre muchas.

Las versos también resaltan cuán bellos lucen los animales una vez que han sido ataviados por sus dueños. Las marcas y las cintas — que son distintas para cada familia — se comparan con regalos que los animales deben respetar y cuidar. La idea es engalanar las reses.

El acto violento de cercenar las orejas de los becerros se expresa por medio de un eufemismo. El cuchillo no corta, sino juega. Sus movimientos son tan suaves y delicados como los del aire entre las hojas de una planta.

Ejercer cualquier violencia o maltrato sobre las reses, al menos en el contexto de la herranza, es un acto impropio y mal visto. He observado cómo se reprochaba a los que introducían una especie de pinza de acero en las narices de las reses, para calmarlas mientras las marcaban y ataviaban. Sobre todo cuando esta herramienta era usada por los comerciantes de la costa venidos a tasar el ganado que quieren comprar. Como se verá más adelante, este rechazo de la violencia trae consecuencias notables para el mundo sentimental de las canciones

ganaderas. Se verá cuán difícil es mantener el tabú de la violencia cuando, al mismo tiempo, se quiere comentar una experiencia caracterizada como dramática.

A veces, las canciones atribuyen a los animales cualidades extraordinarias. El propósito parece ser dejar claro que se está ante algo más que animales. Esta parece ser un recurso compartido con el ganado nativo de los Andes. Las partes del cuerpo elogiadas son varias. Y se concentran en dos regiones específicas del animal. Unas se ubican en o cerca de la cabeza (las orejas, los ojos, el cuello), y otras en torno al sexo del animal (el rabo, el ano, el pene). Relacionadas con ellas, están también la micción y la marca que se estampa en las ancas. ¿A qué criterio obedece esta selección? No parece fácil encontrar una respuesta más convicente que señalar la arbitrariedad de tal repertorio corporal. En Huancavelica, Quijada (1957: 50-51) recogió este canto en el que la res posee una espada de oro por cuerno, una felpa por piel y una "zapatito bayo" por pezuña.

La importancia que las canciones atribuyen al ganado, se corresponde con otro tema recurrente en ellas. Se trata de la triste experiencia de la pérdida de una res y la penosa búsqueda posterior. La estrofa que se muestra aquí insinúa, además, que el paisaje "impide" la reunión del animal y su dueño. La nube la oculta, la piedra lo confunde.

¿A qué está aludiendo esta supuesta complicidad entre el ganado y el paisaje? Puede pensarse que se trata de un eco de la creencia de que el espíritu de los cerros es el dueño último de todos los animales que moran en las alturas. O puede ser un argumento relacionado con la asimilación entre ganado y paisaje que se verá un poco más abajo.

A veces se acusa de la pérdida del ganado a un pajarillo cuyo papel en la mitología andina es la del chivo expiatorio. Se cree que, en los tiempos antiguos, este bicho engañó a Dios. El *huaychao* recibe los mensajes de Dios para los hombres, pero cambia los mandamientos por versiones que desfavorecen a los hombres: por su culpa hoy no pueden subsistir sin trabajar ni alimentarse sin cocinar. "En su majada de mi vaquita, ha cantado un huaychaucito. Eso había sido la mala señal, para perderlo a mi vaca madre". Ahora bien, si una minúscula avecilla ocasiona la pérdida, son las grandes y modernas máquinas voladoras las que pueden propiciar el reencuentro.

Algunas canciones sugieren una suerte de equivalencia entre el ganado y el paisaje campestre. Así, la leche producida por una vaca será

tan blanca y abundante como las nubes. El cantante quizá esté evocando aquellas nubes que, durante los meses del ritual ganadero, cruzan el valle a gran velocidad. Otras composiciones van un poco más lejos y parecen señalar características cósmicas en el cuerpo del ganado.

Los dos versos finales de esta estrofa conducen directamente al punto final de este examen de las canciones ganaderas: la venta del animal amado al matadero. Pero antes de acudir a esta parte, es necesario primero continuar con los distintos amores que se prodigan a estos animales.

1.2. Los amores juveniles en las canciones ganaderas

Las canciones de herranza aluden también a los amores de juventud. Las razones son algo misteriosas y quizá triviales, pero puede ensayarse una explicación en este contexto. Hablar de amores juveniles es hablar de amores amenazados. Asediados por la veleidosidad y el desamor

Hay, además, un tema recurrentemente asociado a estos amores: la orfandad. ¿Qué tiene que ver la orfandad con los amores de los mozos? Las constantes quejas de la ausencia de los padres (el conocido estribillo: mana taytayoq, mana mamayoq) en las canciones, pueden interpretarse como una forma de afirmar la alianza. Cuando un joven establece una relación con su pareja; lo hace, primero, a espaldas de sus padres. Si luego establece un hogar propio, con el tiempo se separará de ellos. Este distanciamiento progresivo de los padres parece ser equiparado a su muerte, sobre todo en las etapas preliminares de la relación de alianza. Podría decirse que esta muerte de los consanguíneos alimenta la vida de los afines.

Las canciones que tratan de los encuentros entre jóvenes hablan sobre todo del amor inconstante de una pareja joven. Puede suponerse que se trata, en la mayoría de los casos, de mozos y muchachas que hacen de pastores. En los Andes, el espacio de las alturas y el oficio de pastor son el marco ideal de las aventuras idílicas de los solteros. Ellos se buscan y se encuentran en las colinas que rodean las villas, alejados del pueblo. Ortiz Rescaniere ha estudiado estos amores bélicos y bucólicos. Vale la pena anotar aquí que existen paralelos notables con las de la península ibérica (Cátedra 1989: 119).

Los amores de juventud se diferencian principalmente de los que se suceden en el matrimonio. Desde el punto de vista de la siguiente canción, en aquellos impera la soberbia – además del dolor -; en estos, predomina el sometimiento. También hay canciones ganaderas que contrastan la soltería "libre" con otra "encerrada". El ejemplo concierne a la mujer núbil, prisionera en una celda preciosa (con cadenas de oro y llaves de perla). Ella es solicitada por el "solterito", que presume de saber controlar las futuras penurias de ella.

Por otro lado, una canción, recogida por Alejandro Vivanco en el valle de Chancay, asimila el placer de unirse a una pastora con otro muy particular: la cerveza maltina. Se llama así, en el Perú, a la cerveza hecha con un procedimiento especial que incluye tostar la cebada. Su fabricación es exclusivamente industrial y solo puede adquirirse en las ciudades. Esta canción de la década de los sesenta está tomando, pues, una imagen de un placer exótico cuyo prestigio se deriva de la novedad y de su origen citadino. El placer que la "vaquerita" puede proporcionar, debe ser concebido con algunas de estas características: un placer embriagante y novedoso, un placer cuya obtención es un privilegio de los que poseen decisión. La prueba tácita, la expresión de este carácter valiente es – hay que notarlo, pues será el tema a discutir después – la ciudad (pues solo allí se puede conseguir aquel objeto del placer).

De hecho, ninguna de las canciones que he recopilado menciona la bebida infaltable en la herranza: el "ponche" (hecho a base de maíz). Al contrario, lo que se nombra es lo más exótico, lo inusual y, por eso mismo, codiciado. Otras estrofas no solo hacen referencia a la "cervecita blanca" sino también a la "pepsi cola".

Aquel que siente amor por sus reses, siente deseos de beber *pepsi cola* en su honor. Este predilección por la novedad ha sido ya notada en otros estudios (Ortiz Rescaniere 1999, 2001a, Gutiérrez Estévez 2001a). En el contexto de la herranza, este rasgo también es notable en los nombres dados al ganado: nombres de boxeadores, presidentes de la nación ("Fujimori") o jefes de imperios casi míticos ("Clinton", "Bush"). Esta predilección por lo exótico alude ya al cosmopolitismo andino – y amerindio - que se discutirá más adelante. Siguiendo una tradición común con la literatura pastoril española, las canciones del valle de Chancay también hablan de desamor. Ese parece ser el peligro sentimental más grave que corren los protagonistas: el amor veleidoso.

Es por culpa de ella que el mozo llora y gesticula. Se recurre a un elemento de la naturaleza – una flor, la amapola - como testigo de las

penas. Este recurso busca acentuar la soledad del que increpa su desamor a la pastora. Se encuentra, no solamente sin su amada, sino además completamente solo: quizá por eso una flor es el único testigo de su pena. A veces, este recurso de la soledad cobra tanta fuerza que el los afectos parecen dirigirse hacia la naturaleza, y no a la persona amada. Los reclamos más usuales se dirigen contra las muchachas. Aunque hay muchos casos en los que el inconstante es el muchacho. Por ejemplo, este es un verso muy popular en el valle de Chancay: "Ahora quisiera de otra vaquera... de tus manitas ya no, ya no".

Las consecuencias del amor inconstante son las separaciones. Este desamor es comparado con una sustancia nociva para el cuerpo. Una sustancia que, además, tiene un origen animal: el veneno de una araña. La pareja que no ama como se debería es, pues, tácitamente comparado con este bicho.

El orgullo no es poco común entre las canciones que tratan del desamor. Más aun cuando parece insinuarse una confrontación. ¿Es una riña entre los pretendientes de una misma amante? ¿Es una sinécdoque? ¿Se mencionan las estancias para dar a entender los pastores que allí cuidan su ganado?

Algunas canciones ponen el acento en las aflicciones que causa la ausencia de la pareja amada. Algunos versos hablan del fin de una larga separación. En este caso, es la joven la que permaneció en las alturas. En ese territorio que se antoja "desconocido" al cantante, la única contrapartida sentimental en la soledad es, otra vez, un elemento de la naturaleza: las nubes. A veces es ella la que se encuentra distante. Muy a menudo, la evocaciones de las relaciones amorosas están impregnadas de imágenes de rechazos y separaciones. Aunque, a veces, el dolor ocasionado no aniquila el deseo de volver al lado de la pastora.

A pesar de la falta de señales de amor, a pesar del alejamiento y del desprecio mostrados por la vaquera, el enamorado insiste en llamarla. Una canción recopilada en 1963 por Vivanco insiste en el tema. El hombre "entrega su corazón" a quien provoca su llanto y su sufrimiento. La deslealtad es el tema de numerosas canciones que comparan los actos de los amantes con la circulación del dinero. El amor parece ser afectado a veces por una codicia comparable a aquella que normalmente produce el dinero. Los amores de juventud están, también, llenos de sentimientos poco placenteros, de emociones apasionadas y dolorosas, de frustración.

El fracaso suele ser atribuido a la traición, la lujuria o la ambición de los amantes. Las canciones se convierten, pues, en lamentos. Son como una crónica de los excesos de la juventud y sus placeres marcados por el caos.

La relación amorosa juvenil puede ser tan precaria como la crianza de animales. Es por eso que uno de los reclamos más recurrentes es, como sucede aquí, la infidelidad, el amor inconstante. Puestos en la balanza, vale más el animal, la pasión, que la riqueza material, la "cadenita de oro". Algunos versos aseguran que los amantes solo estarán juntos mientras así lo deseen. Proponen el amor pasajero desde el inicio. Estas canciones sobre amores precarios, suelen referirse a las muchachas como a un astro.

La recurrencia obsesiva del tema del amor desafortunado sugiere una particular amplitud en sus posibilidades de expresión. Una de estas posibilidades es justamente la analogía entre los amoríos comentados más arriba y la relación del ganado con sus dueños. Muchas veces, es difícil discernir si las canciones se dirigen al ganado o a un amante. Esta ambigüedad se beneficia, además, de la similitud fonética entre "vaquerita" y "vaquita". En muchas canciones, los ganaderos piden fidelidad a su rebaño de la misma forma en que un amante se lo puede exigir a otro. El ganado no debe perder las "señales" que lo identifican con su dueño. Estas señales son, como se ha descrito, las cintas de colores que se renuevan en sus orejas durante la herranza. Perderlas se compara con la desaparición, el rechazo o incluso la traición del amado.

Las mismas comparaciones surgen si el ganado se extravía y no vuelve a las estancias. Es como si las canciones yuxtapusieran la amargura de ambas pérdidas: la del amor equívoco y la del rebaño cuyo paradero se ignora. Curiosamente, la intensidad con que se puede rastrear un animal perdido es explicada en términos urbanos. Se dice que se ha caminado "dos mil cuadres" en busca de la "vaquita". Lo que se recorre no son, pues, pampas, colinas o campos, sino calles de una ciudad.

Este aparente sin sentido se explicará más adelante, cuando se comparen las relaciones entre las concepciones de las alturas y las de la ciudad. Esta analogía entre los mundos de la ciudad y "las alturas" será crucial cuando se discuta el tema del desarraigo de los emigrantes, aparentemente silenciado en las canciones.

También hay canciones de herranza que tratan del retorno del amor juvenil (que ha sido desafortunado) al amor filial. Un retroceso o un deseo de no madurar aun, se expresan en estas canciones.

1.3. "Vaca madre" y "toro padre": la metáfora filial

Las alabanzas a los animales y los relatos de amoríos juveniles, no son los únicos temas presentes en las canciones de herranza. Los dueños del ganado usan también términos que aluden claramente a una relación filial entre ellos y sus animales. La posibilidad de la existencia de este tipo de relación, implica una concepción humanizadora del ganado.

En un trabajo anterior (Rivera 2003), llamé la "contaminación de los comportamientos", al intercambio de papeles, entre animales y hombres que ocurre en la herranza. Flannery (1989: 37) y Quispe (1969), en Ayacucho, han observado cómo los ganaderos, durante la herranza, no solo trataban a sus llamas como si fueran personas (vistiéndolos, celebrando matrimonios, dándoles de beber alcohol), sino también cómo imitaban la conducta bestial de las llamas.

Muchos actos del ritual aluden simultáneamente a la humanización del ganado y a la animalización de los hombres. Por un lado, los animales son forzados a adoptar hábitos y parafernalia humanos. Esto es parte del proceso de redomesticación del ganado. Se trata de una transformación que lleva al extremo la lógica que trata de acercar a los animales al mundo de los hombres. Por otro lado, los participantes de la herranza actúan como si fueran el ganado. Esta animalización puede ser vista como una parodia que moraliza acerca de la necesidad de que los hombres se comporten como tales. En esta medida, la parodia alude al proceso de maduración de la persona.

En el año 2001, asistí al desarrollo de la herranza en San Miguel de Vichaycocha (distrito de Pacaraos), en el valle del Chancay. Entonces, en los momentos previos al descenso del ganado al pueblo, una ganadera me comentó de manera espontánea que las reses no se "asustan" cuando están en el centro del pueblo, donde se encuentran la iglesia y el "local comunal". Esta ausencia de "susto", su "tranquilidad" parecía aludir, en el comentario, a una adaptación plena e inmediata al ámbito de los hombres (representado por la plaza principal). Las personas caminan y bailan al lado de un animal como si este fuera un individuo más. Las reses se desplazan "por medio de la gente", diríamos, con naturalidad, manteniéndose en completa calma.

La reunión del ganado en el pueblo de los hombres es el inicio de su domesticación simbólica. A partir de su arribo a la villa son "como hombres". Allí se ejecutan las diferentes técnicas de identificación del ganado. Coser en sus ancas "rosones", adornos con forma de rosa, hechos de telas de colores.

Las actividades de identificación de las reses están impregnadas de una gran intensidad emocional. Imprimir las iniciales de su dueño en las ancas humeantes del animal es, por supuesto, un acto de apropiación. El mensaje más evidente es "este becerro es mío y de mi familia; ningún otro puede poseerlo sin robármelo". Pero la marcación es también una suerte de bienvenida formal al mundo ordenado de los hombres. El animal identificado ya no se puede confundir con los de otros rebaños, pues tiene la "marca" de su dueño - que muchas veces es la marca de las reses de una familia extensa -. Pero la "marca" confirma también la adscripción de la bestia al mundo de los animales domésticos. Las pretensiones del auquillo, su envidia, tendrán aun menos fundamento una vez que el hierro candente ha dejado su inscripción.

Sólo las vacas lucen "aretes". Estos aretes son elaborados solo por las mujeres en la víspera de la marcación. Se trata de atados de cintas, generalmente de lana y de varios colores. Cada familia combina los colores de una manera distinta. Y, según el gusto de cada quien, acompañan o no las cintas con pompones o escarapelas. Los toros, en cambio, son ornados por medio de collares llamados *wallchapas, wallqas* o *walqis*. Estos collares también son elaborados solamente por las mujeres, y están hechos de cordeles que atraviesan todo tipo de frutas, panes, vegetales, hierbas y quesos especialmente preparados para ese día. De este modo, los atavíos marcan la distinción sexual entre los animales. Pero, además, los collares agregan otra distinción, pues estos son compartidos por los hombres y los animales. Los collares, además, insertan el ganado en las jerarquías establecidas entre los hombres: son repartidos en un orden cuidadosamente establecido.

Además de ataviadas, las reses son "bautizadas". Como sucede con los hijos de los ganaderos católicos en la iglesia, las reses reciben formalmente sus nombres propios en esta ceremonia. Los apelativos que sus dueños otorgan al ganado dicen algo acerca de cómo se las concibe y sobre qué se espera de ellas. Los nombres de las vacas suelen aludir a criterios estéticos, como el color que tienen: Aceituna (para las oscuras, casi negras), Gringa (para las blancas), o Colorada (para las que tienen un tono rojizo o anaranjado). Otro criterio importante es la fecha de su nacimiento: así, una vaca que nace cerca de Navidad se llamará Pascuala,

y si nace alrededor de carnavales, Reina. Los apodos de los toros casi siempre remiten al poder. Muchos toros reciben el nombre de algún personaje poderoso del momento. Las expresiones del poder seleccionadas suelen ser dos: la posesión de la fuerza física o la autoridad de mando

El rebaño de un ganadero, pues, no sólo es distinguido por grupos, sean estos sexuales, de edad o de prestigio. Con los nombres, también se establece entre las reses una distinción individual: tal animal nació en tal época del año, tiene tal color o recuerda tal personaje poderoso. Esto es lo que hace que se llame de determinada manera y no de otra.

Los rebaños, además de ataviados y bautizados, son elogiados en los cantos propios de la herranza: los *takis* y *antis*. En estas canciones, los ganaderos adulan a las reses, resaltando sus cualidades y hablándoles con sumo cariño. En todas las herranzas en que he participado, he visto a los criadores cantar entre lágrimas. Quizá debieron notar mi asombro por sus sentimientos (una sorpresa que yo trataba de esconder), pues me explicaban sin que les preguntara: "¡Es como el cumpleaños de mi vaca! ¡De la vaca que nos da la vida, el queso, la leche!". Se tratará el tema de las canciones más adelante, pues se trata de un aspecto de los rituales ganaderos demasiado amplio para tratarlo aquí. Aquí basta con señalar que las canciones contribuyen, entre sus varias significaciones, al proceso de re-domesticación del ganado. Las letras de los cantos contribuyen a la humanización del ganado, atribuyéndoles sentimientos humanos diversos: pesares, indignaciones y nostalgias.

Hay un ritual que parece ser muy común en los Andes, y que a menudo se realiza en la herranza. Ya se ha mencionado que el ganado es "bautizado" por los ganaderos durante la herranza. Pero hay otra práctica igual de interesante. Se trata de la celebración de un matrimonio en el que al menos uno de los contrayentes es un becerro, hembra o macho. En el valle de Chancay, este rito se denomina *pulla*. He observado la *pulla* en las comunidades vecinas de Vichaycocha (distrito de Pacaraos) y Collpa (distrito de Santa Cruz). Durante la identificación del ganado, cada parcialidad del pueblo - sea un barrio o una cofradía - une su propia pareja de terneros. La pareja de animales, además, deben beber licores, y consumir tabaco y hojas de coca.

Existen algunas descripciones de esta boda de terneros en regiones situadas al sur del valle de Chancay: en los departamentos peruanos de

Huancavelica, Ayacucho (Quispe *op. cit.*) y Puno (Delgado 1971); y también en el norte de Argentina. En Huancavelica, Néstor Taipe (1991: 102) vio una boda en que se reemplazaba a uno de los "cónyuges" animales por un mozo o una muchacha. Este rito se llama *casarykuy* en Ayacucho. Ulpiano Quispe ha descrito el matrimonio de dos terneros. Se han descrito variantes del matrimonio de los animales hasta en la provincia argentina de Jujuy (Snipes 1998: 287).

De manera inversa al comportamiento bestial de los hombres, aquí los animales son obligados a actuar como hombres: dos terneros se acuestan como una pareja de recién casados. Que en algunas comarcas se reemplace a uno de los terneros por un mozo o una moza, parece reforzar la "humanización" del ganado. Estos ya no sólo copulan como si fuesen seres humanos, sino que además comparten el mismo lecho con ellos. Es más o menos lógico que tanto los hombres como los animales elegidos para la boda sean jóvenes. Y de esta manera se indica, además, el sometimiento de una de las edades más silvestres (la juventud previa al casamiento), a una de las instituciones fundamentales de la sociedad: el matrimonio (cuya metáfora y metonimia es precisamente la *pulla*). A veces, más que una boda, pareciera que los ganaderos celebran la consumación del matrimonio.

Las celebraciones señaladas en este apartado - las técnicas de identificación de las reses, los atavíos, las canciones, los bautizos y los matrimonios – expresan una misma intención: contaminar el ganado con los atributos de la humanidad. Por medio de emblemas, las reses son insertadas en sistemas de clasificación de género (aretes) y jerarquía (collares); por medio de canciones, son alabadas y adscritas a sentimientos humanos; y por medio de ritos reciben nombres (el bautizo) y cónyuges (la *pulla*).

Por otro lado, los ritos ganaderos contienen una serie de expresiones en las que los participantes adquieren atributos y conductas propias del ganado. Estas expresiones animalísticas poseen dos tipos de mensajes distintos, dependiendo de quiénes las ejecutan. Esta sospecha se refuerza en las marcadas diferencias entre los jóvenes (llamados "vasallos" en la herranza del valle de Chancay) y los ganaderos. Ambos asumen conductas animales en distintos momentos: los vasallos, durante el descenso del ganado al pueblo. Los ganaderos, durante la marcación de los rebaños. Pero mozos y adultos también remedan a animales de

diferente tipo: aquellos imitarán a las perdices de las alturas, y estos, a sus propias reses.

En otras comarcas andinas, como Ayacucho (Quispe 1969: 74; Flannery *et. al.* 1989: 37) y Huancavelica (Taipe 1991: 102), la identificación del ganado incluye un rito que vale la pena mencionar aquí. En suelo del redil, junto el rebaño familiar, se entierra un recipiente. Luego, es llenado de agua dulce o de chicha de jora, de modo que simule un pequeño manantial de agua. Se agregan peras y manzanas. Los ganaderos y sus acompañantes deben imitar a sus animales abrevando. Se apoyan sobre sus manos y pies, y beben del recipiente. Sin cambiar de posición y ayudados sólo por sus dientes, deben coger las frutas que nadan en el recipiente. Luego, sigue la ceremonia denominada *kachi kachi*. Ahora, la esposa del ganadero debe permanecer en la misma posición en que ha bebido la chicha del recipiente. El ganadero, su marido, se incorpora y la cubre imitando la copulación de los animales. De inmediato, todos los presentes – menos los ancianos - deben imitarlos.

A las otras imitaciones humanas del ganado que ya se han señalado (la marcación y el embestir), deben sumarse, pues, los hábitos alimenticios y los sexuales (expresiones de un hambre sexual y oral). Si marcar y embestir evocan la necesidad de domesticar una bestia todavía hosca y huraña; entonces, beber y copular aluden de las necesidades biológicas básicas de estas animales. En todos los ejemplos, el énfasis está puesto, si se permite la expresión, en el aspecto más "animal" de las bestias. Esto parece acentuar el contraste entre los imitadores (personas adultas y casadas) y los imitados (animales que deben ser redomesticados). Delgado Aragón ha descrito ejemplos interesantes de este fenómeno en la región quechua de Carabaya (en el departamento de Puno).

La contaminación de los comportamientos entre hombres y bestias muestra otros aspectos de una misma búsqueda. Esta búsqueda consiste en la destrucción temporal de la frontera metafísica que divide dos espacios necesarios y opuestos en los Andes. Esta ruptura es operada dentro del ritual ganadero. En la herranza, se lleva a cabo el tránsito del ganado de un espacio a otro, de una "atmósfera" a otra, de un estado a otro, todos ellos en oposición radical.

Una cierta humanización del ganado vacuno también parece presente en las prácticas cotidianas de los ganaderos del norte de España. Esto es notable en lo que respecta a la convivencia entre hombres y bestias (Cátedra 1989: 140). Pero también en lo que respecta a la muerte del ganado. Cuando una vaca está tan enferma que es necesario, sacrificarla, esta operación no es realizada por los dueños: "los de la casa desaparecen llorando del lugar del sacrificio mientras sus vecinos lo llevan a cabo" (Cátedra 1989: 150). La gravedad de la muerte del animal puede ser incluso comparable a la de un pariente. Puede mencionarse otro ejemplo: la carne de las reses propias no es consumida por los dueños del ganado. Esta prohibición parece confirmar la tendencia a considerar el ganado vacuno como cercano al mundo humano.

El amor filial es una de las manifestaciones de esta cercanía del ganado al mundo humano. Las reses "aman" a sus crías y los becerros requieren de sus progenitores. Separarlos de la vaca es considerado un acto cruel (pero necesario, pues de lo contrario la producción de leche y queso mermaría). En la canción recogida en 1963 por Alejandro Vivanco, se lamenta la necesidad del becerro de permanecer cerca de su madre, pues su separación es inevitable. La dureza de esta separación es comparada con la rudeza de la vida en las "alturas" (incluso para un animal silvestre).

Ahora bien, esta inclinación hacia el amor filial atribuida al ganado, es extendida a sus relaciones con los humanos. Muchas veces, los cantantes se dirigen al ganado de un modo que es específico de la relación filial. Las palabras que usan recuerdan las que un hijo considerado emplearía para hablar a sus padres. Es notable como los animales reciben aquí un tratamiento respetuoso: se les llama "usted" y no "tu". "Usted eres mi padre" es una frase donde no hay concordancia entre el pronombre y el verbo. Se trata de un fenómeno bastante común en el castellano andino. Sin embargo, en este contexto, uno puede preguntarse si no se trata de expresar la respetabilidad y el cariño familiar que provocan, simultáneamente, las reses. La referencia a la madre y al padre se encuentran incluso fuera del contexto del ritual. Muy a menudo, las reses suelen ser llamadas "vaca madre" y "toro padre".

¿A qué se debe que los rebaños sean vistos como padres? ¿Qué significaciones tiene el que un animal sea llamado igual que los parientes más entrañables? ¿De dónde proviene esta comparación? ¿A qué alude y qué resalta esta metáfora?

Lo más evidente, luego de un breve repaso de las canciones, es que el ganado está siendo considerado como un ser nutricio. Se lo considera un proveedor. En primer lugar, de alimentos apreciados en la dieta campesina (leche y queso "frescos"). Una vez más, lo propio (el queso) puede ser comparado con algo foráneo y exótico en la región (como la pepsi cola o la cerveza maltina): no es común encontrar miel en la mesa diaria de los habitantes del valle de Chancay.

Este método de ensalzar algo propio comparándolo con aquello que es novedoso, busca enfatizar la riqueza de lo propio. En concordancia con su carácter nutricio, el ganado es concebido como una fuente de riqueza. Y esta riqueza se compara con las minas de los Andes centrales. Desde 1545, como parte del corregimiento de Canta, la parte alta del valle de Chancay será uno de los nexos más importantes entre la Ciudad de los Reyes, capital del virreinato del Perú, y las ricas minas del oriente (explotadas en Cerro de Pasco y en Huánuco). La correspondiente canción enumera las distintas transformaciones que el ganadero realiza con el fin de beneficiarse del ganado.

La primera parte de su estrofa ya menciona un tema que se examinará después. La riqueza del ganado es lo que propicia su fin a manos del comerciante venido de la costa. Es de notar también que, en la región, se llama "ganadero" al comerciante de ganado y no al criador. Este recibe el nombre de "criandero" para diferenciarlo del primero. Pero este tema se tocará después.

La madre es una figura nutricia e inmaculada a la vez. A ella se debe el amor máximo. Y es ella la proveedora usual de seguridad afectiva. Todas estas características son adheridas al ganado con el uso de un término casi ubicuo: "vaca madre". La res nutre y brinda riqueza, debe ser tratada con respeto y cariño, y provee de cierta seguridad, económica en vez de afectiva. El ganado es, pues, un protector de sus dueños. En el Perú, como en muchos otros países, la madre es el pariente más entrañable, uno que linda con lo sagrado. Es por eso que el peor insulto suele ser aquel que la menciona de forma irrespetuosa. No tiene poca importancia, además, que el término usado sea el de "madre" y no el de "mamá". Se enfatiza así un poco más la respetabilidad y ascendencia del personaje sobre sus atributos de amor y ternura.

Sin embargo, estos aspectos podrían ser cubiertos solo con el título de "madre". Esto hace más notable que el ganado sea tratado también como un padre. Esta doble comparación indica que la carga sentimental de los rebaños es más amplia que aquella que sería evocada solo por la

imagen de la madre. Pareciera que no basta con aludir a la madre. Esto llama la atención si se considera que se trata probablemente de una de las imágenes más cargadas de emociones en la cultura andina. ¿Qué puede explicar la inclusión de la figura del padre? Esta se añade al ganado, en la imagen del toro. No es, pues, la imagen de la virilidad desbocada — como la que se retrata en los minotauros de Picasso -, la que se evoca aquí-. Lo que se configura parece ser más bien una virilidad respetable, la del padre que inspira respeto. Es probable que sea esto lo que las canciones buscan completar en el cuadro emocional constituido en torno al ganado.

Estas connotaciones implícitas en las canciones ganaderas muestran una de las fuentes emocionales más importantes de la herranza: la metáfora filial. Que una vaca pueda ser bautizada por su dueño con el nombre de su madre, sugiere una valoración del animal algo distinta de la que, por ejemplo, implica la relación entre un citadino y su "mascota".

La explicación que dan los criadores cuando se les pregunta por las razones de su llanto al cantar, recurren a la metáfora filial. Mis preguntas no fueron nunca muy insistentes ni muy recurrentes. Muchas de las explicaciones que me dieron fueron espontáneas o suscitadas quizá por algún gesto involuntario de asombro. La res es comparada usualmente con estos parientes entrañables. Algunos me explicaron con llaneza: lloraban porque la vaca a la que se referían en la canción era como su madre; porque era, de alguna forma, equivalente a ella. Consideraban que decir esto era suficiente, pues luego mantenían silencio. Llamar "vaca madre" a una res es asimilarla a esa imagen de lo intachable. Algo similar sucede con la contraparte masculina (el "toro padre") que remarca aun más la respetabilidad y carácter protector del ganado. Cantar sobre eso, por sí mismo, es conmovedor.

2. La destrucción del amor o los peligros de la modernidad

La influencia, cada vez mayor, de las ciudades, los medios de comunicación y las instituciones nacionales sobre esta parte del valle, se remonta a los inicios mismos de las reducciones indígenas. Desde la segunda mitad del siglo XX, la integración de la economía de mercado parece tener prioridad en todo el valle. Esta articulación de la producción local con el sistema de mercado regional y nacional comienza a través de las plantaciones industriales de la costa y los centros mineros de la sierra

(Huarón, Chungar y Santander). En las últimas décadas del siglo XX, las relaciones entre los pueblos más altos y alejados del valle y las ciudades de Lima y Huaral, han estado marcadas por el crecimiento de los mercados citadinos y la diversificación de sus medios de difusión cultural. La emigración a las ciudades se generaliza en la década de los sesenta. En esos años, los ricos hacendados de la costa terminan de construir la carretera (comenzada a fines de los años veinte) que comunica las comunidades campesinas más alejadas con la costa. Estos hacendados son muy recordados y queridos por los campesinos de Pacaraos, pues, afirman, gracias a ellos pudieron ir a Lima y "progresar". La población que emigra a partir de entonces es sobre todo la menor de veinte años y la que se encuentra entre los treinta y cuarenta años. Siguiendo un patrón común en los Andes, quienes emigran suelen mantener intensas relaciones entre sí y con sus parientes en las comunidades de origen (Altamirano 1985). Hoy en día, las comunidades poseen muchos de los servicios básicos de la ciudad (acceso a telefonía, radio, televisión y, recientemente, Internet), atención médica y educación públicas.

En 1993, los habitantes de habla castellana en esta comarca sumaban el 98% del total. Sin embargo, hasta la primera mitad del siglo XX, una versión muy importante del quechua era hablada con regularidad. Es probable que hoy ese 2% que hablaba quechua haya disminuido aun más. Los porcentajes de población analfabeta y sin ningún nivel educativo formal, son bajos comparados con el resto del país: el 12% y el 9%, respectivamente. Casi una cuarta parte de la población ha alcanzado un nivel secundario de educación formal; y un 5%, el nivel superior. Aquí se tratará un poco más en detalle las consecuencias, en el mundo emocional, de esta importancia económica del ganado.

2.1. La mercancía entrañable: el ganado como pecunia o entidad financiera

El carácter protector y respetable implícito en las denominaciones dadas al ganado ("vaca madre" y "toro padre") son resaltadas y llevadas hacia un campo semántico particular. Esto parece permitir explicar otra comparación establecida por las canciones. El ganado es como un banco o como un banquero. Esta es una de las metáforas más usadas por los cantos de herranza; y constituye una ventana a la contradicción principal, que será discutida más adelante. Por ahora bastará con oir lo que dice

unos de los ganaderos del valle: "Ella [la vaca] te da dinero cuando lo necesitas. Si tienes un problema, si tienes que pagar algo en Lima, tu casa por ejemplo, ella te da el dinero que necesitas".

Los campesinos del valle de Chancay están, pues, de acuerdo con las apreciaciones de los estudiosos que opinan que, en casi todas las regiones andinas, el ganado es el complemento usual de la agricultura y una reserva de valor para los campesinos. Por ser fácilmente convertible en dinero, el ganado ha sido llamado "cuasi-dinero" (Gonzales de Olarte 1994: 90). El ganado forma parte de la diversificación de recursos que constituye una garantía frente a los riesgos climáticos. Tierra y ganado forman el capital de la unidad doméstica y un elemento fundamental del consumo campesino. El ganado es un proveedor de servicios productivos (aporte de fertilizantes, utilización de la tracción, etc.). El ganado mayor, además, puede servir para obtener fuerza de trabajo sin necesidad de pagar los salarios a precios de mercado (Gonzales de Olarte 1994: 92). Con todo, el uso principal del ganado vacuno es de reserva financiera o fuente de ahorro. La mayor parte de los hatos criados en los Andes parece ser consumido por los mismos ganaderos. Sólo un tercio de los hogares que poseen ganado, lo venden en el mercado local. En la actualidad, el ganado en el valle de Chancay participa de otros tipos de intercambio, fuera del que impera en la economía de mercado. Por un lado, los ganaderos deben pagar anualmente un impuesto a la comunidad campesina en cuyos pastos viven sus rebaños. Aquí se trata, pues, de un intercambio distributivo asimétrico. Por otro lado, el ganado también puede ser donado con el fin de establecer o reforzar relaciones de alianza. Así, forma parte de intercambios recíprocos.

El ganado también tiene una notable importancia económica para la comunidad campesina, cuyas obras de infraestructura en el pueblo financia parcialmente.

Pero no son solo beneficios económicos los que se obtienen a través de la ganadería. Esta, además, "refuerza la autoridad de los organismos comunales". En efecto, la comunidad campesina controla el acceso a los pastos. Y este control le otorga unos "poderosos instrumentos económicos de presión" (Casaverde *et. al.* 1982 [1968]: 202).

Los campesinos para cuya economía la ganadería es importante conforman, pues, el grupo mayoritario dentro de Pacaraos. Pero, además, parecen ser quienes tienen más injerencia en el gobierno de la comunidad.

Esto se debe a que los habitantes del pueblo que no poseen rebaños considerables, por distintas razones, no se preocupan por la conducción del pueblo. Por un lado, están los que no alcanzan a poseer más de una res debido a que son "pobres". Estos se dedican sobre todo a la agricultura de subsistencia. Y, debido a su poca influencia, no participan activamente del gobierno de la comunidad. Por otro lado, estarían los "ricos". Ellos, aunque por razones muy distintas, tampoco tienen mucho ganado. Debido a su influencia, pueden competir con los "ganaderos" por el control del gobierno comunal. Sin embargo, son las mismas actividades de los "ricos" las que les quitan el interés en hacerlo. En cierto modo, estas ocupaciones – el comercio con la costa, los servicios y la obtención de profesiones – obligan a los campesinos "ricos" a "mirar hacia fuera" de la comunidad. Sus intereses no están, pues, tan ligados a los destinos de la comunidad como en el caso de los otros grupos. Entre "ricos" y "pobres", pues, quienes sustentan el poder y la prosperidad de Pacaraos son aquellos que dan más importancia a la ganadería. Como no pertenecen a la categoría "pobres", no carecen de recursos ni de influencia. Al mismo tiempo, como no pertenecen a la categoría de "ricos", los ganaderos no miran "hacia fuera". Es decir, tienen sus intereses dentro de la comunidad. Una situación así concordaría bastante bien con lo que he observado en el campo. La cantidad de energía que se invierte en los ritos ganaderos analizados aquí, hace suponer una importancia muy grande en el objeto del rito. El dispendio de la herranza permite intuir, sin mucho temor a equivocarse, que este valor simbólico atribuido al ganado se corresponde, en los casos estudiados, con su valor económico. El carácter protector del ganado adquiere así, pues, una expresión menos sentimental. Esto se hace evidente cuando se equipara el toro con un banquero: "Mi torito me protege porque es el huancario".

La característica de los rebaños que se enfatizan en las comparaciones — la de los padres y la de los bancos — es la misma: la de un proveedor. ¿Qué clase de proveedor es el ganado que se nombra así en estas canciones? Por un lado, entrañable como una madre; por el otro, práctico como un banco.

Durante una herranza de Viscas, logré grabar una explicación que, en cierto modo, sitúa el ganado a medio camino entre los dos puntos de comparación anteriores: "Una vaca te da queso. Y sin queso no puedes comer bien, pues. El queso le da sabor a la comida. Es como el ají". Se menciona uno de los productos más obvios de los que provee el ganado

vacuno. Pero no se dice nada de su valor comercial, sino solo de su provecho para los sentidos. Se está apreciando el "sabor" que da (por eso se lo compara con el condimento por excelencia de los Andes: el ají), no el precio del queso en el mercado. Esta declaración sintetiza bien que el ganado es concebido, simultáneamente, como algo entrañable y como un instrumento para la obtención de dinero.

Además, esta concepción del ganado como depósito de riqueza podría explicar una suerte de "amplitud temporal" en los emociones hacia el ganado. En efecto, podría decirse que una vaca, un toro son, además, una especie de síntesis del presente. Por un lado, evocan el futuro en que se ponen las ilusiones de beneficio de su riqueza. Y por el otro, rememoran el pasado donde quedan los trabajos asociados a su crianza: "Tengo mi vaquita para mi esperanza y recuerdo".

Los rebaños son percibidos como una entidad financiera, como si cumplieran funciones similares: guardar excedentes y proporcionar dinero en el momento en que se lo necesita. Es interesante preguntarse por la antigüedad de esta comparación en una región en la que se construyó una carretera hacia la costa recién en la segunda mitad del siglo XX. En efecto, el comercio se intensifica desde 1948, año en que se inaugura la carretera: crece el número de tiendas en Pacaraos, aparecen varias panaderías y, en las fiestas, llegan mercaderes ambulantes de las provincias de Jauja y Huancayo trayendo productos manufacturados.

El ganado en el valle de Chancay, no provee solamente de algunos de alimentos apreciados en los Andes, y no solamente fertiliza y ayuda a trabajar los campos de cultivo. Sino que, al mismo tiempo, para la mayoría de los ganaderos, las reses constituyen una fuente usual de dinero en efectivo. Hay dos métodos para obtenerlo en este valle de la sierra de Lima. La más usual es la venta de queso en las ferias de la costa. Ella es mencionada en las canciones como un motivo de agradecimiento del ganadero hacia las reses. La otra, menos común pero de mayor envergadura, es la venta de la misma res a los mataderos de la costa. Esta venta es aludida en los versos como un motivo de reclamo de la res al ganadero. La influencia de las ferias y los mataderos en la región proviene de las ciudades de la costa, Huaral (en la parte baja del mismo valle de Chancay) y Lima, la capital de Perú. Las canciones de herranza muestran así una paradoja penosa. Por un lado, los criadores cantan a sus reses como si del más entrañable de sus parientes se tratase. Por otro lado, esos

mismos cantos muestran algo innegable: el valor que se otorgan a las reses depende también de su consideración como mercancía, es decir como un objeto negociable, como una cosa vendible y comprable.

Una contradicción similar en torno a la venta del ganado vacuno parece encontrarse entre los vaqueiros de Asturias. La muerte es encubierta hasta convertirla en una aparente sustitución (Cátedra 1989: 148).

El ganado es, en realidad, una suerte de idioma por medio del cual se expresan las emociones que producen determinadas relaciones sociales. Cantando sobre el ganado, se habla de las relaciones entre amantes y entre padre e hijos. Por lo tanto, aquello que se dice sobre el ganado, también se está diciendo sobre las relaciones sociales que refleja. Cuando más relaciones se concentren en las figuras del ganado, más posibilidades emotivas tendrán las canciones de herranza. Siguiendo el razonamiento de Edward Schieffelin (1979:135), se puede entender cómo el canto sobre un rebaño perdido, puede evocar estados emocionales similares a aquellos que causarían la pérdida de un padre, de un hijo o de un amante. Eso hasta aquí. En el siguiente apartado, se explorarán otras coordenadas de esta geografía sentimental. En parte, ellas ya han sido insinuadas: la muerte inevitable del ganado, su transformación en mercancía, la metáfora del proceso de emigración a la ciudad.

En suma, estas canciones rituales hablan de una experiencia específica y de las emociones asociadas a ella: la experiencia de matar lo que uno ama. Ya he señalado que las canciones aparecen en el momento del ritual en que se humaniza a las bestias (la segunda etapa de la herranza). Es en este momento que las canciones alaban al ganado y les hacen repudiar a los criadores que los venden. Considerando al mismo tiempo, el contenido de las canciones y su contexto ritual, se comprende mejor un sentido de los cantos que podría considerarse como más "profundo". Los versos parecen insistir en la misma cuestión una y otra vez: ¿Cómo es posible matar aquello que se ama? ¿Cómo se puede matar aquello que uno quiere tanto como a uno mismo? No afirman ni niegan nada. No se trata simplemente de la actualización de un discurso canónico andino. Estos textos se limitan a preguntar, establecen un cuestionamiento, una crítica.

Cabe pensar, además, que la fuerza emotiva de estos cantos probablemente radica en el señalamiento de esta contradicción. Es esta

ambivalencia la que concede a las canciones de herranza parte de su eficacia emotiva, lo que produce la experiencia estética conmovedora en los participantes del ritual.

La reunión de estos temas dispares puede explicarse por los sentimientos que provocan en los participantes del ritual. En cierto modo, esos sentimientos plantean una equivalencia entre los dos temas más notables que se señalan arriba. Enviar a la muerte aquello que se dice amar, produce emociones parecidas a las que provoca mudarse a la ciudad dejando atrás el terruño y cambiando de hábitos, tradiciones e idioma. Es como si el proceso migratorio, su drama, fuese percibido como el aniquilamiento de algo entrañable. El retrato de una falta, de una irreverencia que parece adquirir las dimensiones de una profanación. Si las reses pueden obtener algo del aura sagrada que envuelve a los padres (y sobre todo a la madre), se trataría, pues, de un sacrilegio, de algo comparable a un pecado.

Así, las canciones, sus mensajes, constituyen una crítica. Los cantos expresan un comentario acerca de una vivencia que ha afectado, no solo a los participantes del rito, sino a millones de habitantes de los países andinos.

Esto debe relacionarse con otro hecho. Aparentemente, el ganado vacuno se ha convertido en un símbolo unificador en las comunidades de la cuenca alta del valle del Chancay.

En Ayacucho se ha descrito un caso similar (Isbell 1978). La mayoría de los emigrantes que viajaron a la capital antes de 1975, conservaba sus tierras y animales en su comunidad de origen. Eran los parientes que permanecían en la villa, los que cuidaban de sus bienes. A cambio, los emigrantes los ayudaban con préstamos de dinero y regalos de objetos que solo se podían obtener en la ciudad. Más importante aun, el emigrante colaboraba con la educación formal de sus parientes menores que se han ido del campo. Al mismo tiempo, el emigrante podía compensar sus ingresos con los beneficios de sus posesiones en el pueblo. A veces, los emigrantes concentraban el poder y la riqueza hasta tal punto, que podían llegar a controlar políticamente la comunidad. Por ejemplo, el prestigio dentro de la comunidad depende de los servicios que se ha prestado dentro de la jerarquía cívico-religiosa. Este servicio requiere, cada vez más, de dinero. Esta demanda desarrolla así una dependencia de los parientes en la ciudad. Al mismo tiempo, ciertas relaciones entre

pueblerinos y emigrantes parecen seguir, entre otras estrategias (Golte 1990), patrones de reciprocidad tradicionales.

La herranza en el valle de Chancay, a fin de cuentas, reúne hoy no sólo (ni siquiera mayoritariamente) a los habitantes de la villa serrana, sino también a los que un día decidieron irse a la ciudad. Estos vienen de Lima y Huaral cada año para renovar sus vínculos y cuidar de sus derechos y propiedades (sus casas, sus tierras de cultivo, sus estancias). El rito ganadero se ha convertido en una reunión de "campesinos" y "citadinos", parientes y colaboradores. Las canciones de la herranza expresan también esta novedad y los dramas implícitos en ella.

2.2. Matar lo que se ama: el ganado como protagonista de un crimen inevitable

El tratamiento que el ganado recibe en las canciones de la herranza lo constituye como un objeto de pasiones comparables a las suscitadas por aquellos que son más entrañables: padres, hijos o amantes. Este trato - sumado a la importancia económica del ganado y a su ubicuidad en la mitología y el ritual andinos -, bastan para dar una idea de la intensidad emocional suscitada por las canciones de herranza. En esta sección, se tratará de apreciar mejor una parte del paisaje sentimental que hasta ahora sólo se ha insinuado parcialmente. Es, al mismo tiempo, la porción más notable y menos visible del cuadro.

En todas las herranzas en las que he participado, he observado la discreta presencia de los compradores de ganado, venidos de las ciudades de la costa. Normalmente el ganado anda disperso en los pastizales de las alturas. Solo durante la herranza, todos los rebaños de una comunidad se reúnen en un mismo lugar. Los que se dedican al comercio de reses pueden venir de la ciudad o habitar en alguna de las comunidades del distrito de Pacaraos. Los negociantes citadinos — a los que se llama "ganaderos" para diferenciarlos de los criadores, que son llamados "crianderos" - lo saben. Así que aprovechan el ritual ganadero para seleccionar los mejores animales de la región y adquirirlos con prontitud. Esta situación ya existía cuando se realizan los primeros trabajos de campo en la zona. Mendizábal (1964: 81) afirma que, en 1962, los pacareños "mensualmente se exportan... entre 40 y 50 reses" (de un total de ochocientas cabezas de ganado vacuno), y que esta cantidad se duplica durante la celebración de la herranza. La importancia económica que

representa este número de animales vendidos, crece más aun cuando se lee que Mendizábal considera que la ganadería está debilitada por una fiebre aftosa que lleva veinte años diezmando los animales, aunque no especifica a cuáles afecta más (Mendizábal 1964: 81). Los comerciantes de ganado también aparecen en las canciones recogidas en el valle de Chancay.

Las inspecciones del ganado que hacen los comerciantes, están acompañadas de ofertas, negociaciones y acuerdos. El resultado final suele ser un buen número de cabezas de ganado que será enviado a los mataderos de la ciudad. Finalmente, los compradores parecen obtener buenos precios para sus compras. Esto se debe a que pueden comparar numerosas cabezas de ganado, a que la oferta es abundante y, también, al ambiente de fiesta y euforia que reina en ese momento. Los ganaderos, por su parte, consiguen dinero en efectivo. En el pueblo, los criadores no tienen muchas otras oportunidades de obtener una cantidad considerable de dinero en un solo día. En realidad, es una de las ventas más grandes que pueden hacer.

Puede rastrearse un incremento de la importancia económica del ganado vacuno en las comunidades de la cuenca alta del valle de Chancay. Un proceso notable fue, sin duda, la restricción de la crianza del ganado nativo (llamas y alpacas). Esta limitación fue impuesta por los mismos campesinos del valle, a partir de mediados de los sesenta, por medio de acuerdos en asambleas comunales. De este modo, se dejaba campo libre al predominio de las reses y ovejas. La razón de este cambio fue la creciente demanda del ganado vacuno en los mercados de la ciudad de Lima, y la consecuente posibilidad de obtener ganacias de dinero a través de su venta.

La evolución de la crianza y la economía en la ganadería vacuna es un tema aun por estudiarse. Las noticias más antiguas que he encontrado acerca de la importancia comercial del ganado europeo en la sierra de Lima, datan de fines del siglo XVIII. En esta época, el incremento de la población debió producir un uso cada vez más intensivo de las tierras agrícolas y de los pastizales para la ganadería. Los habitantes de los Andes que rodeaban la capital del virreinato del Perú, arribaban a ella trayendo cientos de vacas y toros. Su objetivo era, por supuesto, vender leche y carne en la ciudad, cuya demanda comienza a ser importante para los habitantes de la sierra desde muy temprano (Casaverde *et. al.* 1982

[1968]: 66). Según los datos del siglo XIX, el mercado parece haber sido suficientemente atractivo como para que se crearan alojamientos con comederos de ganado en algunos barrios de Lima (Cosamalón 1999: 183-187).

La prosperidad de los indios de la sierra de Lima que viajaban a Lima parta vender alimentos era tal que podían llegar a convertirse en acaudalados terratenientes y poseer esclavos (Cosamalón 1999: 46, 68). En suma, "[el comercio de alimentos, entre ellos la carne] proporcionaba un mercado seguro para los productos de la sierra de Lima" (Cosamalón 1999:186). Por tanto, el valor de las tierras de pastizales en las tierras altas del valle de Chancay parece mayor que el de las tierras agrícolas.

Parece lógico suponer que el mercado de los productos derivados de las reses se incrementa dramáticamente en las últimas seis décadas del siglo XX. En el rubro de las carnes consumidas a nivel nacional, las reses proveen poco menos del 20% del total. Sin embargo, se encuentra en segundo lugar, solo después de la producción avícola (una actividad que no incumbe a las comunidades campesinas de los Andes). En cuanto a la carne de porcino, esta constituye solo el 7%; y la de ovino, apenas el 6%. El consumo de carne de alpacas, llamas y cabras es completamente marginal. La producción de carne, en los últimos cinco años, se ha mantenido constante. La mayor producción proviene de los departamentos de Puno, Lima y Cajamarca. La carne de vacuno está entre los tres tipos de carnes que se importan en mayor cantidad. Y casi toda la carne importada es consumida en Lima. Aun así, se consume más carne de vacuno de producción nacional que carne de res importada (Ministerio de Agricultura de la República del Perú 2006). El consumo de carne a nivel nacional, pues, se ha incrementado notablemente: de un poco más de 90 mil toneladas al año (entre 1983 y 1986), a casi 120 mil toneladas anuales entre 1989 y 1993.

El consumo de leche, aunque ha variado menos, sigue la misma tendencia que la carne (Ministerio de Agricultura 2006). Esto se entiende sobre todo si se considera que, en este mismo período, la población de Lima alcanzó casi los siete millones de habitantes (INEI 2005). Sin embargo, el número de reses en el Perú se ha mantenido estable en los últimos treinta años (alrededor de 4 millones de cabezas). El valor de los productos de las reses debe haberse beneficiado de esta situación de una demanda mayor que la oferta.

No es, pues, difícil entender la decisión de los campesinos del valle de cambiar sus rebaños de llamas y alpacas por vacas y toros. Este proceso es conscientemente promovido, al menos, desde la década de 1960. Los pacareños que conversan con Emilio Mendizábal le dicen que los pastos naturales ya no son suficientes para abastecer a todo el ganado de la comunidad. Afirman que esta escasez se debe a la presencia destructiva de las llamas. Y que esta fue la razón por la que el cabildo dictaminó su desaparición en 1964.

La obtención de dinero en efectivo entre los campesinos de la sierra de Huaral, comenzó por medio de la venta de su fuerza de trabajo en las haciendas de la costa. Este debió ser el precedente de una necesidad que luego — en la década de 1970, cuando las haciendas dejaron de ser tan prósperas - sería cubierta por medio del ganado de origen europeo. La necesidad de dinero en las comunidades altas del valle, parece estar ligada al proceso de emigración masiva a las ciudades que comienza en la misma época. La monetización gradual de la economía del valle, se hace comprensible en el marco de las necesidades de aquellos parientes que inician una vida citadina (como la educación superior de los hijos o la construcción de viviendas en los suburbios). Como ya se dijo, los rituales ganaderos, congregan tanto a campesinos como a sus parientes de las ciudades. Es comprensible, pues, que sean un espacio idóneo para constituir una alegoría del proceso de modernización que ha afectado esta región de los Andes.

Ahora bien, uno de las consecuencias específicas de esta modernización fue la cría de ganado orientada a la obtención de dinero. ¿Se manifiesta este proceso en las canciones de la herranza? ¿De qué manera lo hace? Algunas canciones se dedican a aseverar la fuente de riqueza que representa el ganado. Ellas suelen incluir versos que insinúan una pérdida que se deja sin explicar (lo que no deja de ser extraño, si recuerda el patetismo en que se ensañan). Otras expresiones se encuentran en las canciones que hablan de los comerciantes de la costa, llamados "ganadero" o "ganandero". En una de las canciones recopiladas por Vivanco en 1963 (cuando se produce el cambio de ganadería y se incrementa el comercio con Lima), se encuentra una imagen en la que vale la pena detenerse. Aquí se lo retrata transitando por los caminos e inquiriendo por las mejores reses. La idea de que busca un animal en particular ("mi vaquita"), se debe al contexto de elogio constante de las reses propias (como si se pensara: "evidentemente, si alguien busca la mejor res, buscará la mía").

La canción se permite una breve mofa: el comerciante está sucio. Su labor hace que esté embarrado, empolvado. Esta pequeña burla podría resultar un poco desconcertante. Sobre todo si se piensa que la visita de estos comerciantes es, también para los criadores, una buena oportunidad de hacer negocios y obtener dinero. Sin embargo, la apreciación sobre el negociante de ganado es más ambivalente que positiva. Ya se ha sugerido, en parte, a qué se debe esto. El amor hacia el ganado, construido con tanto esfuerzo durante la herranza, interfiere con este fin evidente de la crianza: la obtención de dinero.

Muchos de los *takis* y *antis* que recogí en el valle del Chancay acuden a una prosopopeya recurrente. En ellas, prestan su voz a unas reses que lamenta su suerte pues ha sido vendida a los mataderos de la ciudad, se quejan ante sus dueños y les imploran que no las entreguen.

El uso de la prosopopeya es congruente con el momento del ritual en que aparecen estas canciones: el ganado es tratado como humano. Se podría decir que esta etapa de la herranza *quiere* que el ganado sea considerado humano. En esta prosopopeya, se realiza una suerte de comunión ritual entre el ganado y los criadores. Sin embargo, el yo no se disuelve en el personaje del ganado. Lo que parece suceder es, más bien, que el sujeto individual experimenta en sí mismo las peripecias atribuidas al ganado. Peripecias que son humanas. De este modo, la violencia y la traición, se sentirán como si fueran ejercidas sobre aquel que canta, que oye o que recuerda las canciones. Quizá ahora pueda comprenderse mejor uno de los resortes de la emoción que embarga a los participantes del ritual. El viaje a la ciudad realizado por los animales constituye una experiencia marcada por un sentimiento trágico. Pues ese viaje implica la ingratitud y la crueldad del criador.

Este es un ejemplo muy recurrente del tipo de sentimientos que se atribuyen al ganado con respecto a los comerciantes: "De esta banda a la otra banda, mi torito va mugiendo. En sus ecos va diciendo: "¡No me vendas patroncito!"".

El toro muge. Su voz animal retumba entre las paredes de los cerros, se oyen por todo el valle, en ambos lados del río. En este proceso, su voz se vuelve humana: los ecos de sus mugidos se tornan palabras perfectamente inteligibles. Entonces se oye la súplica: "¡No me vendas!". A veces, el toro no solo muge, sino que brama: un término que también se usa para denotar ira entre los hombres. Su lema es también un juego de

palabras: "Ganadero de bancarrota" esta muy cerca de la homofonía con "Camalero de vaca rota". La primera parte es otra burla del comerciante: está arruinado, en realidad no tiene el prestigio que se le adjudica gracias al dinero que supuestamente maneja. La segunda parte de la consiga es un poco más difícil de entrever pues se ha anoldado de tal forma que suene igual que la primera. El camalero es aquel que trabaja en el matadero o camal. ¿Qué significado puede tener "de vaca rota"? ¿Es una forma de decir "vaca muerta", una forma que grafica el tipo de muerte que produce el camal? Es como si la canción estuviese aludiendo de modo gráfico a la muerte y despedazamiento que sufre el animal en el matadero. Los dos versos finales parecen ser completamente paradójicos. Primero, se ensalza a los comerciantes a través de los cuales se obtiene dinero. E, inmediatamente después, se desdeña a los que trabajan en los mataderos. ¿Se trata de una transferencia de la responsabilidad por la muerte de la res? Una estrategia de este tipo implicaría una incomodidad, y una falta que la cause. Podría pensarse que, situando la culpa en el "camalero", se aleja esta del criador. Así, se mengua la incomodidad que produce la muerte de la res que se dice amar tanto.

Sin embargo, hay otra posibilidad. El "ganadero" podría estar designando aquí, no al comerciante (como sucede en las otras canciones), sino al criador. En este caso, resultaría más comprensible que se elogie al que cría y se denigre al que compra. Esta hipótesis depende, claro, del grado de consenso o precisión que existe, en el valle, acerca del significado del término "ganadero". Pero no he podido hacer un examen al respecto. Con todo, el siguiente ejemplo aclara el sentido de estas canciones: "En la punta de aquel cerro, hay una vaquita bramando. Con su bramido, nos dice: "¡Que vivan los crianderos!" Más abajito, a la media falda, hay un torito barroso. En su respuesta, dice: "¡En bancarrota los camaleros!"."

El ganado alaba a sus criadores, y desea la ruina económica de los comerciantes. La recurrencia de este tema, insinua la percepción de un problema. ¿Cual podría ser la falta? ¿O, en todo caso, qué podría causar esta incomodidad? Parte de la respuesta no está tan lejos de lo que expresan las últimas canciones que se han revisado. En ellas, se encuentra una acusación. El objeto de esta denuncia es el comercio de unos animales que, aparentemente, suscitaban emociones comparables a los amores de juventud o a los sentimientos filiales.

El ganado de las prosopopeyas parece preguntarse: "¿Cómo puede, pues, negociarse con quienes son entrañables? ¿Cómo puede abandonarse por dinero aquello que se ama?". Las canciones examinadas cuestionan el comercio de los rebaños en un momento (la herranza) en el que no se deja de alabarles y agradecerles. Las canciones y el ritual ganaderos adjudican a los rebaños unos afectos propios de las relaciones humanas más intensas: las que se suscitan en el seno del hogar (la metáfora filial) y en las relaciones que eventualmente produce el nuevo hogar (los amores juveniles). En este contexto, vender las reses parece igual a renegar de los padres o abandonar al amante. Es como si la herranza llevara a sus últimas consecuencias, al mismo tiempo, los aspectos del ganado que responden a su carácter de mercancia y los que dependen de su idealización humanizada. En consecuencia, la coherencia interna del mundo metafórico de las canciones se quiebra, se desploma su arquitectura de significados.

Este tráfico de lo que ha sido tan alabado y ensalzado, parece resultar embarazoso. Parece ser evaluado como un acto de violencia. Todo aquel discurso de lo entrañable, descrito en los apartados anteriores, es, finalmente, contradicho. Una de las razones principales de la ganadería es, evidentemente, la necesidad de dinero. Esta necesidad, en el valle de Chancay, está relacionada con la creciente influencia de la sociedad nacional peruana. En términos concretos, se trata de la pujanza del mercado de bienes comestibles debida al crecimiento demográfico de la capital del Perú. La monetización y la modernización debieron seguir ritmos y canales paralelos.

Se comprende mejor, ahora, las implicancias del movimiento semántico – aparentemente lúdico – que convertía el ganado de padre en banquero o, mejor aun, en banco. Como tal, se enfatizaba que el ganado es una fuente de dinero. La comparación de la res con el dinero (llamado "plata" en el castellano de Perú), debe notarse, es distinta de la analogía con las "minas". A diferencia de esta riqueza en "bruto", el dinero, debido a ciertas características muy específicas (portabilidad, divisibilidad, convertibilidad, generalidad, anonimato y legalidad), permite el predominio de los intercambios mercantiles. Así, con este dinero, el criador puede construir su casa en los suburbios, pagar por la educación formal de sus hijos, o emprender un negocio propio en la ciudad.

La siguiente canción muestra sin desparpajo este dilema entre el amor y el negocio. Los dueños festejan en nombre y honor de sus animales. Y, al mismo tiempo, confiesan que podrían venderlos por muy poco dinero (tal es el significado de la expresión "por cuatro reales"): "¡Tomaremos, chaccharemos en el nombre de las vaquitas! ¡Cuando falta cuatro reales venderemos toro pinto!". La incomodidad a la que se hace referencia aquí es como un defecto en la arquitectura del paisaje sentimental construido por las canciones de la herranza. Puede sintetizarse del siguiente modo. El ganado es el objeto de un profundo afecto. Se le ama en consecuencia. Pero, al mismo tiempo, es el protagonista de un negocio indispensable. Por tanto, se le mata. Una especie de aritmética sentimental se impone. Si comerciar el ganado es como rechazar un amor entrañable, es entendible que las canciones hagan una pregunta recurrente: ¿Cómo es posible matar aquello que supuestamente se ama?

Como se dijo más arriba, las canciones surgen en las secuencias del ritual en que las reses son tratadas como si de seres humanos se tratase. En este contexto, no es difícil entender qué motiva el sentimentalismo, individual y colectivo, de los cantos. Es la conjunción, en un solo momento, de un amor que se muestra con tanta elocuencia, y de una violencia que no puede disimularse por más tiempo. La contradicción llega a su clímax cuando, en los días finales, los ganaderos bautizan a sus animales traídos de las alturas con nombres humanos, los atavían con collares y aretes, y celebran matrimonios entre becerros y jóvenes (Taipe 1991). Y, el mismo día, acuerdan precios y venden sus animales a los comerciantes que vienen de las ciudades y los sacrificarán. Este tiempo paradójico es el marco en el que los participantes en el ritual entonan las canciones. En ellas, el ganado pregunta a sus dueños porqué los venden, porqué matan algo que han acercado tanto a su humanidad. Este sospecha perturbadora de estar matando algo que es como uno, o que es parte de uno, quizá puede explicar el llanto que contemplé con extrañeza durante mi experiencia de campo.

¿Puede contarse con tranquilidad que se mata lo que se quiere? ¿Puede narrarse, sin inquietud, que se vende como una mercancía lo que se ama? ¿Se trata de un sentimiento similar a la culpa? Si fuera así, resultaría tentador buscar cómo se busca "ocultar" esta culpa. Podría decirse que el amor a las reses, desplegado en el ritual y en las canciones tiene, en este contexto, una significación adicional. Pareciera que, en la actualidad, este amor disimulara un malestar, enmascarara una cobardía. Se trata de un amor que obscurece una violencia evidente: el tratamiento del ganado como mercancía. Los ganaderos que cantan estos versos

declaran el sufrimiento de las reses que aman. Sin embargo, no se sienten obligados a evitar su muerte, no dejan de comerciar con ellas. Las canciones constituyen, en cierto modo, de una práctica masoquista: dolerse de lo que es inevitable, poner el dedo en la llaga.

Pero parece haber algo más en esta crítica tácita de los cantos rituales. En efecto, uno puede cuestionarse si realmente es el ganado algo tan conmovedor para los habitantes del valle de Chancay. ¿Les asalta realmente la duda de vender sus reses cuando llega el momento? ¿Sienten verdaderamente algún remordimiento o incomodidad cuando obtienen la suma acordada y despiden uno de sus animales? ¿En suma, de qué se habla cuando se habla de vacas y toros? Por su puesto, sería dificil y ajeno al propósito de este apartado, hurgar en las reacciones individuales al paisaje emocional que se ha querido perfilar aquí. Pero no es en esta dirección a donde apuntan las preguntas anteriores.

2.3. Una memoria incómoda y un silencio significativo: la cruel y añorada experiencia de las ciudades

El dominio de la amenaza aparece cubierto por las prosopopeyas que se han descrito más arriba. Las canciones en que las reses se quejan de su suerte no se refieren a las alturas (lo cual sería de esperar, si se recuerdan los mitos y las creencias que configuran las alturas como un espacio peligroso). Estos lamentos hablan, más bien, del comercio con los mercados de la costa. Por alguna razón, las "alturas" no constituyen un riesgo digno de mención en las canciones, pero sí el mundo de la ciudad. ¿Cuáles son las diferencias entre los riesgos que representan estos dos espacios?

Antes de intentar responder esta pregunta, será util notar que la comparación entre la ciudad y el campo está presente también en las canciones ganaderas. Quijada (1957: 62-65) ha registrado un canto sobre la "huallata". Lo que me interesa resaltar es el modo en que la ciudad es contrastada con las alturas, el hábitat de este ave silvestre. Pretendiendo que es un animal pretensioso, se comparan algunos rasgos de la huallata con determinados emblemas citadinos (la policía, el uso de menaje). Pareciera que los temores asociados a la experiencia de las ciudades, la asemejan a la de un amor desafortunado o, más bien, fracasado. La canción lo expresa bien. Además, compara las alturas — en que vive el patito invocado - con las renombradas urbes de Lima y Cuzco; todos en tanto espacios de alteridad.

Cada espacio representa un riesgo distinto. La *pampa* es percibida como un peligro de "excesiva animalidad", de caer en una condición demasiado ajena a la humana. Esta condición tiene varias denominaciones en el castellano local: chúcaro, bravo, matrero. En las alturas, mora el espíritu de los cerros, una entidad que, en determinadas épocas, reclama la propiedad del ganado. En las noches de luna llena, de los manantiales de agua surgen reses formidables (las *ilas*) que preñan a las vacas de los ganaderos. El *auquillo* tiene, pues, razones para creerse el dueño de los rebaños. Las ciudades, en cambio, constituyen otro tipo de riesgo. La ciudad es concebida como un peligro, no de transformación hacia otra modalidad del ser, sino como una simple aniquilación. Se trata de un peligro definitivo, contundente.

Sin embargo, existen ambivalencias relacionadas con ambos espacios. Es como si el ganado – desde el punto de vista del criador - estuviese condenado a destinos paradójicos. Véase primero el espacio de la *pampa*. Por un lado, las "alturas" constituyen su hábitat idóneo. Por otro, son el espacio de la alteridad y todo en él parece amenazante. Esta paradoja es uno de los móviles del ritual ganadero. En segundo lugar, véase ahora la contradicción de la ciudad. Por un lado, es el comercio con ella lo que mantiene vivo el ganado. La obtención de leche y la venta de queso son una de las mejores razones que tiene el ganadero del valle de Chancay para la crianza de reses. Pero, por otro lado, también es la razón de su muerte. La demanda de carne en los mataderos de la ciudad es un motivo tan bueno como los otros.

Ambos espacios representan, pues, dramas ambivalentes, aunque uno aparentemente más grave que el otro. ¿Es por eso que, en las canciones, sólo la ciudad acapara el dominio del riesgo? ¿Es esa la razón por la que la prosopopeya del ganado sólo se queja con respecto a la ciudad, pero no a las "alturas"? Pues el tema de los sufrimientos provocados por la vida en las alturas también aparece en las canciones, pero no necesita de la prosopopeya. De la vida en la *pampa*, no se lamentan las reses, sino los pastores. Tal es el objeto de la presencia del pastor en las canciones. ¿A qué se debe esto? ¿Cuál es la lógica detrás de esta elección de estas distintas estrategias retóricas?

Es como si se estuviese frente a una distribución del dolor. Los hombres se quejan por las "alturas". Los animales, en cambio, protestan a causa de la ciudad, cuya fuerza en el imaginario campesino quizá se ha

incrementado s''olo recientemente. ¿Por qué esta repartición? ¿Por qué estas menciones? ¿Por qué las canciones hablan de las "alturas" con respecto a los hombres, pero no a los animales? O quizá debería preguntarse: ¿Por qué tal silencio? Pues el silencio sobre la ciudad, en los lamentos de los hombres, es igual de inquietante. Entonces, también puede analizarse por qué se mencionan los peligros de la ciudad con respecto a los animales, pero se silencian en relación con los hombres. ¿Se trata de una elección arbitraria, o acaso de una estrategia con fines particulares? ¿Se está silenciando aquello que es precisamente más contradictorio, más doloroso? ¿Es una táctica que transfiere a otro ego el lamento de una situación que, de lo contrario, sería difícil de expresar? En suma, ¿las canciones de herranza constituyen una especie de memoria incómoda?

La topografía emocional que se ha descrito hasta aquí, de pronto, adquiere un perfil inesperado. Como si un ligero movimiento de perspectiva, hubiese hecho aparecer, de repente, un nuevo elemento hasta entonces oculto. O como cuando, gracias a la ayuda de un amigo, podemos "ver" determinada silueta conformada por las líneas que dibujan las colinas en el horizonte. El silencio que se ha identificado es el siguiente: la experiencia de los hombres en la ciudad. O, más bien, en su viaje, su traslado, su mudanza a la urbe. En suma, la experiencia de la emigración desde el campo. Las canciones de la herranza adquieren otra dimensión si se piensa que cuando se habla del drama de la comercialización del ganado se está, en realidad, hablando del drama de los emigrantes.

Si se confía en esta equivalencia, se entiende que las canciones se lamentan de una experiencia también inevitable y muy actual, pero que atañe a los hombres en vez del ganado. La tragedia casi burlesca de la venta del ganado a los mataderos, se transforma en el duro drama de la emigración de los jóvenes a las metrópolis. Como el negocio de la ganadería, la migración puede ser también, y lo es en la mayoría de las veces, una experiencia buscada. La ideología que la mueve suele ser la búsqueda del progreso. Ahora bien, ¿Cómo se puede hablar de una experiencia que, como la emigración, es vista, a la vez, como una empresa ansiada y cruel? Puede ofrecerse una doble respuesta. Por un lado, está la exageración del amor que se ha encontrado en las canciones de herranza (un amor que, como se ha visto, es equiparado al de los padres y los amantes). Y, por otro lado, está la transferencia de este drama de las

personas hacia los animales. Serán las reses las que sufren, no los hombres.

Esta es la hipótesis en síntesis. Implica dos ocultamientos, el segundo más importante que el primero. En primer lugar, el amor exaltado que, de modo tan vehemente, se clama sentir por el ganado, cumple la función de esconder su utilización comercial y su muerte por dinero. En segundo lugar, el drama atribuido al ganado manifiesta una experiencia demasiado íntima y conflictiva como para expresarse de modo directo. Es decir, la experiencia adjudicada a los animales, permite el ocultamiento de otra experiencia – análoga a la primera – sobrellevada por los hombres.

El retrato de la res sacrificada y del emigrante campesino son, pues, análogos. La tragedia ficticia de la res (ser enviado a la muerte por quien la ama), es como un espejo de otra experiencia. Una que es real: una mudanza que requiere el abandono de lo que es entrañable. De lo que se habla cuando se habla de ganado sería, pues, del viaje a la ciudad y de los cambios culturales repentinos que implica. A este drama debe añadirse la consternación — similar al problema de la venta del ganado - de que tal experiencia sea, muchas veces, no solo necesaria, sino ansiada.

Las reses y los mozos vienen de las alturas en el ritual ganadero. Los que emigraron a la ciudad acuden a la herranza de su pueblo desde la ciudad. Ambos espacios parecen ser considerados, en ciertos contextos, escenarios de aislamiento y penuria. En todo caso, la ciudad y las "alturas" son espacios inquietantes. El desplazamiento a esos espacios están marcados, en la imaginación colectiva, por un proceso que se puede llamar domesticación, maduración o progreso.

A pesar de sus peligros, del sacrificio que exige, la ciudad recibe, pues, un tratamiento más complaciente que las alturas. Esto parece concordar con otra analogía. Una canción de herranza parece comparar la maduración con la transformación de un animal en mercancía de consumo. De ser así, estaríamos frente a una valoración positiva de la mercantilización. Véase este ejemplo (Quijada Jara 1957: 110-111):

Mayupi challwapas	Peces del río
Mayupi challwapas	Los peces del río
manas yachakunchu,	no se dan cuenta,
yakupi challwapas	los peces del agua
manas musyakunchu,	no malician,
sardinas cajapi	que en cajas de sardina
huichqa-rayasqanta	pueden estar encerrados
portola latapi	y en latas de portola
llaverayasqanta.	pueden estar con llave.
II	II
Chaynama ñoqapas	Así lo mismo
manam yachanichu,	yo no presiento
warmaypa sonqompi	que en el corazón de mi negra
llaverayanayta;	puedo estar con llave;
chaynama ñoqapas	así lo mismo
manam musyanichu	yo no malicio
warmaypa brazumpi	que en los brazos de mi amada
wichqarayanayta	puedo estar encerrado.

Esta vez se trata de una animal silvestre (el pez) y no de uno domesticado (como la res). Esta diferencia quizá pueda explicarse por la analogía con la maduración. Para ser adulto se necesita, antes, haber sido joven. Y el equivalente de la juventud humana, en el mundo animal, es la bestia silvestre. Pero lo que me interesa subrayar aquí es la transformación en mercancía. La "portola" y la "caja de sardina" son emblemas de la producción industrial de alimentos que, desde hace varios años, pueden encontrarse en las tiendas de los villorrios andinos. La cuenca alta del valle de Chancay no es una excepción a este hecho.

La segunda estrofa establece la comparación que ha hecho que prestemos atención a esta canción. El protagonista del canto se compara a sí mismo con el pez de la primera estrofa. Se compara, pues, con un animal silvestre. Él tampoco sospecha su destino: sus amores "negra" pueden terminar por "encerrarlo". Se ha visto antes cómo otra canción hablaba del matrimonio en términos de un "encierro". La soltería es vista como un período de libre ir y venir; la vida conyugal, como una estabilidad. Este "encierro" matrimonial es comparado a otro "encierro", el de los cuerpos animales que son industrialmente transformados. El

cambio vital de ciertos hombres – los jóvenes – es, pues, equiparado al cambio corporal de los animales – los silvestres -.

El protagonista no "malicia", no quiere saber – aunque lo declara – que sus amores dejarán la fugacidad por la quietud. Aunque parece inquietarle ese destino, no lo rechaza. Parece sugerirse que la conversión en mercancía es también, aunque perturbadora, un destino aceptable. O quizá tan seductor como los productos de la ciudad, como la "portola" que se vende aun en los pueblos más alejados de los Andes. ¿Puede ser esto un ejemplo de cómo es valorada la conversión del "toro padre" en carne, y de la "vaca madre" en queso? La conversión – paulatina o drástica -de las reses en mercancía, es justamente lo que reclaman las canciones de la herranza. Se ha dicho aquí que la mercantilización del ganado, en los cantos de Pacaraos, es una metáfora del desarraigo. Pero los emigrados a la ciudad, no son solamente comparados con las reses vendidas al matadero. También son comparados con los jóvenes que forman una pareja conyugal fortaleciendo una relación amorosa. Esta sospecha se ve confirmada por la equivalencia que se ha señalado entre la ciudad y las alturas. Sabemos ya que la puna es concebida como un espacio donde los jóvenes entran para salir maduros (tal es la enseñanza de la herranza de Viscas y Vichaycocha). La emigración y la mercantilización son experiencias ambiguamente valoradas; experiencias inquietantes y seductoras a la vez. Equivalen a matar lo que amas con pasión, pero también a consolidar el amor furtivo.

La preferencia de la ciudad sobre las alturas, concuerda con ciertas preferencias de los habitantes de los Andes. La ideología de las seducciones en un cuento de José María Arguedas ha sido analizada por Alejandro Ortiz Rescaniere. En ella, se encuentra la misma tendencia: "...es más inquietante y peligrosa: más lo es el embrujo de la civilizada que la magia de la naturaleza... la ciudad que las montañas y los cielos" (Ortiz Rescaniere 2002: 433). Esta seducción es tal que llega a marcar el retorno con el dolor. Así, hay canciones ganaderas que cantan el regreso a casa como una experiencia en que el "recuerdo" produce "angustia".

Lo que parecería ser un diálogo entre el caminante y la vicuña, es, en realidad, un diálogo entre el caminante y la proyección de sus sentimientos pasados – aquellos que lo hicieron alejarse - en el animal que ve. La bestia se "aleja" ahora; como, antes, el caminante. Este retorna hoy acosado por la angustia. Su retorno es al origen. La madre es la

imagen del origen, como lo es el pueblo de piedra de la vicuña – las ruinas arqueológicas que abundan en las punas –.

El ganado es digno de admiración (por eso se lo alaba), pero a la vez, lo es de compasión (por eso se lo hace lamentarse). Lo mismo podría decirse del emigrante. La decisión que muestra al emprender su periplo es admirable, pero las consecuencias finales de su viaje, también lo vuelven digno de piedad. En ambos casos, se produce una incomodidad. En la experiencia del emigrante, ésta es mayor. Por eso – y porque podría tratarse de un pariente o de uno mismo y ya no de una res que, finalmente, es un animal - permanece en el silencio

Es tiempo de notar que el dilema de la res en las canciones es irresoluble en sus propios términos. Pareciera que se intenta llenar el vacío de la incomodidad con un exceso de amor. Es por eso que, con tanto afán expresivo, se intenta hacerlo predominar en las canciones. Sin embargo, al mismo tiempo, la secuela de ese amor será, otra vez, la incomodidad. Pues se compadece la suerte del ganado precisamente porque se la ama. La mecánica de la emoción que trato de explicar podría resumirse en los siguientes términos. Cuanto menos confortable sea admitir que se quiere dejar lo que se ama, más se apela a la exaltación del amor. Pero cuanto más se lo exalta, más digno de compasión se vuelve el sujeto del abandono. Puede suponerse un dilema igual de irresoluble en el caso del mundo emocional en torno a los emigrantes. En cierto modo, no hay otra opción salvo suponerlo. Al menos, no parece haberse encontrado una expresión ritual menos tácita acerca de esta experiencia tan importante hoy en día en la vida de los pobladores de los Andes.

Una suerte de indignación. Este es el otro sentimiento recurrente en las canciones ganaderas. La res se indigna, arenga a los criadores y vitupera a los comerciantes. ¿Se está exaltando la vida campesina y se están despreciando los supuestos beneficios de la vida en la ciudad? Los comerciantes, en los cantos, vienen sucios, los cubre el polvo del camino, están en bancarrota. ¿Se está hablando aquí de los efectos de los cambios que han afectado la comarca recientemente? Si fuera así, no sería solo un comentario de la experiencia migratoria, sino de algo mayor. La experiencia colectiva de la emigración campesina a la ciudad, desde la segunda mitad del siglo XX, está vinculada a la llamada "modernización" de la sociedad rural en el Perú. La visión idealizada que se encontraría en estas canciones sería la de un proceso de desarraigo: uno deja su hogar y

su villa, olvida sus fiestas y narraciones, cambia de comidas, costumbres y lengua. Dejarlo todo atrás, en el pueblo de la sierra. Se abandona parte de lo que representaba lo más propio, y se comienza de nuevo en la ciudad. La relación del emigrante con su pueblo natal, es equiparada con aquella entre el el ganadero y su rebaño. En ambos casos, se abandona aquello que es entrañable. Otras metáforas de los cantos ganaderos, comparan esta experiencia con la inconstancia sentimental de los amantes jóvenes. Y con la ingratitud de los hijos hacia los padres. En consecuencia, dejar el terruño es como abandonar una pareja o como olvidar a los padres. El emigrante no sólo es percibido, evaluado, como un ganadero desalmado; sino también como un amante inconstante o como un hijo ingrato. Estas son los criterios que, según las canciones de herranza, deben estar organizando las percepciones y evaluaciones de los habitantes del valle de Chancay acerca de la migración.

Debe recordarse, además, que este proceso ha sido experimentado, de manera directa o indirecta, por todos los participantes de la herranza en la cuenca alta del valle de Chancay. Se trata de una experiencia que ha afectado la autopercepción de la mayoría de ellos: dejar de ser un *runa*, un campesino quechua de una villa de la sierra, y convertirse además en un ciudadano de la nación peruana, en uno que habita un suburbio de una capital cosmopolita del tercer mundo. Creo que las emociones asociadas a la emigración y a la modernización están retratadas en las canciones ganaderas. Por supuesto, con un particular estilo: el de los habitantes del valle de Chancay.

Es posible encontrar otra correspondencia entre la emigración y la herranza. Es decir, entre la experiencia que se ha descrito aquí, y las significaciones de las secuencias del rito ganadero. Podría decirse que, en cierto modo, esta situación es tan diferente de aquella "domesticación" simbólica de animales y mozos que se opera en el ritual ganadero. La integración de los campesinos a la sociedad nacional, es comparable a la domesticación del ganado y a la maduración de los jóvenes. Trasladarse y medrar en la ciudad, asumir condiciones precarias en el intento de progresar, es comparable a venir de las solitarias "alturas" a la civilizada villa campesina. Y también es comparable al proceso de maduración de un joven: un desarrollo, un progreso, una educación en reglas novedosas.

Sin embargo, existen también sutiles reivindicaciones de la vida campesina. En estas canciones, el viaje es una experiencia poco útil. Los versos siguientes comparan la riqueza que se puede obtener mediante la ganadería y aquella que se busca mediante la emigración. Es mejor ser un criador que trabajar como obrero asalariado a un campamento minero: "Cerro en cerro he andado. Mina en mina he recorrido. Mejor mina es mi vaquita. Mejor mina es mi torito".

La explicación de la preferencia por la ganadería está en la metáfora que ya se examinó (la res como veta de minerales preciosos). También está en la concepción del viaje como una experiencia constante, sin un asentamiento fijo ("... he andado... he recorrido"). Esta canción es más explícita: la capital del Perú, es el gran centro de esa experiencia ambivalente que inquieta a los habitantes de la sierra de Lima: "Lima, Lima he andado, ¡Toda Lima he recorrido!, Mejor que Lima mi vaquita... mejor que Lima mi torito. Aunque pobre voy a Lima."

Otra vez se enfatiza el deambular permanente, la falta de una ubicación fija. El viejo mito de Huatyacuri incluye la misma característica en el retrato de ese joven pobre: vaga sin norte por los cerros. Bajo esas circunstancias, las reses son "mejores" que esa ciudad. El verso final representa una curiosa inversión. Se trata de una consecuencia del énfasis de las cualidades de la ganadería frente a las del viaje. El ganadero permanece en el pueblo, no puede vivir en la ciudad. En este sentido, es "pobre", no posee la misma cantidad de dinero que sus parientes o amigos que se han mudado a Lima. Sin embargo, a pesar de su "pobreza" es capaz de acceder a la ciudad, si así lo quiere: "Mi torito me protege, porque ellos son el *huancario* ...flor de Lima, flor de Lima, aunque pobre voy a Lima".

Esta canción explica con más claridad esta curiosa inversión. El ganado es comparable a la banca. Provee dinero al criador. Gracias a sus reses, el que ha permanecido en el campo puede ir a la ciudad si le place. Aunque "pobre", va a la ciudad. Aunque campesino, accede a los privilegios de la urbe y sus placeres. Pero la reinvidicación quizá no es tan contundente como pareciera. Pues la condición campesina parece ensalzarse sólo porque permite ampliar la experiencia del campo a la de la ciudad.

3. Resumen

En este análisis, se ha tratado de considerar el ritual ganadero como una suerte de comentario acerca de una contradicción contemporánea. En esta sección final del análisis, he considerado la herranza como un comentario acerca de la sociedad campesina del valle de Chancay. Al principio, se ha delineado los límites del objeto de estudio específico de esta sección. El elemento seleccionado del ritual son las canciones ganaderas. El objetivo del análisis de estos cantos ha sido la elaboración de una etnografía sentimental. Esta descripción ha comenzado evocando las concepciones sobre las "alturas" que las constituyen como un espacio de alteridad. A continuación, se ha abordado una de las estrategias más obvias de estas canciones: la asimilación de las relaciones animal-hombre a los afectos suscitados por los amantes y los padres. La animalidad, pues, es un recipiente de un amor particularmente intenso. Pero también sujeto a visicitudes tan crueles como inevitables. Se ha visto que las canciones resaltan las contradicciones afectivas a través de la metáfora del crimen y la deslealtad. Esta puede ser una de las fuentes del llanto que invade a los participantes del rito cuando entonan estas canciones. Se han buscado otras fuentes por medio de las evocaciones no explícitas de este dilema sentimental, aquello que se deja en el silencio por la incomodidad que suscita.

Esta etnografía sentimental muestra un tratamiento de la animalidad que está sujeto a pasiones extremas. Los recuentos toponímicos, el nombramiento de aquellas personas que más amamos (los padres, los amantes), la invención de una bestia llena de perfeccciones, colaboran en el mismo propósito. Este es la destrucción del amor, la exaltación de sentimientos que no parece otra razón que su humillación posterior. En el corazón de esta extravagante contradicción se encuentra la constitución del ganado como una "mercancía entrañable". Enviar a la muerte a la res que se dice amar, es necesario para acceder al mundo foráneo, que seduce y atrae a los participantes del rito. Este es el hecho cuya memoria resulta tan incoveniente en el ritual y que no parece dejar otra salida que el silencio.

Finalmente, puede especularse acerca del doble sacrificio implícito en la herranza: el de las llamas que fueron sustituidas por las reses, y el de las reses que son vendidas a los mataderos. Esta mecánica de transformaciones parece estar guiada por la adopción o la búsqueda de lo foráneo. No es sólo un caso de búsqueda de innovaciones. Estas son una consecuencia de la seducción que produce lo extraño. La ganadería en la cuenca alta del valle de Chancay parece un caso análogo al de la agricultura en la parte baja. Ambos son espacios económicos en los que se han desarrollado esfuerzos innovadores para adoptar productos nuevos

que sustituyan los tradicionales. Así como, en los bajíos, se cambió el maíz por las frutas; en las comunidades altas, se trocaron las llamas por las reses (Mendizábal 1964: 77).

Incluso en las comunidades con un éxito agrícola notable, la ganadería no es tan irrelevante como podría pensarse. En Huayopampa, por ejemplo, el éxito comercial de la fruta parece quitar interés a los cultivos de la zona quechua y la ganadería: "las vacas se destierran durante períodos más largos a los pastos de puna" (Casaverde et. al. 1982 [1968]: 109). Sin embargo, muchas "parcelas de control privado" en la región quechua, entre 1910 y 1970, son convertidos en alfalfales (op. cit. p.111) aparentemente con el único fin de alimentar el ganado. De hecho, en Huayopampa, aquellas familias que tenían más ganado, fueron las que lograron introducir las innovaciones tecnológicas en las tierras bajas (Casaverde et. al. 1982 [1968]: 263). Los hogares con más ganado establecían más lazos de reciprocidad entre sí, y asistían más a los trabajos y asambleas de la comunidad (como los trabajos de los "regantes"). El grupo de los ganaderos ocupaba, además, el segundo puesto en cuanto a cantidad de tierras de cultivo en los bajíos. Las estadísticas locales muestran que, entre las décadas de 1930 y 1960, el número de propietarios con rebaños de más de veinte cabezas de ganado vacuno se duplicó. En los sesenta, el precio de la carne hizo de la crianza de ganado "una fuente de ingresos solamente inferior en importancia a los frutales" (Casaverde et. al. 1982 [1968]: 121). A esto se debe agregar, al menos en el caso de las comunidades altas, la venta de un producto derivado: el queso. Los beneficios de la ganadería competían con los del cultivo de frutas en los mercados de la ciudad (Casaverde et. al. 1982 [1968]: 124).

Ahora bien, obviamente las innovaciones que se mencionan aquí están condicionadas también por las condiciones materiales del valle. Los datos del último Censo Nacional Agrario en la zona, muestran que, a pesar de la importancia económica del ganado, las técnicas de crianza aun podrían desarrollarse mucho más. Solo el 63% (es decir, 206 unidades agropecuarias) de los criadores de ganado y aves en Pacaraos, practica una de las siguientes de estas técnicas. Vacunan sus animales el 60.5% de los criadores; realizan dosificaciones, el 31%; los bañan contra parásitos, el 24.8%. Los que vacunan y también dosifican son solo el 18.9% de los criadores. La utilización de alimento balanceado suma apenas el 1.2% de los criadores de ganado y aves. Y solo un criador – que tiene entre una y dos hectáreas de tierra - realiza la inseminación artificial.

En suma, solo un poco más de la mitad de los criadores de ganado y aves tiene en cuenta alguno de los cuidados señalados aquí. Además, prácticamente no existe ningún intento de mejoramiento de razas en Pacaraos.

Sin embargo, la asistencia técnica agropecuaria casi no existe en Pacaraos. De las 367 unidades agropecuarias, solo dos reciben algún tipo de asistencia técnica. Ambas poseen tierras con menos de dos hectáreas y reciben asistencia de un profesional independiente. Ninguna dependencia del Espado u organismo no gubernamental, provee de asistencia técnica para el ganado en la zona. En general, los campesinos de los Andes no suelen tener acceso a créditos, productos veterinarios, ni a asistencia técnica para control genético. Tampoco suelen contar con una infraestructura ganadera y vial adecuadas. Sin embargo, el mismo censo en Pacaraos, muestra que la gran mayoría (casi el 90%) de las unidades agropecuarias considera necesaria la asistencia técnica (INEI 1998).

Quizá no es vano agregar que aquello que se ha intentado explorar en este libro — los ideales sobre el ganado y las actitudes hacia la innovación — no es sino uno de los muchos aspectos que constituyen los hechos. Con estos reparos, obvios, pues, es posible sostener que el rito ganadero está profundamente marcado por ese "cosmopolitismo" que algunos estudios sobre las culturas amerindias de los Andes han mostrado ya desde otros puntos de partida. La herranza, pues, ayudaría a comprender uno de los rasgos más característicos de estos pueblos, y refutaría algunas de las perspectivas más populares acerca de la "resistencia" de la cultura andina.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, T. (1985) "Migración de retorno en los Andes", Cuadernos de Investigación del Inedep 2, Lima
- CASAVERDE, J., DEGREGORI, C., FUENZALIDA, F., GOLTE, J., VALIENTE, T. y VILLARÁN, J. (1982) [1968] *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios*, Instituto de Estudios Peruanos. 2da. ed., Lima.
- CÁTEDRA TOMÁS, M. (1989) *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*, Siglo XXI. Centro de Investigaciones Sociales, Madrid.
- COSAMALÓN AGUILAR, J. 1999 Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795–1820).

- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DELGADO ARAGÓN, Julio G. (1971) *El señalakuy*. En *Allpanchis Phuturinqa*. Cusco. Vol. III. No. 3. Pag. 185-197.
- FLANNERY, K. V., JOYCE, M. y REYNOLDS, R. G. (1989) The Flocks of the Wamani. A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Perú, Academic Press Inc, San Diego.
- GOLTE, J., OETLING, E. y DEGREGORI, C. (1979) Canciones como expresión del pensamiento campesino andino. En: Indiana, No. 5, Berlin.
- GONZALES DE OLARTE, E. (1994) En las fronteras del mercado. Economía política del campesinado en el Perú, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2001a) La perspectiva de los súbditos indios del Emperador, En: De la unión de coronas al Imperio de Carlos V, Vol. II, pgs. 497-515, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid.
- INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática) (2005) Censo Nacional 2005. X de población y V de vivienda. Lima. INEI. Sistema de recuperación de datos. Resultados definitivos. Página WEB: http://iinei.inei.gob.pe/iinei/RedatamCpv2005.asp?ori=S (última visita: 3/11/2006)
- ISBELL, B. J. (1978) *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*, University of Texas Press, Austin.
- MENDIZÁBAL LOSACK, E. (1964) Pacaraos: una comunidad en la parte alta del valle de Chancay. En Revista del Museo Nacional, T. 33. Pags. 12-127.
- MINISTERIO DE AGRICULTURA DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ (2006) *Portal Agrario*, Dirección General de Información Agraria del Ministerio de Agricultura, Lima, Página WEB: http://www.minag.gob.pe/pecuario.shtml. (Visitado por última vez: 20/12/2006).
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1999) *El individuo andino, autóctono y cosmopolita*. En: Degregori, Carlos Iván y Gonzalo Portocarrero: *Cultura y globalización*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales. Págs. 129-133, Lima.
 - (2001a) [1993] *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú. 3a. ed. corregida y aumentada. 420 p., Lima.
 - (2002) *La aldea como parábola del mundo*. En: *Anthropologica 19*. Año 19, Pontificia Universidad Católica del Perú. Págs. 425-434, Lima

- QUIJADA JARA, S. (1957) Doscientas canciones del ganado, Villanueva, Lima.
- QUISPE, U. (1969) *La herranza de Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*, Instituto Indigenista Peruano, Lima.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2003) La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Religión y ritual en los Andes: etnografía, documentos inéditos e interpretación, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- SCHIEFFELIN, E. L. (1979)"Mediators as metaphors: Moving a man to tears in Papua, New Guinea," En: *The imagination of reality: Essays in South East Asian coherence systems*. Edited by A. Becker and A. Yengoyan, pp. 127–44, NJ Ablex Publishers, Norwood.
- SNIPES, M. M. (1998) Libritos y destinos en una comunidad de los Andes argentinos. En Anthropologica 16. Año 16, Pontificia Universidad Católica del Perú. Pags. 277-290, Lima.
- TAIPE CAMPOS, N. (1991) Ritos ganaderos andinos, Horizonte. Lima.

O SILÊNCIO DAS TROCAS E A DOMESTICAÇÃO DOS BRANCOS: FORMAS DE CONTATO AVÁ-CANOEIRO NO ALTO RIO TOCANTINS – BRASIL**

Cristhian Teófilo da Silva*

Apresentação

Os avá-canoeiros foram reduzidos drasticamente por séculos de conflitos, massacres e expulsões territoriais de seus domínios no Brasil Central que culminaram na fragmentação de suas aldeias em pequenos grupos como meio de sobrevivência. Somente alguns indivíduos desses referidos grupos chegaram a ser contatados para fins de assistência indigenista nos anos 70 e 80 do século XX. Os demais grupos, estimados em 25 pessoas (Toral 2002) ocupavam na década de 80 áreas pouco povoadas na Ilha do Bananal (Tocantins), nas serras do município de Cavalcante (Goiás) e nas serras próximas aos rios Urucuia e Carinhanha (Minas Gerais).

No ano de 1973, seis avá-canoeiros foram contatados na Ilha do Bananal e destes apenas quatro sobreviveram aos anos pós-contato. Atualmente, os sobreviventes e seus descendentes, em um total 15 de pessoas, vivem em aldeias dos índios javaés sob a assistência precária da Funai.

No alto rio Tocantins (também designado Maranhão) quatro avácanoeiros entraram em contato com moradores regionais em 1983 e somam hoje apenas seis pessoas: *Matxa* (67 anos, idade aproximada em 2006), *Nakwatxa* (62), *Iawi* (45), *Tuia* (33) e os filhos desta com *Iawi*: *Jatulika* (19) e *Niwatima* (17) — nascidos sob o signo da tutela indigenista[1]. Estes seis índios avá-canoeiros vivem no interior de um território de 38.000 hectares que é administrado por meio de um programa

^{*} CEPPAC – Universidade de Brasília

^{**} A pesquisa de campo que forneceu o material para este artigo foi realizada com recursos do CNPq. Sou grato ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas-CEPPAC por oferecer as condições para a realização deste trabalho que contou com o apoio da CAPES, entidade do governo brasileiro voltada para a formação de recursos humanos.

(Programa Avá-Canoeiro do Tocantins – PACTO) que é parte de um convênio celebrado entre Furnas Centrais Elétricas[2] e a Fundação Nacional do Índio (Funai).

Ainda que os avá-canoeiros — do subgrupo tupi-guarani compreendido pelos tapirapés, asurinís, suruís e parakanãs (ver Rodrigues 1994) - sejam assim chamados por antropólogos e indigenistas eles empregam o termo *awa* (gente) para se definir em oposição aos brancos que são designados pelo termo *maira*[3]. O termo *homi*, do português "homem" também é utilizado para se referir aos brancos, em particular aqueles com quem possuíram ou possuem contato direto.

Este artigo se apóia em um estudo etnográfico realizado durante o ano de 2003 (Silva 2005) quando me propus compreender as representações e práticas dos avá-canoeiros sobre o contexto de dominação[4] específico engendrado pelo regime tutelar imposto por funcionários do governo e especialistas para "dar assistência" a eles na qualidade de "últimos sobreviventes de uma etnia extinta". A complexidade do caso resulta, portanto, da impossibilidade dos avá-canoeiros reproduzirem integralmente seus modos de ser uma vez que sua sociedade foi totalmente destruída. Dito de outro modo, os avá-canoeiros foram privados do convívio com os demais membros de sua sociedade, em decorrência de massacres, perseguições e precárias condições de sobrevivência, sendo posteriormente inseridos em um regime de proteção e assistência acentuadamente burocrático.

Aos avá-canoeiros coube reelaborar suas atitudes, valores e interesses consumando um novo modo de ser indígena, ainda que sustentado por velhas práticas e interpretações, exigido pela nova situação de tutela. O tema das trocas silenciosas e da domesticação dos brancos deverá ser compreendido dentro deste processo de intensa reelaboração cultural promovido pelos avá-canoeiros para conviver com os brancos, seus tutores em um contexto de possibilidades restritas de interação social.

Tentativas ruidosas de contato

Por mais de quarenta anos ao longo do século XX os avá-canoeiros foram considerados "índios arredios" ou "isolados" pelos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios - SPI e da Funai. A este tipo de classificação indigenista corresponde um conjunto de ações e intervenções por parte do Estado no que tange ao "contato" ou

"pacificação" dos índios com vistas a sua "proteção" contra a violência das frentes de expansão econômica nacionais. Mas como os avá-canoeiros consideram aqueles que os consideram arredios? Como, através de suas categorias e práticas culturais, os brancos são enquadrados para fins de estabelecimento de um relacionamento recíproco?

O que passarei a relatar consiste em uma re-interpretação das práticas culturais dos avá-canoeiros com relação às tentativas de contato dos brancos, percebidos como invasores e "caçadores de índios" pelos avá-canoeiros, em prol de uma versão atual do que pensam estes índios de sua situação e dos seus outros, uma vez que tem escapado aos estudiosos e interessados no caso a consideração do ponto de vista avá-canoeiro sobre o contato, de maneira geral, e sobre o papel das trocas para a criação de uma convivência harmoniosa com os brancos, em particular.

Antes de proceder à descrição e análise do contexto atual, faz-se necessário apresentar a situação de contato imediatamente anterior à integração dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins a uma estrutura burocrática e empresarial de administração dos índios uma vez que a mesma engendrou novos significados para as representações que preenchem as formas atuais de interação entre os avá-canoeiros e os brancos (tutores ou não).

Os dados que informam o relato a seguir foram obtidos em sua maioria nos processos e arquivos presentes nos setores de documentação da Funai (Arquivo Histórico, Biblioteca Curt Nimuendaju e Documentação da Diretoria de Assuntos Fundiários — DAF) em Brasília.[5] Optei por apresentar parcialmente as informações contidas nos relatórios e processos de modo a privilegiar àquelas que faziam menção aos avá-canoeiros em suas formas de lidar com as tentativas de atração da Funai, bem como os documentos cruciais para a definição da situação atual. Busquei preservar a ordem cronológica dos eventos trazidos pelos documentos ao mesmo tempo em que enxertei comentários e análises ao longo da descrição.

Os primeiros trabalhos de "atração" dos avá-canoeiros segundo a documentação da Funai datam de 1946 noticiando massacres realizados por fazendeiros às aldeias dos avá-canoeiros entre os anos de 1927 e 1930 (Tosta 1997: 19). Os trabalhos de atração foram liderados pelo sertanista do SPI, Israel Praxedes Batista, até 1955. Por volta de 1966 teria ocorrido novo massacre a uma aldeia avá-canoeiro plenamente constituída com

casas, roçados e plantações diversas na Mata do Café, então município de Uruaçu/Goiás (Toral 2002: s/p). Supõe-se pelos relatos de *Matxa* que esta aldeia seja a mesma em que viveu ela, sua irmã *Nakwatxa* já moças adultas (*wain*) e *Iawi*, na época uma criança (*kunumi*). Que por sua vez escaparam ao massacre na companhia de outros parentes que chegaram a formar novos, porém reduzidos, grupos com não mais de 10 indivíduos, próximos ao rio Tocantins, sendo os membros desses grupos mortos ao longo dos anos seguintes em função de espingardeamentos e acidentes oriundos da necessidade de adaptação a uma vida em fuga constante.

Os rumores sobre o massacre na Mata do Café repercutiram no órgão somente em 1971 quando o delegado da 7ª Delegacia Regional da Funai dirigiu-se ao Delegado Regional da Polícia Federal em Goiás solicitando apoio para proceder às "averiguações em torno dos rumores sobre o assassinato de índios Canoeiros, ocorridos na cidade de Uruaçu, neste Estado" (Funai nº 07/82/71, fl. 03).

Em 23 de abril de 1971 foram tomadas as declarações do prefeito do município de Cavalcante/Goiás que teria informado a existência: "no topo de uma serra Rancharia, habitações indígenas de aproximadamente oito casas com diversas armas indígenas (...), diversas frutas e carne ainda sendo assada que com a aproximação dos civilizados eles a abandonaram" (idem, fl. 02). O prefeito informou ainda o iminente conflito com os índios a ser iniciado pelos fazendeiros da região, insatisfeitos com o abate de cavalos e utilização de suas lavouras pelos avá-canoeiros.

Em resposta a estas informações a frente de Praxedes foi reativada e desmembrada pela administração da Funai (órgão que sucedeu o SPI na implementação das políticas indigenistas). Uma frente foi fixada no alto rio Tocantins e outra na Ilha do Bananal seguindo informações prestadas por moradores regionais que observaram na Mata Azul (na Ilha do Bananal) o levantamento de abrigos por outros avá-canoeiros para passarem a temporada das chuvas.

Praxedes noticiou em 16 de fevereiro de 1972 que havia localizado uma aldeia dos índios avá-canoeiros na margem direita do alto curso do rio Tocantins. O sertanista já havia encontrado essa aldeia anteriormente onde deixou "brindes" para os avá-canoeiros. Segundo seu relato os índios recolheram alguns "brindes" e abandonaram a aldeia, "queimando os ranchos, com o propósito aparente de não mais voltar" (Praxedes, 16.02.1972).

Dentre os "brindes" recolhidos, os avá-canoeiros levaram machados, foices, canecas esmaltadas, panelas ("largaram as tampas"), além de terem colhido a mandioca que haviam plantado. Praxedes relatou ainda que os avá-canoeiros construíram um abrigo provisório para promover a colheita uma vez que a aldeia havia sido queimada.[6]

A explicação de Praxedes para o abandono da aldeia seria a de que os avá-canoeiros imaginaram "que havíamos feito ali algum tipo de 'feitiço" (Praxedes, 16.02.1972). Este excerto de etnologia espontânea por parte de Praxedes não explica porque os avá-canoeiros permaneceram próximos ao local, "tendo a expedição constatado sinais de sua passagem em vários lugares. Assim é que atingiram vários cavalos, sem chegar a matar nenhum, mas ferindo a todos com suas armas rudimentares" (as mesmas fabricadas com os utensílios de metal deixados por ele). Mas, se temiam os feitiços por que não se afastavam?

Em 25 de julho de 1972, Praxedes elaborou melhor sua observação e concluiu que os avá-canoeiros:

... gostam de comer carne de cavalo e são nômades, vivendo prudentemente afastados da civilização, mas a uma distância que lhes permite vigiar os passos dos cristãos. São índios extremamente arredios, em razão mesmo da proximidade em que sempre viveram dos civilizados e sendo por estes perseguidos e até massacrados. (Praxedes, 25.07.1972)

Praxedes registrou que os avá-canoeiros fugiam à aproximação dos brancos, mas sempre retornavam a suas aldeias para recolher seus pertences e animais domésticos como macacos, papagaios e periquitos. Em 05 de setembro de 1972 ele relata: "Na região do rio Maranhão, município de Cavalcante, os canoeiros estão aparecendo perto do acampamento da Expedição. A fim de evitar que os índios apanhem mantimentos dos civilizados e facilitar a aproximação, a Expedição plantará várias roças, inclusive uma no acampamento abandonado e queimado pelos índios" (Praxedes, 05.09.1972).

Em 21 de março de 1973, Praxedes relatou que "os índios continuam aparecendo esporadicamente, tanto na região de Cavalcante como na zona do Formoso do Araguaia". A diretoria da SAMA, empresa mineradora responsável pela exploração de amianto no município de Minaçu, vizinho ao município de Cavalcante, ofereceu um avião para localizar aldeamentos de avá-canoeiros na região. Vários sobrevôos foram

feitos na região, mas Praxedes não avistou os avá-canoeiros e passou a supor que eles estariam abrigados nos vãos das serras, e não em ranchos no campo. Segundo ele, "com o barulho do motor do avião, os índios sumiram e ficaram sem acender fogo na região por uns 15 dias" (Praxedes, 21.03.1973).

As buscas por avião foram continuadas o que levaram, informa Praxedes em seu relatório de 08 de maio de 1973, "os índios a não mais acender fogueiras". No entanto, após um mês passaram a acendê-las tanto de dia quanto de noite, nas palavras de Praxedes: "Durante a noite, podem-se ver fogueiras até a distância de pouco mais de um quilômetro de nosso acampamento na região Tudo isso é sinal de que está próximo o momento de 'trocar as falas' com os índios, como dizem os velhos sertanistas. (Praxedes, 08.05.73)

Praxedes chegou a supor que o contato se daria a qualquer momento com base nas rondas feitas pelos avá-canoeiros ao acampamento da frente. No entanto, falas não foram trocadas por mais 10 anos.

Estas notícias sobre o contato iminente com os avá-canoeiros passaram a ser substituídas por comunicações sobre a invasão da região do alto rio Tocantins por garimpeiros, grileiros e diversos tipos de aventureiros (Praxedes, 25.06.1973). Praxedes teria sido informado que os avá-canoeiros "teriam manifestado sua hostilidade a garimpeiros que se aprofundaram mais em seu território" (idem). Tudo isso levou Praxedes a sugerir a delimitação de uma área como reserva indígena para os avá-canoeiros no alto rio Tocantins.

Praxedes continuou a prestar informações sobre o movimento dos avá-canoeiros no alto rio Tocantins. "Na região de Cavalcante, os índios mataram e comeram três cavalos de propriedade de um posseiro conhecido como Joaquim Baiano" que chegou inclusive a exigir indenização da Funai pelos prejuízos que lhe foram causados pelos índios que também se abasteceram em sua roça (Praxedes, 13.10.1973).

Segundo este relatório de Praxedes, os avá-canoeiros teriam se aproximado mais uma vez do acampamento da Funai: "como se buscassem a nossa proteção". Próximos a este acampamento teriam acendido "fogo para enfrentar o frio do mês de agosto". Praxedes se dispôs a deixar mais "brindes" para os avá-canoeiros e com satisfação verificou que "os índios não só aceitavam os brindes que nós estávamos

lhes ofertando como iam mais longe: deixaram, como retribuição, um presente para nós, um cacho de bananas" (idem).

Com o contato de seis avá-canoeiros, na Ilha do Bananal, em 1973, as atenções indigenistas e da imprensa se voltaram para aquela região em detrimento das tentativas de atração no rio Tocantins. O caso avá-canoeiro ganhou notoriedade e visibilidade nacional. A necessidade de definição de áreas de reserva para esses índios foi catalisada uma vez que à atração se seguia o temor que os avá-canoeiros se "contaminassem com elementos civilizados".

A decisão da presidência da Funai, sob orientação do sertanista Apoena Meirelles, foi de "localizar os índios avá-canoeiros" em um posto indígena até a atração do restante do grupo o que levou à manutenção alimentar dos mesmos pelo abate freqüente de bois criados pelos índios javaés sob orientação dos funcionários da Funai. Conforme a interpretação do antropólogo André Toral a lógica dos avá-canoeiros contatados parece ter sido: "se vocês (funcionários da Funai) procuram nos impedir de procurarmos nossa alimentação tal como vínhamos fazendo, então cuidem para que não passemos fome" (Toral 2002: s/p).

Enquanto isso, a 04 de janeiro de 1976, o administrador do povoado de Colinas do Sul, Francisco Clementino de Freitas, endereçou uma carta à Funai para informar a animosidade de moradores regionais, "de parcos recursos", contra os índios em razão do abate promovido por estes a seus animais (Funai nº 00586/76, fls. 03-05). O período de inatividade em que foi lançada a frente de atração em Goiás com o contato dos avá-canoeiros na Ilha do Bananal teve que ser revertido à luz destes fatos. Por essa razão e visando "manter viva a presença da Funai na região", a frente de atração passou a ser liderada sem grandes expectativas pelo mateiro José Aucê que chegou a declarar: "já não mais se encontram os Canoeiros, existindo apenas alguns vestígios" (Aucê, 11.09.1976).

Em 1981 esta frente passou aos cuidados de Gilvan Brandão da Silva que sugeriu interditar uma área para os avá-canoeiros no alto rio Tocantins ainda que os avá-canoeiros não houvessem sido contatados. Segundo o sertanista, oito índios foram vistos abatendo um animal em uma fazenda – "local denominado Colcheira a uns 20 (vinte) km da Frente de Atração Avá-Canoeiro" (Brandão da Silva, 1981).

Neste mesmo ano foi assinado pelo Presidente da República, João Figueiredo, o Decreto nº 85983 (06.05.1981) outorgando a Furnas –

Centrais Elétricas S.A. concessão para um conjunto de aproveitamento da energia hidráulica de trecho do curso principal do rio Tocantins e seus afluentes das margens direita e esquerda. Tal concessão foi outorgada mesmo em vista de uma ampla documentação do órgão indigenista notificando a presença indígena na área.

Em novembro de 1982 deu-se início a "Operação Presença": "cuja finalidade principal seria a de orientar e educar os regionais em como proceder quando avistassem os índios e principalmente adverti-los contra qualquer tentativa de revide aos constantes saques impetrados pelos Avá-Canoeiro nas fazendas da região" (Funai nº 0253/83, fls. 20). Durante o referido mês voltaram a ser constatadas a presença de índios avá-canoeiros no alto rio Tocantins e "matanças de animais" em fazendas na região do rio Paranã (Brandão da Silva, 22.11.1982).

Em dezembro de 1982 a administração indigenista designou o antropólogo Artur Nobre Mendes para promover estudos e levantamentos visando "localizações de grupos indígenas arredios Avá-Canoeiro no Estado de Goiás, para fins de interdição de área" (Portaria Funai nº 1471, 02.12.82). Mendes não localizou os avá-canoeiros, mas estipulou, sob argumento de posse imemorial, uma área para assegurar sua futura atração e fixação com base em vestígios de ocupação, locais de abastecimento próximos a roças e pastos regionais e possíveis rotas de fuga.

Mendes preocupou-se em assegurar a identificação destes índios como "avá-canoeiro" e supôs a existência de dois grupos, um no alto rio Tocantins e outro próximo ao rio Paranã.[7] O antropólogo foi o primeiro a registrar os primeiros impactos da construção da hidrelétrica de Serra da Mesa sobre os avá-canoeiros apontando que: "Em setembro deste ano (1982) a FURNAS Centrais Elétricas instalou um acampamento nas proximidades da Cachoeira das Éguas, afugentando uma vez mais os Canoeiros" (Funai nº 0253/83, fls. 34, parêntesis adicionados). A chefe do setor de identificação e delimitação de terras da Funai chegou a estipular um total de 30 a 45 índios que seriam beneficiados com a demarcação da área (idem, fls. 53).

Em 1983, quatro avá-canoeiros (*Iawi*, *Matxa*, *Nakwatxa* e *Tuia*) decidiram se aproximar de uma família de regionais. A partir de então foram recorrentes as interpretações de que os avá-canoeiros se renderam aos regionais após anos de fome, clandestinidade, nomadismo, penúria etc. Sendo também recorrentes a atribuição do contato a Reginaldo

Gomes da Silva, regional que vivia com sua família próxima ao córrego Pirapitinga no alto rio Tocantins. Passemos agora a uma re-interpretação desta história apoiada em uma rotação de perspectivas que adote o ponto de vista silencioso dos avá-canoeiros sobre o contato ao invés do ponto de vista ruidoso dos sertanistas sobre os avá-canoeiros.

Tentativas silenciosas de troca

O chefe da Ajudância de Araguaína (Funai), Antônio João de Jesus, escreveu à época:

... por ironia do destino o autor do "contato" foi um jovem regional de nome Reginaldo Gomes dos Santos (sic), que retornando de uma caçada deparou com os índios. Assustados se olharam e perceberam que ambos eram humanos, brancos e índios. Reginaldo compreendeu que aquelas quatro figuras nuas necessitavam de proteção, de comida e de roupa. Com gestos amigáveis levou-os até sua casa, alimentou-os, vestiu-os e mandou buscar o Homem da FUNAI. (Jesus, 03.10.83)

Esta interpretação se equivoca em vários aspectos, porém um aspecto poderia ser ressaltado como mais fundamental. Se considerarmos, como foi relatado, as várias tentativas de aproximação dos avá-canoeiros à equipe das frentes de atração, que deixavam produtos manufaturados como terçados, facões, machados e faziam roças que abandonavam com a intenção de atrair os avá-canoeiros para sua proximidade, mas também a recorrência com que os avá-canoeiros se serviam das roças e criações dos regionais, pode-se argumentar que o contato foi feito pelos próprios avá-canoeiros quando este tornou-se inevitável e inadiável.

Suponho estar escapando às interpretações do contato feitas até o momento que o encontro entre avá-canoeiros e brancos, como um evento, adentra as respectivas culturas apoiado em categorias prévias. Estas categorias são a representação dos avá-canoeiros como "índios arredios" e "isolados" pelos brancos que se representam como seus "pacificadores", ao lado de representações como "ladrões", "bichos" etc. pelos brancos que se representam como legítimos ocupantes das terras, e a representação dos brancos como "maira" pelos avá-canoeiros que se representam como seus "inimigos".[8]

Alheios a essas categorias, pesquisadores dedicados aos avácanoeiros têm percebido o contato como uma iniciativa dos brancos sem considerar os esforços indígenas na mesma direção (ainda que por razões diversas). Isto implicaria reconhecer que apesar do temor, os avácanoeiros vinham tentando se estabelecer a uma distância segura dos regionais e dos acampamentos das frentes de atração, sem necessariamente se isolar destes. Dizer que os avá-canoeiros hesitaram se envolver com regionais ou buscavam se manter a uma distância segura dos mesmos por medo de serem mortos não significa dizer que eles rejeitavam a idéia de compreender os brancos e suas práticas ou até experimentar formas de relacionamento com estes com o objetivo de acessar os bens que já conheciam tendo-os uma vez incorporado ao seu estilo de vida.

Proponho algumas divagações. Como os avá-canoeiros poderiam discernir que lhes era proibida a entrada em roças feitas pelos regionais quando membros das frentes de atração formavam roças para abastecêlos? A mesma indagação se aplica aos bens manufaturados, em particular os de metal que eram usados na fabricação de lanças e flechas com as quais abatiam bois, cavalos e porcos dos regionais. Como os avá-canoeiros poderiam discernir que lhes era proibido se servir das ferramentas e utensílios dos regionais como panelas, facões, machados, enxadas, sacos etc., quando os membros das frentes de atração deixavam tais utensílios como "brindes" para eles?

Se considerarmos que o contato se pautava pelo desconhecimento mútuo quanto às formas de etiqueta e comunicação com pessoas estranhas ou inimigas, podemos dizer, então, que os avá-canoeiros optaram por uma relação ou troca silenciosa com sertanistas e regionais como forma de envolvê-los em uma relação harmoniosa.[9]

Trata-se de uma forma de interação informada, no caso em questão, pela hostilidade histórica entre índios e brancos na região. Sob tais circunstâncias: "... a adoção do silêncio e do segredo tem como razão o fato das partes envolvidas na troca terem pouco em comum, elas não poderiam se encontrar nem como parceiros iguais numa troca amistosa, nem como inimigos iguais em um mercado armado" (Hoyt 1926: 133-134 apud Trajano F.º 1990: 10).

Vem ao encontro desta perspectiva a dedução do antropólogo George Zarur quando afirma: "Pelo que pudemos depreender dos informantes regionais, é possível que tenham esses índios alguns circuitos de contato pacífico com setores da sociedade regional. Esses circuitos seriam, sem dúvida, uma maior oportunidade de trocas culturais do que a oferecida apenas pelos contatos belicosos" (Zarur 1971: 55).[10]

Por mais que existam registros de indivíduos avá-canoeiros vivendo em aldeias indígenas de povos não tupis, arraiais, aldeamentos e presídios no período colonial (Pedroso 1992: 113-116), o uso de metais e couro em seus artefatos poderia ser considerado uma evidência maior de circuitos antigos de acesso indígena aos bens dos brancos em um "circuito de contato pacífico" sobre o qual não disponho de nenhum registro de segunda ou sequer de primeira mão.

O que dispomos para a corroboração da perspectiva acima são os relatórios dos sertanistas, relatos dos regionais e narrativas biográficas por parte dos avá-canoeiros a respeito de sua aproximação aos brancos que se avizinhavam. É à luz destes dados que arrisco dizer que os avá-canoeiros tentavam criar uma interação de evitação i.e., uma relação na qual procuravam se fazer presentes ao mesmo tempo em que a distância se fazia necessária considerando que encontros anteriores implicaram em pânico e morte por parte dos avá-canoeiros.

Os avá-canoeiros estavam cientes, do mesmo modo que outros povos tupi-guaranis e indígenas de maneira geral, que não poderiam sobreviver sem o estabelecimento de ajustamentos recíprocos com outros grupos, isto é, laços sociais que transcendessem os limites do próprio grupo (Fernandes 1989 [1948]: 69). Uma vez que supunham os demais grupos avá-canoeiros mortos, a opção seria tentar estabelecer uma relação de solidariedade com os próprios brancos invasores de seu território o que teria levado os avá-canoeiros a observar seus vizinhos em busca daqueles que se mostrassem menos ameaçadores.

Os avá-canoeiros se identificaram durante e após o contato precisamente com aquelas famílias de regionais que poderiam ser caracterizadas pela presença de um casal com filhos e filhas e que cultivavam roças. Outros moradores regionais constituídos por casais sem filhos ou que viviam solitários não foram procurados pelos avá-canoeiros com tanta freqüência. Vale lembrar que os avá-canoeiros se referiram aos brancos solitários que transitavam e até se fixavam em suas terras, como garimpeiros, caçadores etc., como "loucos", "bêbados" e "sujos".

Sendo assim, os avá-canoeiros se serviam regularmente das roças e animais de criação dos regionais (entre aquelas formadas pelos membros da frente de atração) que ocupavam com as mesmas roças, pastos e

moradias as terras dos índios. O caráter silencioso desta relação foi interpretado pelos regionais deliberadamente como furto, roubo e rapinagem. Escolhia-se não pensar que as terras ora exploradas possuiriam outros donos, que por sua vez percebiam os "moradores" como "invasores" ou "inimigos inevitáveis".

No entanto, considerando que a sociedade avá-canoeiro teve seu tecido social esgarçado pelos massacres, pode-se assumir que o sentido assumido pela obtenção de bens e alimentos junto aos brancos incorporava um caráter sincero de envolver os donos dos bens em um mesmo universo social de reciprocidade a distância. A estratégia, como foi dito, seria se manter distantes, porém presentes. Os brancos constituíramse nos "outros significativos" imediatos para os avá-canoeiros. Daí a importância de cativá-los para viabilizar a sustentação da vida social uma vez que sua integração, expulsão ou destruição não fora alcançada pelos seus antepassados.

O "contato" de 1983 poderia ser interpretado como uma intensificação da estratégia mencionada acima decorrente do encurralamento territorial a que foram submetidos os avá-canoeiros já reduzidos a um contingente de quatro pessoas. A ocupação crescente por parte de lavradores e garimpeiros das cabeceiras e das margens dos córregos do alto rio Tocantins, seguida da construção de acampamentos para abrigar os trabalhadores que construiriam a represa da Serra da Mesa, afetaram drasticamente a quantidade de caça disponível para o grupo já limitado na sua possibilidade de se servir das pequenas roças cultivadas por eles em diferentes partes do território.

Estes seriam fatores de ordem econômica e demográfica que conduziam os avá-canoeiros aos roçados dos regionais, em particular aqueles distantes das casas, bem como ao abate de cavalos, bois e porcos, que, sendo domesticados, não constituíam um grande esforço de caça para os avá-canoeiros que se aproximavam deles com facilidade. Uma vez que os avá-canoeiros eram grupos que obtinham seu sustento diretamente do meio ambiente circundante, temos, conforme uma formulação de Florestan Fernandes para o modo de vida Tupinambá, que: "A dependência direta do meio ambiente traduz-se socialmente em maior interdependência humana" (Fernandes 1989 [1948]: 84-85)

À luz destes argumentos arrisco dizer que tais fatores de ordem econômica e demográfica implicavam decisões de ordem política que compeliam os avá-canoeiros a buscar uma relação mais intensa com os brancos do ponto de vista não só do fluxo de mercadorias, mas também e, principalmente, do ponto de vista da constituição da reciprocidade na forma de uma convivência harmoniosa. Isto ocorreu, principalmente, em decorrência da constatação por parte dos avá-canoeiros de que os demais membros de sua sociedade estavam todos mortos.

Entretanto, devemos adicionar a estes fatores, outros de caráter simbólico, quer dizer, os avá-canoeiros representavam e ainda representam, por mais que tais representações se encontrem profundamente re-significadas pela convivência com os *homi* nos últimos vinte anos, os brancos como *maira* (nome de um herói cultural para certos tupi-guaranis e uma classificação de uma categoria particular de seres sobrenaturais para outros). Nesse caso, ainda há que ser investigado até que ponto o deslocamento dos sobreviventes avá-canoeiros para junto dos brancos não teria sido motivado por uma teleologia mítica que projeta no encontro com *maira* a superação das presentes condições de vida.[11]

É sob tais considerações e circunstâncias que devemos tentar entender o inusitado esforço dos avá-canoeiros de acompanhar um branco até a casa deste. Os avá-canoeiros sabiam do medo (recíproco) que os brancos tinham quando em desvantagem diante de sua presença (conhecimento oriundo da própria dinâmica do contato, informada pela estratégia acima, que suscitava encontros inesperados à margem dos rios e córregos e em roçados e pastos). Sendo assim, ao cruzarem o caminho de um jovem caçador regional e sinalizarem que os seguiriam dali em diante, os avá-canoeiros buscavam demonstrar que a partir de então não se fariam mais invisíveis aos olhos dos brancos.[12]

Quando interpelei *Iawi* pessoalmente sobre porque haviam decidido acompanhar o jovem caçador branco sua resposta foi a de que procuravam comida, pois todos os outros avá-canoeiros haviam morrido. Com esta resposta, *Iawi* dá a entender que o encontro teria sido algo repentino, mas de forma alguma inesperado, pois eles sabiam quem era o jovem caçador (coincidentemente um rapaz de idade próxima a de *Iawi*), de onde ele vinha e para onde ele ia e, principalmente, de quem obter comida.

Quer dizer, por mais que se tratasse de um encontro inesperado para o branco, o encontro pareceu ter se dado conforme padrões conhecidos de relacionamento intertribal, pelo menos entre grupos tupiguaranis. Florestan Fernandes descreveu, por exemplo: Quando um Tupinambá se sentia demasiado enfraquecido e magro, realizava uma peregrinação pelos grupos locais circunvizinhos. O objetivo expresso e conhecido desta peregrinação consistia no restauramento de suas forças. Os índios da Ilha do Maranhão percorriam os grupos locais nela existentes e depois visitavam os de Tapuitapera e Cumã. O peregrino era submetido a tratamento especial, sendo-lhe destinado tudo o que havia de bom nos grupos locais visitados. (...) Os grupos locais compensavam-se, combinando os seus recursos no restabelecimento da saúde dos esgotados e conservando-os em ócio. (Fernandes 1989 [1948]: 85)

Parece ter sido justamente este o caso, pois os avá-canoeiros portavam todos os seus bens pessoais - o que somente ocorre quando se dispõem a mudar o local de habitação - quando encontraram o jovem caçador. Considerando que ele era alguém "conhecido" dos avá-canoeiros, o caráter surpreendente do encontro constituiu uma excepcionalidade mais para o(s) branco(s) do que para os avá-canoeiros que sabiam quando e como se fazer perceber ou não, como ficou claro em sua relação distante e silenciosa com as frentes de atração.

Sob estes termos, o convívio com os brancos que se seguiu ao contato poderia ser interpretado como uma imposição de convivialidade harmoniosa pelos avá-canoeiros após anos de trocas e aproximações silenciosas. Esta interpretação permite corrigir o equívoco das representações dos avá-canoeiros como "arredios", "nômades", "ladrões" ou "isolados" uma vez que atentamos para o engajamento dos avá-canoeiros na observação e relacionamento com os brancos a partir de um território o qual conheciam minuciosamente e que, inexplicavelmente para eles, vinha sendo ocupado pelos brancos às custas do extermínio de suas aldeias e parentes. Ao invés de "perder a autonomia" (Tosta 1997) os avá-canoeiros buscaram "ganhar a confiança" dos seus inimigos, expressando intenções pacíficas e inspirando-os compaixão para atenuar sua raiva.

O conteúdo das relações interétnicas a partir de então se manteve praticamente inalterado apoiado que esteve e está na estabilidade das categorias culturais que concebe os avá-canoeiros como "índios", i.e., objetos do poder tutelar, de um lado, e que concebe os brancos como "maira", i.e., doadores generosos de bens e mercadorias, de outro.

A "aculturação" dos avá-canoeiros

Após a apresentação destas duas versões para o contato dos avácanoeiros, gostaria de concluir este artigo descrevendo a estrutura geral das relações que se estabeleceram entre avá-canoeiros e brancos após o convívio entre eles ter se tornado definitivo com o advento do regime tutelar.

Faz-se necessário, porém, apresentar alguns aspectos que marcaram a transição de um conjunto de práticas pensadas para lidar com "índios arredios" para outro conjunto de práticas pensadas para lidar com "índios contatados". Somente sob a consideração destas duas categorias classificatórias é que se pode compreender a permanência dos bens enquanto valor norteador das relações interétnicas no alto rio Tocantins.

O contato avá-canoeiro dos brancos inaugurou uma nova era de trocas. Antes, brancos deixavam ferramentas e alimentos para submeter os índios à sua esfera de ação ao mesmo tempo em que os avá-canoeiros recolhiam estes bens e se afastavam para atestar sua presença, mas repudiar o contato face-a-face. Depois, avá-canoeiros apresentaram-se aos brancos em visitas freqüentes obrigando estes a considerá-los em sua esfera de informação, trocando acenos, gestos, palavras e falas com o objetivo de ampliar sua esfera de compreensão mútua e assegurar a própria subsistência. Os avá-canoeiros sempre souberam o que faziam ao fazer contato com os brancos. A comunicação para a obtenção de mercadorias passou a ser a chave da nova aliança.

A vida dos quatro avá-canoeiros a partir daí se viu convulsionada não só pela intensificação do convívio junto a uma sociedade radicalmente distinta, demografica e culturalmente falando, mas também por fatores perturbadores da própria sociedade com a qual estavam se envolvendo. A construção da represa hidrelétrica da Serra da Mesa trouxe milhares de trabalhadores ao cenário local o que implicou a construção de habitações, refeitórios e áreas de lazer para abrigar o contingente estratificado de engenheiros, técnicos e trabalhadores braçais, que compunha a grande obra.[13]

Para assistir aos avá-canoeiros foi designado pela administração indigenista um morador regional (Sinval Jesus da Rocha) na qualidade de trabalhador braçal do Posto Indígena. A função de Sinval seria auxiliar os avá-canoeiros "contatados" na abertura de roçados, plantio, colheita e na observação de seu estado de saúde e movimentação. No entanto,

Sinval, assim como outros moradores brancos na terra indígena, encarregou-se da "aculturação" dos avá-canoeiros.

Foi com ele que os avá-canoeiros aprenderam a cozinhar como os brancos, a se vestir como os brancos, a lavar roupas, a manejar armas e outros equipamentos, a se divertir como os brancos e a comunicar-se de maneira incipiente em português. *Iawi* alega que foi Sinval quem o ensinou a origem das ferramentas e máquinas dos brancos feitas em fábricas de São Paulo.

Na verdade, a nomeação de Sinval como "braçal do Posto Indígena" denotava a transição de uma política de "atração" para uma política de "proteção" aos avá-canoeiros. Conforme esclarece Dominique Gallois:

A passagem para a situação de *contactados* manifesta-se pela simplificação e banalização dos serviços assistenciais, dispensando-se ações que se relacionam tradicionalmente com a estratégia da pacificação: diminuição do número de agentes, menor sistematização e menor especificidade dos serviços de saúde e, sobretudo, interrupção da distribuição de bens para fins de sedução. Também diminui o controle do órgão estatal sobre a presença de agentes externos nas áreas indígenas. (Gallois 1992: 121)

Excetuando-se o aspecto da distribuição de bens, mantida e ampliada por funcionários de Furnas que tentavam assim manter os avácanoeiros longe do canteiro de obras, a análise de Gallois aplica-se descritivamente ao caso avá-canoeiro no alto rio Tocantins. Sendo assim:

De arredios a isolados, de puros a aculturados, os índios são submetidos a atitudes protecionistas que se transfiguram rapidamente em intervenções reeducativas. As concepções relativas à fragilidade de sua cultura e à sua marginalidade política orientam uma seqüência de intervenções cujo objetivo (...) era abertamente "civilizador" e visava eliminar por completo as características do ser indígena. (idem: 130)

Este trânsito classificatório também denota uma transferência de poder dos sertanistas, radicado na tradição sertanista (Lima 2002), para os indigenistas assinalando a adoção respectiva de um saber racionalizado e positivista na gestão da proteção aos avá-canoeiros.

Digamos que foi o convívio com os moradores regionais, trabalhadores da obra, funcionários da Funai, pesquisadores, entre outros

que promoveu o início da desnaturalização das explicações nativas do mundo para os próprios avá-canoeiros ao custo da implementação arbitrária de um novo conjunto de relações sociais "racionalizadas" e territorialmente encapsuladas. Dito de outro modo, o horizonte aberto pelo contato e pela tutela aos avá-canoeiros era precisamente aquele em que os códigos culturais em que foram socializados são desnaturalizados: "transformando as normas de ação em uma (entre outras) possibilidade de conduta, os valores de orientação ficando como componentes de ideologias alternativas" (Oliveira F.º 1988: 59).

O aprendizado avá-canoeiro dos modos dos brancos se dava principalmente através de interações de troca face-a-face de alimentos, bens e presentes com funcionários da Funai (sertanistas, chefes de posto, trabalhadores braçais e enfermeiras) e a partir das visitas freqüentes que antropólogos, jornalistas e outros curiosos faziam a eles, bem como às visitas freqüentes que eles faziam às casas de seus vizinhos, aos botecos de regionais, aos acampamentos dos trabalhadores do canteiro de obras da represa e aos acampamentos dos turistas predatórios que se reuniam sazonalmente para pescar e caçar na terra indígena.

Além dos funcionários da Funai, Sinval e a família deste, os avácanoeiros se fizeram muito próximos de outras duas famílias de brancos. A de Benedito Gomes da Silva (pai de Reginaldo, o jovem caçador a quem se atribui o contato dos avá-canoeiros) e a de Manoel Balbino (vulgo Manoel Rufino). Benedito poderia ser considerado um morador de mais recursos, pois contava com uma pequena lavoura de café e era capaz de contratar ajudantes por empreitada. Manoel Rufino e sua família, por sua vez, dispunham apenas de um quintal e poucas roças tendo começado a criar animais em período próximo ao contato dos avácanoeiros.

Reginaldo conta que os avá-canoeiros residiam no córrego do Macaco antes de serem transferidos pela Funai para o rio Maranhão após meses de discussão entre engenheiros de Furnas e funcionários da Funai com relação à periculosidade representada pelas obras à vida dos avá-canoeiros (ou que envolvia uma reflexão sobre a periculosidade dos avá-canoeiros aos prazos e à vida nas obras). Esta localização os deixou mais próximos à casa de Manoel Rufino a quem passaram a visitar com mais freqüência (duas a três vezes por semana com intervalos de até vinte dias entre as semanas de visita, idem) do que à casa de Benedito.

O temor que os brancos continuavam a demonstrar diante da presença dos avá-canoeiros contribuiu para a seletividade daqueles com quem decidiram intensificar relações. Sendo assim, tendo recebido com regularidade roupas, alimentos e ferramentas dos funcionários da Funai, de Manoel Rufino e Benedito, principalmente, passaram a presentear estes com chapéus, inspirados no modelo usado pelos regionais, cestas e sacolas confeccionadas pelas mulheres, bem como a dividir mel e caça de maior envergadura (peixes não eram divididos) com a família mais próxima, no caso, a de Manoel Rufino, que, segundo ele, se serviam da caça antes mesmo dos avá-canoeiros a terem comido.[14]

Os avá-canoeiros evitavam o encontro com moradores sem família ou solitários (exceto pelos contextos de aglomeração de pessoas como pescarias, bares e acampamentos da obra) e diminuíram as visitas a famílias com pessoas que temiam a aproximação deles ou entravam em conflito com os mesmos em decorrência do choque de costumes e dificuldade de comunicação. Esta dificuldade restringia o leque de interações face-a-face entre uns a outros basicamente às relações de troca e obtenção de alimentos industrializados e utensílios diversos (pilhas, lanternas, roupas, linhas de algodão, máquinas de costura, panelas, facas e facões, sacos plásticos, vasilhas plásticas etc.).

Os avá-canoeiros costumavam visitar os brancos apenas em duplas, sendo *Iawi* o elemento constante e aquele a quem todos atribuem a iniciativa e a interatividade dos encontros. *Nakwatxa* era vista como a mais "arredia" e "solitária" ou mais refratária ao convívio com os brancos e *Tuia* era considerada uma menina subordinada às decisões dos demais. As visitas implicavam basicamente a obtenção de açúcar, café e fumo, bem como alimentos prontos ou cozidos do qual se serviam quando oferecidos e na relação de ensino-aprendizado de palavras que intermediassem a interação e as trocas como o nome de alimentos e ferramentas. Reginaldo informou que os avá-canoeiros, em particular *Iawi*, levaram um ano para compreender a língua dos brancos. Os brancos raramente demonstravam o mesmo interesse, motivados, na maioria das vezes, pela curiosidade ou pelo desejo de se divertir com os avá-canoeiros e sua língua.

Além da troca de alimentos, utensílios e presentes, *Iawi* considerava Manoel Rufino um parceiro para as caçadas, bem como alguém, ao lado de Sinval, para a abertura de roçados. Manoel Rufino

comentou que nas vezes em que não podia acompanhar *Iawi* em uma caçada este se fazia acompanhar de uma das mulheres, normalmente, *Matxa*. O próprio Manoel Rufino me informou que ele e *Iawi* "emprestavam serviço" um ao outro em suas respectivas roças (comunicado oral, 27.09.03).[15]

Se somarmos a esta inclusão de Manoel Rufino no circuito de reciprocidade de *Iawi* o fato de Manoel Rufino ter filhas jovens, o que é um dado ainda hoje considerado por *Iawi* e por *Jatulika*, filho deste, temos que os avá-canoeiros pareceram ter encontrado nesta família um meio de projetar a reprodução social de seu grupo, isso em um momento quando *Iawi* e *Tuia* se tratavam como irmãos.[16]

Obtive de Manoel Rufino a informação de que os avá-canoeiros sempre tiveram sua própria casa e que aos poucos foram incorporando padrões regionais a seus hábitos e pertences como a utilização de panelas, vasilhas de plástico, ferramentas etc. A incorporação mais nociva feita pelos avá-canoeiros foi o consumo do álcool que obtinham nos botecos, com os turistas predatórios (caçadores e pescadores que fazem de sua atividade predatória um lazer sazonal) e com os trabalhadores do canteiro de obras. O atual chefe do Posto Indígena narrou-me informalmente no dia 04 de abril de 2003, o quadro deprimente no qual estavam inseridos os avá-canoeiros quando de sua chegada à área no início da década de 90.

Segundo seu relato os avá-canoeiros viviam um verdadeiro frenesi de distribuição (quinzenal) de produtos industrializados aos quatro sobreviventes ("que atenderiam tranqüilamente 60 a 70 índios") por parte de funcionários de Furnas, trabalhadores da obra, turistas predatórios e moradores regionais sob a anuência e incentivo dos chefes de posto anteriores e seus ajudantes.

O chefe de posto mencionou que além de alimentos, utensílios e novos hábitos os avá-canoeiros recebiam garrafas de cachaça e latas de óleo que consumiam cru; tinham acesso aos resíduos das cantinas da obra os quais vasculhavam em busca de alimentos ou outros objetos; os avá-canoeiros também tinham acesso a botijões de gás, geladeiras e fogões sendo comum a contaminação e o consumo de alimentos e refrigerantes ainda congelados; *Iawi* era municiado de espingardas e munição sendo estimulado por trabalhadores de Furnas e regionais a caçar para eles ou a fazer demonstrações abatendo cães vadios, o que reunia grandes platéias;

também teria sido estimulado a fazer pequenos favores para os regionais e trabalhadores atravessando-os de barco e mantendo equipamentos de pesca e garimpo no posto da Funai; e teve acesso a tratores e maquinário da obra sendo freqüentemente levado a Minaçu onde atraía mais platéias que o assistiam estupefatas e apavoradas diante de simulações de agressividade que *Iawi* manifestava em mercados e outros lugares para divertimento da platéia presente...

Os avá-canoeiros eram colocados assim no papel de "índios selvagens" sendo estimulados a assumir comportamentos ora infantis, como dependentes dos bens e alimentos dos brancos, ora agressivos, i.e., próximos da imagem estereotipada que faziam deles os brancos para quem os índios seriam matadores impiedosos, indomáveis, traiçoeiros etc. em acordo com o léxico de seu imaginário.[17]

Com vistas a reverter este quadro e moralizar as práticas indigenistas ora vigentes o chefe do Posto Indígena, em colaboração com antropólogos, entre outros indigenistas e funcionários da Funai, implementou um conjunto de medidas ou proibições vistas com contrariedade pelos avá-canoeiros, mas diante das quais acabaram se sujeitando e, posteriormente, colaborando. Dentre as medidas o chefe de posto coibiu a venda e distribuição de bebidas alcoólicas aos avácanoeiros, reprimindo o consumo por parte destes e incutiu nos avá-canoeiros a noção de periculosidade representada pela bebida alcoólica. Quanto à utilização de espingardas por parte de *Iawi* ou outros avá-canoeiros que se encontravam temporariamente na área, trazidos da Ilha do Bananal (como *Tutau* e *Agadmi*), o chefe de posto coibiu o uso de armas de fogo e cortou o fornecimento de munição aos avá-canoeiros (impelindo estes a buscá-la entre os moradores vizinhos fora da terra indígena). Os funcionários da Funai na área também foram proibidos de caçar ou abater qualquer animal silvestre atendendo assim alguns dos objetivos estatutários do órgão indigenista de preservar o "patrimônio ambiental indígena".

Se os avá-canoeiros acessavam e transitavam livremente entre o maquinário das obras e eram levados com freqüência a Minaçu, hoje eles vão a Minaçu apenas acompanhados por funcionários da Funai e o local de fixação dos avá-canoeiros para fins de residência passou a ser no interior da área, distante de estradas e rodovias. Contraditoriamente, os funcionários designaram o complexo formado pela casa dos avá-canoeiros

construída pela Funai, o posto indígena, a enfermaria, a casa do auxiliar do posto, paióis e garagem como "aldeia", apesar dos avá-canoeiros a designarem como "funai".

Com a configuração de uma nova cena tutelar, o atual chefe do Posto Indígena, com o apoio de certos funcionários da Funai e de outros órgãos, pesquisadores e pessoal (motoristas, vigilantes, enfermeiras etc.) contratado com recursos do programa se adequaram aos novos termos tornando-se uma equipe dirigente do programa.

O que se pode constatar é que a dinâmica social criada pelo posto indígena, canteiro de obras, moradores regionais, invasores e avácanoeiros criava um campo de forças antagônicas e assimétricas para o exercício da convivência interétnica. De um lado, poderíamos dispor os avá-canoeiros e seu interesse de viver com os brancos, de outro os brancos (pró-indígenas) e seu interesse de "dar proteção e autonomia" aos "índios" e reduzir o impacto "aculturativo" resultante da subordinação e dependência (as mesmas que a tutela acabava reproduzindo). Entre os extremos um vasto corpo social heterogêneo composto por lavradores, pescadores, garimpeiros, carvoeiros, madeireiros, trabalhadores braçais da grande obra, engenheiros, turistas, entre outros que assumiam algumas destas identidades sociais simultaneamente (como garimpeirosfuncionários trabalhadores braçais, da Funai-lavradores, engenheiros-turistas etc).

A partir deste quadro social antagônico, o que segue constitui-se em uma descrição de minhas impressões etnográficas sobre a nova cena tutelar entre os avá-canoeiros no alto rio Tocantins apoiado em lembranças e registros escritos balizados teoricamente por uma certa sociologia das instituições totais (Goffman 2001 [1961]), uma vez que parti do pressuposto que o mundo do índio tutelado compartilha do mesmo fato básico do mundo do internado em instituições totais, isto é, ali o controle das necessidades humanas pela organização burocrática de grupos completos de pessoas engendra seu próprio contexto sócio-lógico.

O sentido que os bens e as trocas adquiriram para os avá-canoeiros deverá ser apreendido em contraste com as restrições impostas pelo regime tutelar para regular as formas de interação e convivência dos avá-canoeiros como "mundo exterior". É na condição tutelada que os avá-canoeiros tentam empreender a domesticação dos brancos ou, simplesmente, cativar *maira*.

A domesticação dos brancos

A Terra Indígena Avá-Canoeiro se situa a 26 quilômetros da cidade de Minaçu e se interliga a esta por uma estrada asfaltada construída para facilitar o acesso à barragem da hidrelétrica de Serra da Mesa. Do asfalto ao Posto Indígena percorre-se uma distância de 12 quilômetros em estrada de terra que serpenteia morros, atravessa fazendas de gado e campos de cerrado. Um sistema de vigilância constituído por barreiras fiscais, cancelas e cadeados, impede o trânsito de veículos de pessoas não autorizadas à área próxima ao local onde vivem atualmente os avácanoeiros. Desse modo, o acesso de visitantes, pesquisadores ou funcionários aos avá-canoeiros se dá mediante o transporte feito pelos funcionários do programa e com a autorização do chefe do Posto Indígena.

A interiorização dos avá-canoeiros (leia-se seu afastamento de outros agrupamentos humanos, estradas e rodovias) iniciada com os deslocamentos dos mesmos em função do fechamento das comportas da represa da Serra da Mesa (há 20 anos, aproximadamente, em 2006) produziu um isolamento geográfico ou confinamento a partir da própria paisagem serrana e cerrada das margens do córrego Pirapitinga onde foram erguidas há seis anos (em 2006), as instalações tutelares. Este efeito de isolamento somente foi tornado possível pela conclusão das obras da represa hidrelétrica que levou à remoção do local dos acampamentos de trabalhadores da grande obra coadunada à retirada da maioria dos posseiros da área ao mesmo tempo em que se promoveu a transferência dos avá-canoeiros para a área do novo Posto Indígena.

Sob estes termos a Terra Indígena Avá-Canoeiro vista a partir do Posto Indígena tanto poderia ser considerada uma ampla área de proteção ambiental na qual incidiria um reduzidíssimo contingente de "representantes de uma cultura distinta" e digna de cuidados assistenciais contra a violência externa (uma zona de refúgio do mundo externo) quanto uma ampla área de controle territorial assegurada pelo labirinto de morros pedregosos que a comporta, pelo esvaziamento demográfico da área a partir de medidas judiciais e trabalho policial e pelo trabalho de fiscalização exercido pelos funcionários do programa (uma zona de vigilância do mundo interno).

A retirada destes moradores promoveu, repito, uma redefinição da geografia humana na Terra Indígena Avá-Canoeiro. A tutela limitou, desse

modo, a possibilidade de convívio dos avá-canoeiros com os regionais mais próximos (lembrando que o padrão de convívio anterior entre regionais, trabalhadores da grande obra e funcionários da Funai se mostrava sob vários aspectos prejudicial aos avá-canoeiros e suas vidas) ao mesmo tempo em que passou a incentivar o contato deles com índios distantes (entre os quais são freqüentemente alvo de zombarias, em particular *Iawi* e *Trumak*) como os outros avá-canoeiros na Ilha do Bananal, tapirapés no Mato Grosso e krahós no Tocantins. Os tutores promovem deste modo relacionamentos efêmeros para os avá-canoeiros que não chegam a ser encarados seriamente por estes como passíveis de viabilizar sua reprodução social. *Iawi* e *Nakwatxa* continuaram a visitar outros moradores, que agora se encontram a uma distância maior o que diminuiu a regularidade das visitas que praticavam no passado.

Nesse cenário, os avá-canoeiros passaram a empreender um jogo de cativação com os funcionários, visitantes e pesquisadores brancos com quem eventualmente entram em contato. O exercício deste jogo somente se faz possível por intermédio de trocas: os tutores criam condições para os avá-canoeiros se encontrarem o mínimo possível com membros da "equipe dirigente", entre outros membros do "mundo externo" e os avá-canoeiros, por sua vez, buscam maximizar estes mesmos encontros para obter e assegurar o fluxo de bens, mercadorias e relacionamentos (dentre estes força de trabalho). Esta é a estrutura geral das interações entre avá-canoeiros e brancos no alto rio Tocantins, hoje Terra Indígena Avá-Canoeiro.

Esta característica das relações entre avá-canoeiros, de um lado, e funcionários, visitantes e pesquisadores, de outro, constitui-se naquilo que Goffman designou como "ajustamentos secundários" (lembrando que os "ajustamentos primários" seriam precisamente as regras, regulamentos e proibições estipuladas pela equipe dirigente para os internados), isto é: "práticas que não desafiam diretamente a equipe dirigente, mas que permitem que os internados consigam satisfações proibidas ou obtenham, por meios proibidos as satisfações permitidas" (2001 [1961]: 54). É pela via dos ajustamentos secundários que os avá-canoeiros têm uma prova de que ainda são autônomos, com certo controle de seu ambiente e com certa liberdade de escolha dos bens, mantimentos ou mercadorias de sua preferência.

A partir da descrição de Howard acerca das trocas dos índios waiwai com seus visitantes podemos depreender o sentido das trocas para

os avá-canoeiros diante de tutores, visitantes e pesquisadores nos seguintes termos:

... embora um visitante possa vir a se tornar parceiro comercial de um residente, ou mesmo tornar-se um afim (se a troca vier a incluir cônjuges), tudo isto existe como potencialidade – como algo que deve ser fundamentalmente alcançado. O Outro deve ser convencido a trocar, a se tornar um parceiro comercial ou um afim, ou a aceitar um relacionamento social: trata-se essencialmente de uma conquista, que demonstra o controle que se tem sobre processos de transformação. O Outro é ideologicamente alguém que contrasta conosco, e com quem não temos de início qualquer espécie que seja de relação: mas para os Waiwai, isto é um desafio a ser enfrentado, não um motivo para a evitação. Produzir uma relação ali onde antes não havia nenhuma é uma oportunidade para o exercício de habilidades tão gabadas pelos Waiwai: a persuasão, a influência, a atração e a sedução. Os Waiwai vêem os estranhos ao mesmo tempo como possuindo recursos e poderes cobicados, e como candidatos potenciais à conversão em membros do grupo, mediante a cessão destes recursos materiais e imateriais. Isto leva à expansão das fronteiras da identidade "Waiwai", confirmando assim o poder de suas culturas como um conjunto de princípios de transformação. Tal atitude, eu sugiro, subjaz à sua vontade ativa de buscar outros grupos para assimilar e "waiwaizar". (Howard 1993: 241)

Ora, é quase desnecessário dizer que, contrastivamente falando, os avá-canoeiros não têm como sair para "avá-canoeirizar" outros grupos e pessoas. O que lhes é possível fazer é tentar cativar bens, pessoas e relações sempre que a oportunidade se fizer presente. Desse modo, a organização da troca de bens e mercadorias, assim como de serviços ou favores, encontra-se apoiada no treinamento dos avá-canoeiros nos tempos ou rotinas da equipe dirigente. Afinal, uma vez que a era de trocas silenciosas se deu por encerrada, saber onde e quando aquele de quem se receberá o alimento e a mercadoria se fará presente precisa estar assegurado.

A rotina da equipe de funcionários do programa consiste em um tempo administrativo e burocrático que serve para a produção de regularidades como o "dia das compras", "a mudança de turnos", o "dia

do dentista", "o dia da enfermeira", "o dia da aula de violão", "o retorno deste ou daquele funcionário para área" e assim por diante.

Considerando que os avá-canoeiros operam com marcadores distintos de tempo para regular suas atividades e sincronizá-las ao tempo ou atividades dos funcionários é de se esperar que ambos promovam um ajustamento recíproco de suas respectivas "agendas" de modo a assegurar o acesso a pessoas, alimentos e mercadorias (no caso dos avá-canoeiros), bem como para assegurar o exercício da tutela como um todo (no caso dos funcionários). Este ajustamento recíproco pode ser visto em ação a cada interação entre avá-canoeiros e funcionários do programa, quando é factível a predominância da temporalidade dos funcionários na determinação do início e término de atividades cotidianas (cozinhar, comer, dormir, lavar roupas, alimentar animais domésticos, tomar remédios, buscar lenha etc.) e do planejamento de atividades periódicas (como a abertura de novas roças em junho e julho, viagens de visita dos ou aos demais índios, consultas odontológicas e médicas etc.).

Em um ambiente de pouca compreensão lingüística entre os sujeitos envolvidos (traço que permanece ao longo dos anos e das múltiplas configurações tutelares) nas interações e processos sociais, torna-se vital engendrar situações recorrentes com pautas reconhecidas para que os interesses recíprocos sejam alcançados. Conforme nos ensina Goffman: "Independentemente do objetivo particular que o indivíduo tenha em mente e da razão desse objetivo, será do interesse dele regular a conduta dos outros, principalmente a maneira como o tratam. Este controle é realizado principalmente através da influência sobre a definição da situação que os outros venham a formular" (1996 [1959]: 13).

Desse modo, enquanto os tutores definem situações de assistência aos avá-canoeiros como "serviço" ou "trabalho", os avá-canoeiros se servem destas mesmas situações para estabelecer alianças e vínculos por meio dos objetos pedidos (através dos quais se lembram de todos aqueles que lhes deram os mesmos numa espécie de associação metonímica entre coisas e pessoas). Trata-se de um jogo de cativação no qual ao mesmo tempo em que os avá-canoeiros se encontram submetidos a um regime tutelar, revertem este cativeiro em uma sedução permanente de seus tutores para que lhes atendam pedidos e lhes façam favores. A sobrevivência avá-canoeiro consiste, sob estes termos, em um jogo de "afinidades eletivas" com os brancos que se aproximam deles.

Não se deve esquecer que a necessidade de pedir, importunar, cobrar ou insistir na permanência ou retorno daqueles que lhes favoreceram com serviços ou presentes, assinala a assimetria das posições ocupadas pelos avá-canoeiros frente aos brancos na Terra Indígena Avá-Canoeiro. O mundo das trocas ou o jogo da cativação parece ter se constituído precisamente pela necessidade (dos avá-canoeiros) de convivência social o que os levou (desde o contato) à criação de uma área de interesse comum povoada por mantimentos, mercadorias e relacionamentos efêmeros.

No entanto, por razão da superioridade com que os tutores se pensam frente aos avá-canoeiros no que tange à definição por eles das necessidades e da própria realidade dos segundos, a tutela enquanto princípio (re)organizador das relações sociais peca por prestar um serviço extremamente pessoal aos avá-canoeiros sem necessariamente envolverse com eles enquanto pessoas com interesses particulares e necessidades humanas.

Pedir, receber e cativar

Um evento recorrente é aquele da concessão (por parte dos funcionários) e obtenção (por parte dos avá-canoeiros) de mercadorias, mantimentos e serviços pessoais. Este evento se dá nas mais diversas situações, desde o abastecimento semanal do Posto Indígena, casa do auxiliar do posto e barreiras fiscais até as visitas ocasionais e esporádicas que se fazem avá-canoeiros, funcionários, pesquisadores etc., seja na *funai*, seja na *oka*. Isto significa que dentre as interações sociais possíveis e regulares na terra indígena a coordenação de práticas e definição de etiquetas para a obtenção de bens e favores constitui uma dimensão destacada do cotidiano na Terra Indígena Avá-Canoeiro.

Não se deve pensar que os avá-canoeiros fazem pedidos de bens, alimentos e outros produtos e serviços tendo em vista uma razão econômica ou utilitária. O princípio fundamental de sua economia, assim como o que rege outras sociedades indígenas, consiste na produção e obtenção do estritamente necessário para seu consumo imediato, onde a tutela passou a prover o que antes era obtido por meio de trocas ocasionais (silenciosas ou não).

Nas palavras de Fernandes a respeito dos tupinambás: "A acumulação de utilidades como técnica de racionalização dos meios de

produção e coleta, era completamente desconhecida" (1989 [1948]: 83). Como veremos, não é um excedente de bens que os avá-canoeiros buscam "produzir" com seus pedidos, mas um excedente de sentido para as relações sociais com os brancos.

Considerando que o conjunto de episódios cotidianos e recorrentes, que poderiam ilustrar razoavelmente esta forma de interação, tomaria um tempo considerável para sua descrição e análise, basta reter aqui que o mesmo consiste, basicamente, em todas as ocasiões de encontro, diálogo, chegadas e partidas de pessoas provenientes do "mundo externo". Também é importante ressaltar que há um certo monopólio (ou tentativa de monopolizar) a distribuição de "presentes" para os avá-canoeiros por parte dos funcionários do programa.

Estes "presentes" são adquiridos com recursos do PACTO e servem para sustentar o discurso de que os avá-canoeiros não "precisam de nada", que "Furnas dá tudo", cerceando desse modo a liberdade de escolha dos avá-canoeiros sobre os produtos que lhes interessam, bem como sobre as relações possíveis com pessoas que não compactuam do PACTO.

Se no passado, os avá-canoeiros tiveram acesso a uma abundância de bens em termos de quantidade e variedade, seja via regionais, trabalhadores da grande obra e até de funcionários da Funai, os sucessivos trabalhos e levantamentos por parte de outros pesquisadores têm promovido um fluxo inconstante, porém intenso, de objetos, artefatos, signos e significados interculturais mediados pela indústria cultural de produtos étnicos como CD's, artesanato, revistas, fotografías, livros didáticos indígenas e indigenistas etc., sem alcançar, entretanto, a freqüência e o volume das mercadorias oferecidas aos avá-canoeiros no passado.

Tudo isso implicou a elaboração de orientações ou instruções que adequassem a distribuição de bens por parte de não-funcionários aos termos dos funcionários. Certos funcionários questionam o tipo de produto entregue aos avá-canoeiros na forma de "presentes" (eles empregam este termo eventualmente) apontando sua utilidade ou inadequação frente à realidade em que estes vivem (dentre esses produtos listaram esmaltes, maquilagem, camisolas etc.). Por outro lado, muitos destes presentes são pedidos pelos próprios avá-canoeiros uma vez que os mesmos os ajudam a identificar certas pessoas por meio deles criando, deste modo, um vínculo com elas por meio dos objetos. Os vários bens ou

produtos industrializados a que os avá-canoeiros tiveram acesso desse modo, escapando ao controle exercido pelos funcionários, são mantidos hoje em segredo pelos avá-canoeiros.

Existe, portanto, toda uma etiqueta em torno da obtenção de bens advindos de não-funcionários (como parece haver em torno de qualquer forma de interação social). Primeiro, os cumprimentos: os avá-canoeiros cumprimentam e perguntam pelo nome e pela origem do/a recémchegado/a; em seguida perguntam pelos parentes e os bens do/a mesmo/a reparando no que este ou esta carrega consigo; finalmente, perguntam se podem ter este ou aquele objeto ou se o/a recém-chegado/a pode trazer um igual para ele. Em certas ocasiões, passam a listar uma série de items com os quais foram presenteados e quem deu cada um deles. É freqüente que só venham a fazer pedidos quando estejam prestes a se despedir ou se separar da pessoa com quem estejam dialogando. Daí as principais ocasiões para pedirem e receberem bens seja aquela das chegadas e partidas dos funcionários, bem como das chegadas e partidas dos avácanoeiros para uma de suas casas.

Esta etiqueta guarda uma certa familiaridade com a prática tapirapé de envolver uns aos outros por laços de amizade formal (anchïwawa) com vistas a estabelecer um mecanismo de redistribuição de bens. Segundo a descrição de Wagley, amparado nos dados de Shapiro, temos a seguinte descrição desta instituição para os tapirapés:

Foi-me dito que os anchiwawa oferecem um ao outro seus mais valiosos bens: redes, araras, vasilhas de barro para cozinhar, espingardas, etc. Tais amigos também fornecem comida um ao outro e o relacionamento inicial envolve uma apresentação de kawi... Entretanto, a mais importante transação vinculada à amizade formal parece envolver itens de propriedade pessoal, além de comida. Soube que um índio deu, certa vez, a seu "amigo" seu melhor cachorro de caça; o "amigo", por sua vez, deu-lhe uma faca. Todas as comunicações entre os dois foram feitas através das esposas, que deviam receber os presentes destinados aos respectivos maridos. Algumas vezes, os pais podem estabelecer um relacionamento de anchiwawa em nome dos filhos e em tais casos os pais cuidam das trocas até que as crianças alcancem idade suficiente para fazerem-no elas próprias.

A relação anchiwawa não deve ser estabelecida entre parentes chegados, já que seu objetivo é criar laços entre indivíduos que,

provavelmente, não teriam oportunidade de trocar bens no curso da interação normal do dia-a-dia. Desta forma, a amizade formal vem a ser um mecanismo que amplia a esfera de distribuição e redistribuição dos itens de propriedade pessoal, constituindo um par adicional de indivíduos com status, definido em termos de prestação mútua (Shapiro 1968: 12-13 apud Wagley 1988: 92-93)

Cada pessoa podia ter até seis ou mais amigos formais, freqüentemente de outras aldeias que não a própria. A instituição prescrevia trocas de presentes quando se iniciava o relacionamento e quando os indivíduos visitavam as aldeias de seus "amigos" ou "amigas" formais. A tendência da escolha era possuírem, aproximadamente, o mesmo nível de prestígio e, o mesmo volume de bens pessoais. Por isso, as trocas entre "amigos" tendiam a distribuir a propriedade pessoal; porém o relacionamento não permitia que houvesse uma passagem dos pertences dos que possuíam muitos bens pessoais para aqueles que tinham menos. Esta função cabia a outra instituição — o cerimonial de redistribuição kawió que tinha lugar, a cada ano, no início da estação seca. (Wagley 1988: 93)

Nas várias idas e vindas de campo, *Iawi*, *Tuia* e *Nakwatxa*, principalmente, vinham ao meu encontro e verificavam meus pertences, sem tocá-los, e os mantimentos que trazia para me manter na área. Na casa do auxiliar do posto a cena se repetia quando este retornava de sua folga semanal em Minaçu. Nessas ocasiões, os avá-canoeiros circulam entre os cômodos das casas, detendo-se de vez em quando para conversar com os funcionários ou para solicitar coisas que alegam estar acabando ou em falta.[18]

Numa dessas ocasiões vi-me a sós com *Tuia* que avaliou minhas roupas, óculos, aliança de casamento, pedindo que eu os desse a ela. Eu disse que não daria, pois só tinha aqueles. Enquanto conversávamos, ela fazia perguntas e mencionava que *Matxa* também sofria de problemas na visão. Ela tentava iniciar diálogos apontando nossas roupas e animais domésticos e perguntando quem os havia dado para mim e explicando quem deu os dela para ela. *Tuia* se expressava em português de maneira rápida e entrecortada. Em meio a tais diálogos breves, apontava quem é *bonito* ou *bonita*. Daí, eu ser "*bonitinho katutê*", "*Maria é bonitinha katutê*" para ela, e assim por diante.

Mais adiante nesses diálogos, *Tuia* passou a pedir que eu comprasse para ela um boné e um par de óculos (eu usava ambos). Isso após dizer

que a camisa que ela usava "*india Lena* (apelido da antropóloga Lena Tosta) *deu*", "*calça Eliana* (Granado, antropóloga de Furnas) *que deu*", sandálias "*Rosani* (Leitão, antropóloga do Museu Antropológico da UFG) *que deu*" etc. Seja na *funai* ou na *oka* a abordagem e os pedidos seguem o mesmo padrão interativo.

Ao "presentear" os avá-canoeiros com suas encomendas, todos demonstram satisfação, porém não se detém extensamente sobre o recebimento dos bens. Após esse momento, cada um volta a seus afazeres e não se retribui com nada imediatamente. Apenas mais tarde, em dias esparsos e impossíveis de vincular a estas ocasiões de "presenteamento" é que os avá-canoeiros, individualmente, "retribuem" com produtos de suas roças, mel coletado ou outros objetos sem qualquer valor de uso, necessariamente.

Esta forma de retribuição assemelha-se parcialmente ao princípio dos tupinambás, para quem: "O principal fator de equilíbrio no sistema econômico (...) consistia na observância de um comportamento recíproco, que pode ser traduzido em têrmos do princípio de retribuição equivalente e adiada" (Fernandes 1989 [1948]: 128). Trata-se de uma semelhança parcial porque se os avá-canoeiros se parecem com os tupinambás no adiamento da retribuição, o sentido desta "equivalência", porém, é difícil de aferir.

Os avá-canoeiros sempre enxergam nas idas e vindas dos funcionários e outros brancos uma oportunidade para obter algum bem industrializado.[19] Seja porque os funcionários sempre se ausentam da área para ir a Minaçu ou outras cidades, seja porque a ausência dos funcionários é aproveitada pelos avá-canoeiros para acessar os bens que estes deixam para trás (obrigando os funcionários a trancar as casas e armários para evitar a apropriação pelos avá-canoeiros de seus pertences e mantimentos), o empenho indígena em pedir coisas é interpretado pelos funcionários como oportunismo ao invés de ser percebido como uma intenção espontânea de estabelecer relações simétricas de troca.

Não se percebe no "oportunismo indígena" uma forma de manutenção das raras oportunidades que lhes são tornadas possíveis de convívio social. Uma situação "interacionalmente" semelhante àquela vivida nos tempos das frentes de atração, quando o relacionamento interétnico também era intermediado por bens. Daí ser necessário para os avá-canoeiros, ontem e hoje, saber de onde vem, quais bens possui e o quê

e quanto podem trazer cada uma das pessoas[20] a quem têm acesso. Sempre que este acesso é estabelecido, os avá-canoeiros se esforçam por torná-lo freqüente.

É sempre bom ter em mente que a estrutura geral da interação face a face entre equipe dirigente e internados em instituições totais é precisamente esta de pedidos e concessões/denegações (idem: 78). No entanto, é evidente que os avá-canoeiros não sofrem restrições em sua ação do mesmo teor que internos de outros tipos de instituição total são coagidos a se submeter. Entretanto, constatar isto não atenua o fato de que sua ação se encontra previamente condicionada pelas interpretações e regras resultantes destas interpretações elaboradas pelos funcionários responsáveis por sua proteção caracterizando uma faceta da liberdade vigiada a que estão submetidos.

Como os avá-canoeiros costumam segredar uns dos outros os bens que adquiriram individualmente, é comum que peçam, em nome dos demais, produtos que lhes são dados para uso comum. Eles também omitem que já receberam este ou aquele bem de um funcionário, pedindo-o pela segunda vez a outros alcançando deste modo algum excedente ao mesmo tempo em que amplia o leque de "fornecedeores". A medida de encarregar *Iawi* da redistribuição dos mantimentos vem de encontro a esta prática exatamente como forma de regulá-la.

O que os exemplos cotidianos observados em campo sugerem é a invenção de um sistema de pedidos e concessões fundamentado no diferencial de poder entre avá-canoeiros e brancos para a compra e acesso a produtos industrializados e às próprias pessoas. A que se distinguir aqui que o pedido de bens é diferente do pedido de empréstimo. Uma coisa é pedir uma nova lata de óleo ou um novo toca-fitas para substituir o que se tinha, outra é pedir o óleo ou o toca-fitas que pertence a alguém. Os avá-canoeiros sempre devolvem bens que tomaram emprestados. Há também os pedidos de intermediação ("Cristhian peça ao chefe para nos deixar ir à vaquejada", "Cristhian peça ao chefe para comprar relógio para mim", "Cristhian peça a sua mulher para comprar brincos para mim")[21] e os pedidos de omissão ou cumplicidade ("não conta para Matxa que nós vamos a Boto Velho, que ela não gosta, tem medo que homi leve Putdjawa embora"; "não conta para o 'fulano' que Iawi tem estilingue", "pegue o rádio do 'fulano' para a gente ouvir e guardar depois, antes da pilha acabar"). Finalmente, existem os pedidos de auxílio (roças e transporte de carga, principalmente), os pedidos de carona e viagem (leia-se, os pedidos para serem levados a algum lugar ou para que tragam alguém para eles conhecerem ou reverem), os convites (para ir a *oka* ver alguém, para participar em uma pescaria, para residir na área[22]) e as perguntas pelos nomes, relacionamentos etc. (que não deixam de ser um pedido de informação).

Com relação aos nomes, *Nakwatxa* perguntou a mim certa vez sobre os nomes de meu pai e de minha mãe. Perguntou também sobre o paradeiro da antropóloga de Furnas e explicou para mim como o auxiliar do Posto Indígena chama seu cachorro. Trata-se de um padrão de conversa implicado na etiqueta do sistema de pedidos-concessões. Dos nomes, passando pelas relações existentes entre as pessoas e seres que portam tais nomes e pelas coisas portadas por estas pessoas e seres, chega-se aos bens que podem ser pedidos àqueles de quem já se sabe os nomes. Quando o provimento dos bens e serviços por parte destas pessoas de quem já sabem os nomes se torna constante, estas pessoas passam a receber outros nomes. Foi *Tuia* quem me ensinou os nomes/apelidos dos funcionários, bem como revelou o modo como estes se referem a eles e como ela e os demais avá-canoeiros tratam-se uns aos outros.

Todas essas formas de pedir denotam uma prática de intermediação que adia o acesso direto e espontâneo às coisas, pessoas e ao mundo externo (visível e invisível, como veremos mais abaixo ao falar dos xerimbabos dos parakanãs). A espontaneidade recai no pedir antes de agir, pois a tutela se ocupou em antecipar para os avá-canoeiros o provimento das necessidades básicas de bens e mantimentos. Não só os avá-canoeiros se vêem obrigados a pedir para ter, como aquilo que pedem e podem obter do exterior encontra-se previamente determinado pelos funcionários que, por sua vez, alegam controlar desta forma a produção de "lixo cultural" entre eles, bem como retardar o processo de sua "aculturação". Escapa aos funcionários a percepção de que no pensamento avá-canoeiro não só as coisas vêm de fora[23], como a percepção de que para os avá-canoeiros as coisas, pessoas, nomes, animais etc. que vêm de fora são essenciais para a constituição e preservação de um sentido de "eu" autônomo em relação ao mundo.

Isso nos deve fazer lembrar que um conjunto de bens individuais e relacionamentos mais ou menos exclusivos com determinadas pessoas é essencial para a manutenção de um certo sentido de autodeterminação e

de identidade pessoal, no entanto, existe ainda um outro sentido para esta mesma prática que adviria da própria experiência dos avá-canoeiros enquanto membros de uma cultura distinta.

Para compreender este outro sentido, talvez tenhamos que nos servir da interpretação feita por Carlos Fausto para o xamanismo parakanã. Fausto o descreve como uma forma de "predação familiarizante" (2001: 336) cujo mecanismo básico consiste em domesticar os inimigos e colocá-los ao serviço do xamã por meio dos sonhos. Em suas palavras:

A estrutura dos sonhos parakanãs é, pois, esta: interação entre sonhador e inimigo domesticado, que está sob seu controle, mas lhe é superior em ciência xamânica. *Cativo, esse inimigo não age como inimigo, pois tudo dá a seu senhor, sem nada exigir em troca*. Fluxo unidirecional que não cede lugar à predação – tema recorrente em outros grupos amazônicos, em que as relações entre xamãs e seus auxiliares devem parecer equilibradas, sob pena de se converterem em contrapredação. O sonho é, enfim, o inverso simétrico da guerra e da caça, substituindo os mortos-corpos pelos cantos-nomes e a predação pela familiarização – o *akwawa* domesticado posto a serviço do grupo. (Fausto 2001: 349, sublinhados adicionados, itálicos no original)

Essa relação entre xamã e inimigo cativado - tornado assim um xerimbabo do xamã, no qual o ser cativado dá o que se pede sem exigir nada em troca[24] - guarda um ar de familiaridade com a relação que os avá-canoeiros tem com funcionários e pessoas de fora recém-chegadas, de pedir (e receber) bens sem que nada lhes seja cobrado e sem que eles tomem qualquer iniciativa de retribuir de alguma forma (este também parece ser o critério para definir funcionários como possíveis "bons chefes").[25]

Minha própria relação com os avá-canoeiros enquanto pesquisador pode ser enquadrada por esta forma de familiarização, ou melhor, domesticação que os avá-canoeiros promovem diante dos brancos.[26] Ao me receberem em suas casas, me identificarem, fazerem pedidos e serem atendidos, eles me domesticaram e não me espantaria se viesse a descobrir que do ponto de vista deles eu estou mais próximo dos seus animais domésticos do que de um parente ou afim potencial.

À luz destas informações penso que o elemento central das formas de interação ou sociabilidade dos avá-canoeiros com os brancos resida

precisamente nesta necessidade de cativar, domesticar, docilizar incessantemente os brancos. Isto significa tornar nossa presença previsível através dos nossos presentes e promessas para eles. Presumo, a partir das observações de campo, que o modelo desta sociabilidade pode ser inferido da relação dos avá-canoeiros com seus xerimbabos (sejam eles animais de estimação ou brancos estimados[27]) e também na identificação, reinterpretada à luz da vivência histórica (nomeadamente, guerra), dos *homi* como *maira* (e vice-versa).[28]

Unindo este sentido ao anterior percebe-se que o sistema de pedidos-concessões na Terra Indígena Avá-Canoeiro é simultaneamente um mecanismo dos tutores para manter e controlar as necessidades alimentares e de interação social dos avá-canoeiros através do provimento unilateral de bens e mantimentos e um mecanismo dos avá-canoeiros para acessar e controlar os tutores através dos bens e mantimentos configurando um sistema de obrigações recíprocas.[29] De um lado temos avá-canoeiros cativos e de outro brancos cativados (idem para os animais domésticos e bens capturados). A insistência e freqüência (quase diária) com que os avá-canoeiros buscam saber o quê pedir, a quem e quando é o que me permite dizer que sintetizado na lógica avá-canoeiro das trocas um habitus tutelado se formou (e continua a se formar) como resposta inventiva ao problema de como exercer algum controle sobre os brancos e assim minimizar o controle dos brancos sobre eles.

O fascínio que os avá-canoeiros demonstram pelos objetos dos brancos expressa mais o interesse em manter os portadores/detentores dos objetos em um relacionamento recíproco do que instrumentalizar as relações com os brancos a partir das funções que estes desempenham ou dos recursos materiais que estes poderiam colocar à disposição deles. Agem os avá-canoeiros assim como os waiwai que: "... procuravam exercer algum controle simbólico e material sobre os forasteiros vindos das zonas periféricas do seu universo social e assim reafirmar sua própria posição no centro desse universo" (Howard, 2002, p. 25).

Trata-se de uma lógica reconhecida desde os tupinambás da costa de quem temos descrições elucidativas a partir dos relatos de Hans Staden:

Afirmaram que *os franceses vinham todo o ano* com naus, trazendo facas, machados, espelhos, pentes e tesouras, e recebendo em troca pau-brasil, algodão e outras coisas, como penas de pássaros e

pimenta. Por isso eram bons amigos. (Staden 1999 [1556]: 67, sublinhados adicionados)

A questão a ser feita aqui é quanto a periodicidade ("todo o ano") seria mais influente na identificação dos franceses como "bons amigos" do que a natureza dos bens trocados propriamente ditos. A citação acima, dentre outras passagens do relato de Staden que não cabe aqui reproduzir, sugerem quanto para os europeus a negociação do cativo implicava a monetarização, uma circulação de bens com valor de troca enquanto para os tupinambás o que estava em jogo era assegurar um retorno, um reencontro, i.e., assegura a perenidade das trocas ou sua sustentabilidade.

O que os exemplos tupinambá e avá-canoeiro estão a indicar é que eles não desejam estabelecer relações pessoais para ter acesso a bens, em uma atitude "oportunista", mas instaurar uma periodicidade nas relações pessoais apoiada na circulação de bens. Trata-se de estabelecer um circuito centrífugo de trocas de bens para se cativar/capturar pessoas (que por sua vez capturam bens para eles). Nas palavras de Howard: "Apesar de tanta ênfase posta nos bens de troca, eles são, em última instância, apenas pretexto para que relações sociais se atualizem" (2002: 50). A questão central para o pensamento avá-canoeiro é, portanto, saber a quem cativar e por meio do quê ou de quais bens se pode manter a pessoa cativada?[30]

Não devemos ignorar, entretanto, uma crença que parece estar se formando entre os avá-canoeiros sob a influência do paternalismo tutelar de que para viver eles dependem de bens e mantimentos que somente podem ser obtidos imediatamente através dos funcionários, senão dos regionais, em suma, dos brancos. Sob esta crença, o modo pelo qual os avá-canoeiros cativam os brancos por meio de seus objetos faz com que os avá-canoeiros entrem em uma relação de dependência dos objetos para ter acesso aos brancos, o que implica, em última instância, uma forma de adiar a dependência direta dos brancos.

Os avá-canoeiros têm consciência da fragilidade desta posição de "receptadores" unilaterais de bens e a dependência parcial que passam a ter dos funcionários a partir deste momento. A única garantia que passam a ter de que serão atendidos recai sobre sua capacidade de sedução dos brancos. O fato de terem que aguardar os funcionários para reabastecer sua dispensa, para cortar as árvores de uma nova roça, para fazerem curativos para pequenos ferimentos, e a irritação demonstrada diante da

mentira dos funcionários (sua imprevisibilidade), da escassez de medicamentos e alimentos industrializados ou da *preguiça* em auxiliá-los diante de alguma tarefa (seja levando-os a algum lugar ou ajudando na roça) denuncia a consciência de sua subordinação à vontade dos funcionários. Torna-se necessário para eles, portanto, conhecer em detalhe o que governa esta vontade.

Os avá-canoeiros conhecem a hierarquia entre os funcionários e suas funções, conhecem sua rotina, seus horários de trabalho e escalonamento, são atentos a suas personalidades e mudanças de humor e são capazes de identificar e interpretar a menor alteração no comportamento dos funcionários ou em sua rotina a partir de sua experiência da vida tutelar. Quando perguntei aos avá-canoeiros, em diferentes ocasiões, o que aconteceria se os funcionários não comprassem mantimentos, os jovens responderam que teriam que matar as galinhas e comer *gueroba* (resposta dada a eles pelo auxiliar do Posto Indígena), as mulheres responderam "*mata homi*" e *Iawi* disse que iria embora da área após pedir a motoristas e pilotos de Furnas para transportá-lo.

Quando, efetivamente, os recursos na área ficaram escassos, em decorrência do não repasse de verbas para o programa, *Iawi* caminhou até a casa de moradores regionais em busca de mantimentos (no caso, açúcar). *Matxa* expressou seu descontentamento com a situação dizendo: "Fulano (refere-se ao nome do motorista do programa, responsável a época pela compra de mantimentos) *mentira muito*. *Gasolina lá* (isto é, não acabou a gasolina, então porque não trouxe recurso?). *Mata homi tudo*. *Índio* (leiase, *Iawi*) *brabo muito*. (o açúcar) *Morreu*. *Acabou*. *Não tem!*".

Tais respostas denunciam quanto o senso de auto-suficiência dos avá-canoeiros tornou-se frágil e contraditório, isto porque a necessidade contínua de interação com o exterior para que a sociabilidade se produza choca-se com o ideal de simetria ou igualdade relacional aspirado pelos avá-canoeiros. Esta é uma situação extrema psicologicamente semelhante a observada por Bettelheim a respeito dos sobreviventes dos campos de concentração alemães:

... embora estes sobreviventes estejam relativamente livres de sintomas, suas vidas estão em alguns aspectos essenciais, profundos, cheias de insegurança interior. Em geral, conseguem esconder este fato bastante bem das outras pessoas, e em algum grau também deles mesmos. Mas suas existências são castelos de

cartas. Se tudo vai bem, ele nada têm a temer. Mas qualquer vento mais forte de um problema sério pode desmoronar sua integração, que eles próprios semiconscientemente sabem que é questionável, embora não admitam isto conscientemente. (Bettelheim 1989: 41)

Enquanto for possível pedir, receber e não ser obrigado a retribuir a vinculação aos funcionários do programa se manterá inalterada. Uma vez que os bens que alimentam esta relação lhes são negados, a busca aos regionais torna-se solução imediata e a raiva enquanto anti-sociabilidade torna-se a tônica das relações. Daí o interesse dos avá-canoeiros em manter permanentemente na área (indo e vindo) aqueles que lhes atendem generosamente os pedidos, pois estas são as "pessoas bonitas" (*katutê*).

A sociabilidade/racionalidade avá-canoeiro se apóia, portanto, em uma tautologia: é preciso cativar pessoas para se capturar bens que precisam ser capturados para se cativar pessoas. Não é por outra lógica que devemos interpretar as afirmações de *Iawi* (e dos demais avá-canoeiros) quando diz, por exemplo, que eu e o auxiliar do Posto Indígena pertencemos a ele ou, então, quando alega jocosamente que irá amarrar pessoas em sua casa, do mesmo modo que seus animais domesticados, para poder dispor sempre de seus "dons".[31] Enquanto se possuir as "pessoas bonitas" (*katutê*)[32], não escassearão os bens e as boas pessoas são justamente aquelas capazes de dar o que é seu a eles.[33]

Nas palavras de Clastres: "Tal 'estratégia' implica evidentemente como que uma aposta no futuro, a saber: que ele será feito de repetição e não de diferença, que a terra, o céu os deuses cuidarão de manter o eterno retorno do mesmo (2004 [1980]: 183).

A recusa dos brancos em compactuar do mesmo senso de comunidade é vista pelos avá-canoeiros não só como uma recusa ao convívio social, mas como uma recusa a ser social o que significa uma "anti-humanidade". Este é o cerne da questão que espero ter demonstrado ao longo deste artigo. A esta recusa, revidam com a ameaça de deixar a área e passar a morar com outros índios e também com xingamentos como "mata fulano" ou "fulano viado, filho da puta", "presta não" etc.[34] Os jovens, também demonstram descontentamento, seja devaneando (leiase alienando-se do ambiente tutelar e seus constrangimentos, seja contrariando os pedidos dos funcionários a eles, por mais que aceitem as soluções ou decisões dadas pelos funcionários para seus problemas mais imediatos (ver Silva 2005).

O que a natureza das transações existentes entre avá-canoeiros e brancos (funcionários ou não) sugere é que no lugar de uma sociedade destruída fez-se e faz-se necessário engendrar formas elementares de relacionamento (como a troca silenciosa, em um momento, e o sistema de pedidos-concessões, neste) que ao mesmo tempo nutram e consumam as tensões advindas de uma estrutura assimétrica de poder.

A lógica de proteção da tutela, que define os avá-canoeiros como relativamente incapazes, ingênuos, infantis, selvagens etc., características que os tornam vulneráveis diante da violência da sociedade civilizada, associa-se à própria representação indígena dos brancos como eternos doadores, herdeiros de *maira*, criador do mundo. Isto quer dizer que se a tutela se pretende vital para a sobrevivência física dos avá-canoeiros, então os avá-canoeiros fizeram da tutela, objetivada no sistema de pedidos e concessões, a base para uma representação própria de comunidade. Esta afirmação vem ao encontro de outras análises sobre o "mimetismo entusiasmado" de outros povos indígenas com relação aos bens, serviços, tecnologia e aparência dos brancos. Nas palavras de Viveiros de Castro:

Esse complexo, essa dependência, porém, são ambíguos. Esse "mimetismo" tem algo de sutilmente agressivo, essa hipersolicitação um caráter de teste ou prova constantes a que éramos submetidos, os brancos. O que estava em jogo nisso tudo, o que se elaborava, com a desmedida característica dos Araweté, era o *conceito da diferença* entre eles e nós. E, se ora os Araweté pareciam prestes a se atirar cegamente no mundo dos brancos, ora pareciam exigir não menos absolutamente que os brancos "virassem Araweté" – e isso era mais fortemente sentido por mim: pois queriam que eu fizesse minha roça de milho lá, que lá me casasse, que de lá não mais saísse. Tudo ou tudo, numa direção e na outra. Isto é, "se eles pudessem", trariam todo o povo de Altamira, talvez todos os *kamarã*, para a aldeia Araweté... (1986:. 73-74)

Eis de que modo se estabeleceu sob um regime tutelar assimétrico um conjunto relativamente estável de padrões de interação. Quer dizer, de um desequilíbrio desmedido de forças antagônicas e contraditórias que apontavam para o extermínio definitivo dos avá-canoeiros, configurou-se um equilíbrio sustentável de pedidos e concessões: por serem (e se acharem) superiores, os brancos são obrigados a dar enquanto os avá-

canoeiros por serem (e se acharem) inferiorizados, se obrigam a pedir e receber, indefinidamente.

Vimos então, e aqui parafrasearei Ribeiro quando se referia às condições de sobrevivência dos índios urubus (1980: 34), que, excetuando-se os efeitos dissociativos da depopulação e certos sintomas da traumatização de alguns aspectos da cultura, os avá-canoeiros souberam reelaborar, no essencial, um sentido de socialidade tribal, ou seja, as técnicas e o saber tradicional através dos quais podem vir a promover um relacionamento estável com os brancos de quem obtém mais que os artigos de que necessitam. Pedindo e recebendo, os avá-canoeiros cativam os brancos, trocando sua animosidade pela sua amistosidade. E assim os avá-canoeiros sobrevivem, cativando *maira*.

Bibliografia

- BAINES, S. (1991) "É a FUNAI que sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR.
- BARRETO, J. C. (1987) *Meu encontro Avá-Canoeiro*, Goiânia: Alfhard Comunicações Ltda.
- BETTELHEIM, B. (1989) *Sobrevivência e outros estudos*, Tradução de Maria Cristina Monteiro. Porto Alegre: Artes Médicas.
- CLASTRES, P. 2004 [1980], Arqueologia da violência pesquisas de antropologia política, Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.
- FAUSTO, C. (2001) *Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia,* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- FERNANDES, F. (1989) [1948] *A organização social dos Tupinambá*, São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora UnB.
- GALLOIS, D. (2002) Em busca da aliança impossível: Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa), In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.), Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte amazônico, São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado. (1992) De arredio a isolado: Perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactado, In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). Índios do Brasil. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.
- GOFFMAN, E. (1996) [1959]. *A representação do eu na vida cotidiana, 7*ª edição. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes. (2001) [1961]. *Manicômios, prisões e conventos, 7*ª edição. Tradução Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva.
- HOWARD, C. (1993) Pawana: A farsa dos 'visitantes' entre os Waiwai da

- *Amazônia setentrional*, In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manoela Carneiro da (orgs.), Amazônia: Etnologia e História Indígena. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1993.
- (2002) *A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai*, In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Editora da Unesp; Imprensa Oficial do Estado.
- HUXLEY, F. (1963) [1957] Selvagens amáveis: Um antropologista entre os índios Urubus do Brasil, Tradução Japi Freire. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- LARAIA, R. (1986) Tupi: Índios do Brasil Atual, São Paulo: FFLCH/USP.
- LIMA, A. C. de SOUZA (2002) *O indigenismo no Brasil: Migração e reapropriações de um saber administrativo*, In: L'ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico & SIGAUD, Lygia (orgs.). Antropologia, Impérios e Estados Nacionais. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ.
- MÉTRAUX, A. (1979) A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis, 2ª edição. Tradução de Estevão Pinto, São Paulo: Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo.
- OLIVEIRA F.º, J. P. de. (1988) "O nosso governo": Os Ticuna e o regime tutelar, São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq.
- PEDROSO, D. (1992) *Avá-Canoeiro: A história do povo invisível Séculos XVIII e XIX*, Dissertação de Mestrado em História das Sociedades Agrárias. Goiânia: Instituto de Ciências Humanas e Letras/UFG.
- RAMOS, A. (1998) *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- RIBEIRO, D. (1980) Uirá sai à procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo, 3ª edição. São Paulo: Paz e Terra.

 (1994) The Yacyretá High Dam: Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina, Gainesville: University Press of Florida.
- RODRIGUES, A. (1994) *Línguas Brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas*, 2ª edição. São Paulo.
- SILVA, C. (2005) Cativando Maíra: A sobrevivência Avá-Canoeiro no Alto Rio Tocantins, Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: PPGAS/DAN/UnB.
- STADEN, H. (1999) [1556] A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens (1548-1555). Tradução Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Dantes.
- TORAL, A. (1986) *Situação e perspectivas de sobrevivência dos Avá-Canoeiro*, São Paulo: mimeografado, 10 de agosto de 1986.

- (2002) *Verbete Avá-Canoeiro*. Página eletrônica: [http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/ava/ava.htm], acessado em 19 de março de 2002.
- TOSTA, L. (1997) "Homi matou papai meu": Uma situação histórica dos Avá-Canoeiro, Dissertação de Bacharelado em Ciências Sociais. Brasília: UnB.
- TRAJANO F.º (1990) *A troca silenciosa e o silêncio dos conceitos*, Série Antropologia nº 107. Brasília: DAN/UnB.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1986) *Arawete: Os deuses canibais*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; ANPOCS.
- WAGLEY, C. (1988) Lágrimas de boas-vindas: Os índios Tapirapé do Brasil Central, Tradução de Elizabeth Mafra Cabral Nasser. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- WEBER, M. (1999) Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva., Volume 2. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- ZARUR, G. (1971) *Breve notícia sobre os índios Avá-Canoeiro*, Boletim Informativo FUNAI, Ano I, nº 1, outubro, 1971, p. 54-57.

Notas

- [1] "Tutela", neste caso, significa "proteção de agentes do órgão indigenista oficial (Funai)". A tutela dos índios no Brasil se deve à sua consideração jurídica como pessoas "relativamente incapazes" conforme a Lei nº 3071 (01.01.1916) que trazia o seguinte texto: "Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País". Este texto foi modificado pela Lei nº 10406 (10.01.2002) que determinou que: "A capacidade dos índios será regulada por legislação especial". No caso, o Estatuto do Índio ou Lei nº 6001 (19.12.1973) que estabelece em seu Art. 7º que: "Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei". Ramos esclarece quanto a "metáfora do orfanato" contribui para esta formulação do estatuto do índio, em particular, pela vinculação preconceituosa dos índios à condição de "crianças" (1998: 17).
- [2] Segundo informações da página eletrônica da empresa: "FURNAS atua há 47 anos nas áreas de geração, transmissão e comercialização de energia elétrica. (...) Criada em 1957, é administrada indiretamente pelo Governo Federal, vinculada ao Ministério de Minas e Energia e controlada pela ELETROBRÀS". Para maiores informações ver: http://www.furnas.com.br. Hoje, 51,54% do controle acionário de Furnas pertence a SEMESA S.A., sociedade anônima de direito privado, constituída em 15 de março de 2001. Segundo informações obtidas no

- endereço eletrônico http://www.cpfl.com.br em janeiro de 2005: "... a energia produzida pela UHE Serra da Mesa, de direito da SEMESA, será integralmente comercializada por FURNAS até 31 de março de 2014, ao preço médio em 2003, de R\$76,84/MWh (...)", lembrando que a potência total instalada no rio Tocantins é de 1.275 MW e energia assegurada de 671 MW.
- [3] Nome dado a uma figura mitológica transformadora do mundo entre os povos do tronco lingüístico Tupi, ver Métraux 1979.
- [4] Por "contexto de dominação" entendo em sintonia com a teorização de Max Weber sobre o tema: "um caso especial do poder" (Weber 1999: 187), isto é, no sentido muito geral de possibilidade de impor ao comportamento de terceiros a vontade própria (idem: 188). O "contexto de dominação" no alto rio Tocantins deve ser entendido, portanto, como o complexo de relações regido pela imposição de uma forma de administração racional e autoritária dos índios e a conseqüente interpretação antiautoritária destes sobre ela.
- [5] Os relatórios das Frentes de Atração Avá-Canoeiro se encontram reunidos no Arquivo Histórico sob a série "Índios Isolados II; Região Centro-Oeste; Povo: 01 Avá-Canoeiro; Caixa 12".
- [6] Vale lembrar que esta prática de "seduzir os índios através de presentes" é o que torna o caso brasileiro singular em termos de estilos de conquista. Nos termos de Ramos: "To my knowledge no other New World country tried to resolve its 'Indian problem' by luring Indians into dependence with lavish distributions of gifts" (1998: 158).
- [7] A suspeita quanto ao fato dos índios em Cavalcante serem verdadeiramente "avá-canoeiros" foi primeiramente levantada pela antropóloga Ana Maria Paixão em 26 de novembro de 1976 quando escreveu: "Não se tem certeza de que, aqueles índios que estão na área do Município de Cavalcante, sejam realmente Avá-Canoeiros" (Informação nº 255/76 DGPC, referente ao Processo Funai nº 07/329/76).
- [8] Quando indaguei *Iawi* e *Matxa* sobre o uso do termo *maira* para se referir aos brancos os mesmos responderam que esta era a forma como seus pais se referiam aos *homi* e por isso continuam a designar os brancos de *maira*.
- [9] Conforme esclarecimentos de Wilson Trajano F.º: "A troca silenciosa, enquanto termo de descrição, se refere a uma forma de troca na qual as partes envolvidas atuam sem o auxílio de intermediários, sem a utilização de signos lingüísticos, sem contatos face-a-face e em um contexto no qual o mercado, como instituição, ainda não está desenvolvido (...). (Trajando F.º 1990: 04) "Parece também haver um consenso sobre o fato de ser a troca silenciosa uma forma de troca intersocietal ou, mais especificamente, entre sociedades acentuadamente desiguais. (idem: 05) Para uma descrição da lógica das "trocas ocasionais" entre os tupinambás ver Fernandes 1989 [1948]: 86. É interessante reter da descrição de Fernandes que os tupinambás muitas vezes se serviam destas situações de

troca ocasional com membros de outros grupos tribais para capturar e aprisionar os mesmos. Até que ponto os avá-canoeiros vêem em suas "trocas" com os brancos uma oportunidade semelhante para tornar estes cativos é algo que trataremos noutro capítulo.

- [10] Isto foi dito a propósito da informação de que alguns avá-canoeiros falavam o português no século XIX.
- [11] Ver, nesse sentido, a descrição etnográfica de Darcy Ribeiro sobre o deslocamento de um índio urubu, com mulher e filhos, ao encontro de maíra, e seu desfecho trágico (Ribeiro 1980: 13).
- [12] As informações referentes ao encontro entre os avá-canoeiros e Reginaldo Gomes da Silva no alto rio Tocantins que ora me utilizo para tecer estas ponderações foram obtidas durante uma entrevista realizada por mim durante minha pesquisa de campo em 2003.
- [13] O cinegrafista João Carlos Barreto que esteve entre os avá-canoeiros no alto rio Tocantins em 1987 fez menção à estrutura que servia aos engenheiros da obra: "A comida era muito boa e acompanhada de um certo requinte para o lugar: garçons com uniformes e gravata borboleta parecia estarmos num pequeno restaurante das cidades. Soube que isso se deve por ficarem, os engenheiros, vários meses seguidos lá, precisando de conforto para agüentarem a temporada; há quem diga também que é para impressionar a peãozada e impor respeito, também, através de diferenças de tratamento e comportamento" (Barreto 1987: 72). Sobre a estratificação social em grandes obras ver Ribeiro 1994.
- [14] A distribuição da produção constitui um tema importante para organização social das sociedades tupis. Conforme observou Roque Laraia: "Não resta dúvida que tais gestos (as trocas de coisas iguais) destinam a reforçar a solidariedade do grupo e tornam-se mais significativas nos períodos de escassez (...)" (1986: 194, parêntesis adicionados).
- [15] No entanto, *Iawi* parece haver trabalhado mais na roça daquele do que o inverso segundo impressões do chefe do Posto Indígena (comunicado oral, 27.09.03).
- [16] Se interpretarmos estes dados sob a ótica da prestação obrigatória por parte do "genro" de serviços e obediência ao "sogro" ou futuro sogro conforme observou Florestan Fernandes (1989 [1948]: 191) para os Tupinambás, podemos adicionar ainda mais consistência ao argumento de que os avá-canoeiros viam em certos regionais e suas famílias uma possibilidade de assegurar sua reprodução social.
- [17] O antropólogo André Toral (1986) e João Carlos Barreto (1987) narraram circunstâncias semelhantes corroborando a descrição do atual chefe do Posto Indígena.
- [18] É comum que *Iawi* peça ajuda aos funcionários homens para a realização de

atividades determinadas em suas roças de arroz. Nunca presenciei pedidos semelhantes feitos pelas mulheres envolvendo suas atividades específicas exceto por pedidos de curativos e remédios.

- [19] Não tenho informações de que eles fizessem pedidos aos outros índios com quem entraram em contato. Sei apenas que *Iawi*, quando avisado de um possível encontro com os avá-canoeiros da Ilha do Bananal, costuma presentear *Tutau* (avá-canoeiro da Ilha do Bananal) com animais caçados por ele ou que estivessem mortos após a temporada de queimadas na área.
- [20] Como existem produtos "proibidos" *Iawi* pediu diversas vezes que eu comprasse tais produtos (arame, pregos, munição etc.) para ele sem dizer nada aos funcionários. Quando perguntava se a *funai* não podia comprá-los, ele respondia "não, funai nada, ninguém". Ao comentar com *Trumak* e *Putdjawa* que *Iawi* havia feito tais pedidos eles disseram que eu não devia comprá-los: "o *Panotxi* (apelido indígena do chefe de posto) *briga*".
- [21] *Trumak* chegou a pedir, diversas vezes, que eu pedisse a antropóloga de Furnas para *arranjar* uma namorada para ele. *Putdjawa* reprimiu *Trumak* por ter feito este pedido e para tanto se serviu da autoridade do auxiliar do Posto Indígena: "*eh Trumak*, o (auxiliar do posto) disse que é você quem tem que arrumar namorada sozinho". Antes de deixar a área em dezembro de 2003, *Trumak* pediu a mim que conseguisse uma *mulher bonita* para ele em Brasília.
- [22] *Iawi* costumava me convidar a morar na enfermaria (vale lembrar que eles consideram o Posto Indígena como uma das casas do chefe de posto, sendo assim, a enfermaria poderia ser a "minha casa"). Eu respondi que não podia porque minha mulher estava em Brasília e eu tinha que trabalhar lá. Ele replicava dizendo para eu trazer minha mulher de Brasília para a área e que eu poderia colocar armários na cozinha da enfermaria (leia-se, um lugar para guardar bens e mantimentos), "é só pedir para o chefe, que o chefe põe".
- [23] Ver a este respeito a onomástica dos "sistemas canibais" entre os pirahã analisada por Gonçalves 1993.
- [24] E é aqui que o sistema de pedidos e concessões existente entre avá-canoeiros e brancos reproduz uma certa lógica de guerra: "... pois a guerra é um meio de se conseguir o que se deseja (...) sem nada dar em troca" (Huxley 1963 [1957]: 274).
- [25] Os animais que mantêm cativos em suas casas, em particular, aves, talvez cumpram a mesma função ritual, porém em um plano sobrenatural enquanto os brancos a cumprem no plano social.
- [26] Do mesmo modo, o estilo que assumiu meu trabalho de campo aliado a esta estrutura tutelar reforçou esta relação baseada nos pedidos de mercadorias uma vez que a intermitência entre meus períodos em campo e períodos em Brasília promoveu oportunidades para novos e reiterados pedidos. Minha última estada

em campo não implicou no pedido de bens, pois informei aos avá-canoeiros que se daria um grande intervalo de tempo antes do meu retorno. Desse modo, eles se preocuparam apenas em perguntar quando eu voltaria e a dizer que eles iriam me *chorar muito*.

- [27] A noção de que animais e pessoas podem ser capturados não era estranha aos tupinambás. Staden, por exemplo, registrou que eles: "Troçavam de minha pessoa, chamando-me 'che reimbada inde", que significa algo como: 'Você é o meu animal em cativeiro' "(Staden 1999 [1556]: 60-61).
- [28] Sobre a associação que fazem os parakanãs dos brancos com o xamanismo e poderes super-humanos e sua identificação como Maíra, ver Fausto 2002.
- [29] A partir do trabalho de Cláudia Menezes envolvendo xavantes e missionários na área São Marcos no Mato Grosso, Baines sublinhou também para os waimiriatroari que: "Na medida em que a estratégia de prestação de pequenos serviços surtia efeito e levou à criação de um sistema de obrigações recíprocas, houve um abrandamento da vigilância" (Menezes 1984: 618-619 apud Baines 1991: 58). Howard também comenta que entre os waiwai: "Uma maneira de 'pacificar' essa gente (no caso os brancos) é (...) engajá-la em trocas recíprocas. Outra maneira é canalizar seus bens pelas relações sociais que para os waiwai tipificam normas de harmonia social, desse modo, pacificando simbolicamente os próprios bens e, por extensão (metonímica) aqueles que os produzem" (2002: 49, parêntesis adicionados).
- [30] Tomando de empréstimo a síntese elaborada por Fausto sobre a guerra nas sociedades ameríndias, arriscaria dizer que a cativação dos *maira* cumpre para os avá-canoeiros de maneira drasticamente reduzida a mesma função simbólica que a guerra ameríndia cumpre em termos de consumo e produção de significados e pessoas: "A subjetivação do inimigo é, enfim, condição para a captura de identidades e qualidades no exterior que servem para a constituição de pessoas no interior do grupo. Não se trata, contudo, apenas da captura de algo que pertence à vítima *sua* alma, *seu* nome, *sua* cabeça. Com freqüência, o inimigo é apenas suporte para uma operação produtiva em escala ampliada" (Fausto 2001: 332). Ou, para dizer de modo mais claro, os avá-canoeiros como outras sociedades indígenas buscam ser capazes: "... de introjetar e domesticar a diferença, mediante artifícios que a colocam a serviço da identidade (...). Isto pode ser chamado de dialética, e isto parece ser a regra, no que concerne à formação da consciência social e ao funcionamento da máquina da cultura" (Viveiros de Castro 1986: 27).
- [31] Os waiāpi também sabem que os brancos, em particular os pesquisadores, não são pessoas: "... que se possa realmente 'domesticar' (sabem que é impossível fixá-los), tentam ligá-los ao sistema de relações de amizade preferencial yepe (...) e, sentindo-se compreendidos por eles ao mesmo tempo que compreendem seus projetos, tentam fazer deles eventuais porta-vozes junto aos 'chefes'

brancos" (Gallois 2002: 168). Isto explica em parte os recorrentes "pedidos de pedidos" que fazem os avá-canoeiros através de visitantes, pesquisadores e funcionários com relação ao chefe do Posto Indígena e outros funcionários "superiores".

[32] Ocorre aqui mais uma aparente correlação entre brancos e xerimbabos. Quando perguntei a *Iawi* porque eles criavam filhotes de animais: "*fica bonito*", foi sua resposta. Ele aproveitou para me explicar quais animais são passíveis de criação: filhotes de aves (mas não todas), cotias, macacos, papagaios, maritacas. Outros como onça, lobo, anta e porcão são tidos como muito "*brabos*" para serem criados. Certos alimentos também são "*brabos*" como o limão, caju, lima etc. E a principal característica negativa dos funcionários, apontada pelos avácanoeiros, é que estes são "*bravos*" e "*brigam*".

[33] Vale dizer que a escassez dos mantimentos da *funai* levou o auxiliar do Posto Indígena e a mim a repartir nossos próprios mantimentos com os avá-canoeiros. Quando estes mantimentos também começaram a se reduzir, atritos entre *Iawi* e o funcionário começaram a ocorrer com este criticando *Iawi* por não caçar e quando caçava por não trazer carne. Semanas depois, quando "coletou" alguns tatus, *Iawi* forneceu uma boa quantidade de carne ao funcionário.

[34] Cabe lembrar que exprimir a rebeldia ou o descontentamento diante dos funcionários, num momento em que é adequado fazê-lo, é trocar a conspiração pela expressão, o conflito pela coesão. (Goffman 2001 [1961]: 97).

"ACULTURACIÓN" Y "CONVERSIÓN" ENTRE LOS CHANÉ

Federico Bossert y Diego Villar*

Desde las primeras épocas de la conquista, los chiriguano y chané demostraron una extraordinaria -aunque ambigua y no pocas veces traicionera— capacidad de adaptación al mundo del blanco, que pronto impresionó a las autoridades coloniales y por tanto hizo mayor su posterior e inevitable decepción cuando el chané o chiriguano decidía – según la célebre máxima expresada por el capitán chané Chindica a los misioneros franciscanos- seguir siendo chané o chiriguano a pesar de todo[1]. Cronistas y antropólogos han pretendido ver en las transformaciones y adaptaciones culturales, tanto como en las proclamas proféticas, un cierto y nunca bien definido "deseo de volverse blancos"[2]. Aquí vamos a indagar, entonces, el problema de las adaptaciones de estos grupos a diversos ámbitos de la sociedad del blanco a través del análisis de dos de sus principales procesos: los problemas que a priori podemos denominar "aculturación" material y "conversión" espiritual, a fin de analizar en qué medida esas categorías reflejan la complejidad del caso chané y chiriguano.

Cultura material y "aculturación"

Al comenzar un análisis sobre el uso y la percepción de la tecnología occidental por parte de los chiriguano y chané, resulta casi inevitable considerar cierto esquema mitológico que se mantiene vigente y constantemente da lugar a nuevos relatos, cuyo mejor representante es el mito –por otra parte antiguo y bien conocido en diversas partes de América del Sur– del llamado "reparto de armas". En alguna versión chané, este relato es presentado junto con otro que describe el reparto del maíz y explica, además de la separación entre blancos e indígenas, la separación entre éstos y los perros. Brevemente, se nos dice que en el tiempo antiguo había tres hermanos, a quienes Aguara-Tumpa repartió tres sacos de maíz. La primera noche, el mayor trabajó el maíz, pero no

^{*} CONICET, Argentina.

pudo resistir la tentación y comió una parte; la segunda noche, trabajó el segundo, y la tercera el último, pero ellos tuvieron la precaución de no comer nada. Aguara-Tumpa, al comparar los tres sacos, castigó al primero volviéndolo un perro y poniéndole callos en las manos. Quedaban entonces los otros dos, a quienes Aguara-Tumpa les dio a elegir armas. Había un arco y unas flechas de madera, de buena apariencia, y armas de fuego viejas y herrumbrosas. El mayor, que era el antepasado de los chané, se apuró a elegir el arco y flechas, y el menor, antepasado de los blancos, eligió las armas de fuego. Entonces Dios perforó las manos del aborigen, y es por eso que éste trabaja todo el tiempo y aun así no retiene nada, porque el dinero y el alimento se le escurren por esos agujeros. El blanco, en cambio, ahorra dinero y es inevitablemente rico.

La homología entre ambos episodios del mito, de los cuales sólo el segundo conforma el clásico "reparto de armas" en sentido estricto, nos muestra cómo un mismo esquema ha servido para dar cuenta a la vez de las diferencias étnicas y de las diferencias entre los humanos y los perros—esos humanos degradados, que habitan las casas de los primeros y se resignan a colaborar con ellos a cambio de sus sobras. Aquí entrevemos una clara percepción jerárquica de las relaciones interétnicas, explícitamente homóloga a la relación del tipo "amo-sirviente" que existe entre hombres y perros. Ahora bien, resulta evidente que la clave de esta relación jerárquica reside en la capacidad productiva: el perro no es capaz de producir porque sus patas se muestran inútiles, el indígena está condenado a perder lo que produce (algo que bien puede simbolizar una economía que no produce excedentes, o cuyos excedentes deben ser compartidos o aun dilapidados en las fiestas rituales), y el blanco es el único capaz de producir excedentes y conservarlos.

En efecto, en estos relatos la mala elección no dejaba al blanco en posesión de un mayor poder bélico, sino de una capacidad productiva milagrosa que le garantizaba riquezas sin necesidad de esfuerzos. El motivo ni es novedoso ni resulta exclusivo de los chané argentinos. En la versión del relato recogida entre los chiriguano a fines del siglo XIX por el padre Giannecchini, se señala claramente el nexo causal que existe entre la elección torpe y precipitada del indígena y la obtención del maíz. Nos dice que Aguara-tumpa, llevado por la compasión, enseñó a los chiriguano la siembra del maíz luego del desafortunado reparto de armas. Encontramos aquí una clara inversión en el valor del elemento cultural indígena: la actividad agrícola, que en la vida cotidiana era la máxima

preocupación de los hombres y una de las más importantes fuentes de su prestigio, es presentada como un mero consuelo -algo a lo cual los indígenas deberían resignarse, ya que habían perdido la oportunidad de dominar la tecnología. En términos alimenticios (pues también entre los chiriguano y chané los principales diacríticos étnicos apelan a las diferencias alimenticias), los indígenas deberán extraer el máximo de un único consumo, el maíz, y la infinita variedad alimenticia que todavía asombra a los chané queda en manos del blanco. De hecho, en una versión del mito recogida por el mismo Giannecchini entre los mataco-noctenes (vecinos de las comunidades chiriguano del Pilcomayo), la elección es realizada directamente entre alimentos: raíces de caraguatá y carne vacuna asada. También aquí el antepasado de los indígenas elige primero, pero la carne asada le parece insípida y se queda con las raíces, y esto sella su destino. Y también aquí el demiurgo, el Zorro-Dios, se compadece y otorga una compensación al indígena: no el maíz que otorgaba a los chiriguano, sino los peces, los frutos del monte, las bayas del algarrobo y la caraguatá[3].

Esta clave económica o "productiva" del mito es reforzada en otros relatos donde la diferencia entre indígenas y blancos no deriva de una elección equivocada de las armas sino, directamente, del error del antepasado indígena a la hora de elegir el maíz. También en ellos Aguara-Tumpa -trickster torpe e insensato- comete una serie de actos no muy lúcidos que signan para siempre la pobreza de sus descendientes chané. En primer lugar, intenta robar el maíz usando las manos -en lugar de utilizar un gancho, como se le había aconsejado-, de modo tal que acaba lastimado; es por eso que los chané (aquí identificados con la humanidad) tienen líneas dibujadas en las manos. En segundo lugar se le da a elegir entre dos atados de maíz: uno es enorme y el otro es pequeño. Se le advierte que el primero, si bien en apariencia mayor, resulta imposible de transportar, pues tiende a regresar con su antiguo dueño, y que el segundo posee el "secreto" para reproducir el maíz; Aguara-Tumpa elige el atado grande, que por supuesto acaba perdiendo, y esto signa la pobreza de los indígenas y la riqueza de los cristianos, capaces de acumular y producir más de lo necesario.

En suma, los tiempos han cambiado. El enfrentamiento con el blanco ya no tiene lugar en las escaramuzas armadas, y por lo tanto el motivo del "reparto de armas" –que ciertamente se conserva y se repite—ha dado lugar a otros motivos más claros y adecuados a la situación actual,

donde el enfrentamiento se encuadra en situaciones laborales y donde es el poder productivo lo que decide la relación de fuerzas. Lo que estos episodios enfatizan también, y que contradice abiertamente las proclamas de muchos líderes indígenas e indigenistas, es una valoración claramente positiva de la cultura material del blanco y en particular de su capacidad productiva; y esta valoración coincide con su llamativa adopción de las vestimentas y algunos usos del blanco –la cual sorprendió a los etnólogos desde temprano. Nordenskiöld examinaba esta adopción como un proceso de difusión que respondía a las mismas reglas que operaban en los contactos entre grupos indígenas: "Es así que los chiriguano están muy orgullosos de vestirse como blancos, y de que sus mujeres se hagan orificios en las orejas para colgar los anillos que llevan las mujeres blancas. (...) Por otro lado, los chiriguano jamás habían tenido la idea de imitar a las tribus menos civilizadas del Chaco (...) Por todas partes, en el Chaco, son ante todo los jefes y los intérpretes quienes se visten al modo de los blancos. Este atuendo es considerado como elegante"[4]. Su discípulo Alfred Métraux, en cambio, no ocultaba el desagrado hacia procesos que juzgaba como una auténtica "aculturación", y consideraba que la "apertura cultural" de los chiriguano, su asombrosa capacidad para incorporar elementos culturales del blanco, conduciría a una veloz desaparición cultural. Veía en la aculturación provocada por el contacto un proceso fundamentalmente homogenizador, cuyo resultado era una "masa amorfa" en la cual los chiriguano y chané acabarían por fundirse en la sociedad criolla o mestiza, un fenómeno frente al cual las consideraciones científicas o difusionistas debían ceder lugar al juicio moral que lamentaba una pérdida irreparable [5].

Esta integración a los medios productivos del blanco, sin embargo, no resulta sencilla ni unívoca. Como prueba de ello, entre los chané de Argentina continúa vigente la creencia en dos figuras auxiliares del poder económico del blanco: los temibles perros "familiares" de los ingenios y los *karai-siringa* que se ubican en el norte de Bolivia. Como se sabe, el familiar es un perro demoníaco al cual el patrón del ingenio debe alimentar por lo menos una vez al año con alguno de sus peones, sea porque ha pactado con él para obtener sus riquezas, sea porque de ese modo salva su propia vida. En cuanto a los *karai-siringa*, se trata de hombres blanquísimos que llegan de alguna región muy al Norte ofreciendo maravillosos trabajos, y que devoran a los hombres que aceptan ir con ellos. El nombre, es evidente, proviene de *siringales*: los

centros caucheros de las junglas de Beni y Santa Cruz. De hecho, sabemos que durante el boom del caucho a inicios del siglo XX muchos chiriguano viajaban a emplearse allí tal como lo hacían en los ingenios del Norte argentino. Los tenebrosos atributos de estos *siringa*—perfecta contraparte del "familiar" de los ingenios— corresponden a las tareas brutales que los obreros debían cumplir en esos centros caucheros, a su reclutamiento muchas veces forzado y violento, y a su reclusión por medio de un círculo vicioso de endeudamiento y castigos a los prófugos o a sus familias[6]. En ambas figuras podemos ver, en suma, una reflexión acerca del precio ambiguo que los chiriguano y chané debieron pagar por su mayor "integración" a la sociedad del blanco.

Como sea, lo cierto es que esta "apertura cultural" les ganó pronto un lugar de privilegio en los centros de trabajo del norte argentino: los obrajes madereros y los ingenios azucareros. En ambos ámbitos, los chiriguano y chané eran preferidos a cualquier otro indígena del Chaco. En los ingenios, los obreros wichí eran puestos a labrar la tierra, mientas que a los chiriguano se encomendaba la más compleja tarea de cosechar la caña; y la paga diaria de los chiriguano podía ser más del triple que la recibida por los wichí[7]. En suma, para los criollos los chiriguano y chané eran y son todavía una categoría -por decirlo así- "diferente" de indígenas, mucho más cercanos a ellos mismos, y a su vez éstos encontraron en las ropas y los objetos occidentales, además de una función práctica, un medio para demostrar su propia "superioridad" respecto de los indígenas chaqueños. Así pues, el blanco rara vez es percibido como un enemigo; la historia oral nos lo presenta como un aliado frecuente, que acompaña a los antiguos caciques chané en su enfrentamiento contra los chiriguano o los chaqueños, y el matrimonio interétnico con los blancos es claramente visto como una hipergamia (son las mujeres chané las que se casan con hombres blancos, y no a la inversa), tanto como el rarísimo matrimonio con los grupos chaqueños es visto como una penosa hipogamia.

Creencias religiosas y "conversión"

Tal como la adopción de bienes culturales del blanco finalmente no ha llevado –a diferencia de lo temido por Métraux– a una desaparición de los chiriguano y chané, sino más bien a exacerbar su orgullo étnico frente a los grupos chaqueños, veremos que su declarada "conversión" al catolicismo es un fenómeno mucho más complejo que el reemplazo o el abandono de sus creencias y prácticas tradicionales.

Antes de decir algo acerca de este proceso en las comunidades chané actuales, revisemos rápidamente las evidencias etnohistóricas, preguntándonos de qué modo eran recibidos los sacerdotes y de qué modo eran incorporados los símbolos cristianos. A grandes rasgos, la etnohistoria chiriguano nos muestra que si bien los chamanes solían ser los principales opositores al régimen misional, allí donde las misiones conseguían instalarse de un modo más o menos estable se esperaba que los frailes cumplieran muchas de las funciones shamánicas. En efecto, muchas veces los sacerdotes fueron vistos como un poderoso equivalente del shamán o *ipaye* –lo cual suponía además el riesgo de ser tomados por su contraparte, el maligno brujo o mbaekuá-, y muchas veces la aceptación de su prédica dependía de que supieran representar con éxito ese papel. Un claro ejemplo de esta situación es lo ocurrido al Fray Miguel Jerónimo de la Peña en 1765. Era tiempo de sequía, y en muchas comunidades, le solicitaron que intercediera ante su Dios para conseguir lluvias. Al llegar a Guacaya, una mujer *ipaye* lo desafió a demostrar que sus poderes eran superiores a los suyos. Tras invocar a Dios y la Virgen, el sacerdote venció a su oponente logrando que la lluvia cayera, y luego de este singular duelo comenzó a ser requerido en todas partes, e incluso el cacique de Guacaya propuso que la Virgen María fuese nombrada "capitana de toda su gente"[8].

Pues bien, así como se veía en los frailes una especie de *ipaye*, también se interpretaba la doctrina de los misioneros a la luz de las prácticas shamánicas tradicionales y se utilizaban los símbolos cristianos de acuerdo con esta interpretación. Un buen ejemplo, que recorre por completo la historia chiriguano y chané, es la atracción despertada por la cruz, verdadera cuña de penetración misional, atracción que recibió el nombre de "devoción" por parte de algunos cronistas. El más llamativo episodio de esta supuesta devoción tuvo lugar en 1573, cuando el Virrey Toledo recibió en La Plata la visita de cuatro jóvenes chiriguano que cargaban cada uno una pesada cruz sobre los hombros y solicitaban el establecimiento de una misión. Aunque estos chiriguano se dieron a la fuga en la primera noche de tormenta y su sola meta parece haber sido demorar el ataque inminente español, todo indica que la cruz era vista verdaderamente como el *tupicho* –una suerte de artilugio shamánico de los misioneros–, y que fue adoptada como tal. Sabemos que la cruz

también era utilizada en casos de epidemia, para expulsar las hechicerías enviadas por el brujo o *mbaekuá*: en efecto, aún en el siglo XVII, cuando la fundación de misiones daba lugar a revueltas, el padre Gil escribía que los chiriguano mismos levantaban una cruz en tiempo de epidemias afirmando que era el "remedio contra $A\tilde{n}a$ "[9]. Y todavía hoy los chiriguano y los chané utilizan o bien una efigie llamada "abuelo" o bien una cruz de madera con una meta similar durante la ceremonia que cierra la fiesta del *arete*: en esta ocasión, la cruz se "planta" en cada patio de la comunidad antes de ser destruida.

Todo parece dar la razón a Susnik en que la pretendida "devoción de la cruz" seguramente no era más que el deseo de apoderarse de los objetos shamánicos del enemigo y ponerlos al propio servicio. Si bien las revueltas proféticas chiriguano solían mostrar una tendencia iconoclasta, despedazando imágenes de las capillas, en algunas oportunidades las imágenes también fueron utilizadas como *tupichos* o hechizos shamánicos[10]. Así, luego de los saqueos a las iglesias misionales de la región de Salinas, los chiriguano regresaron con objetos de culto católico y los enterraron en un cántaro dentro de una casa, tal como se hacía con los cuerpos de los muertos. La crónica nos dice que "...lo enterraron todo diciendo eso para que se fuesen las viruelas"[11]. Este episodio puede ser interpretado fácilmente si se recuerda que los *tupicho* eran y son enterrados para que su efecto (benigno o maligno) recaiga sobre *toda* la comunidad, y no sobre un solo individuo.

Finalmente, diremos que en las revueltas proféticas de finales del siglo XVIII es posible encontrar la influencia del blanco y el cristianismo incluso en los mismos *objetivos* perseguidos, al menos en el discurso, por los profetas. Aquí un buen historiador como Thierry Saignes habla sin tapujos de un deseo, por parte de los chiriguano, de "convertirse en blancos". En efecto, una parte del programa profético consistía en robar a las mujeres blancas y las vestimentas, para así vestirse como españoles. Esta ambición está registrada desde el siglo XVI, y en varios levantamientos ocurrió que los indígenas se apropiaran de ropas españolas que, lejos de constituir un mero botín, usaban con fatuo. Saignes concluye: "Los *tumpa* ofrecían algo más, la garantía mágica y una verdadera inversión del orden colonial: al morir los *karai* [los blancos] y sus ganados, al tomar sus mujeres y al vestirse a su uso, los *ava* se volverán a su vez españoles, esto es los nuevos y potentes amos de las

cosas"[12]. Esta paradójica afirmación del poder de los conquistadores blancos, que Susnik relaciona con la propia estructura jerárquica y militar de los chiriguano, iba acompañada en algunos casos de una afirmación igualmente ambigua de la religión cristiana. Es el caso de la mujer que acompañaba al tumpa de Masavi, quien se presentó como la verdadera Virgen María, e increpaba a sus oyentes diciendo que "... las imágenes que veneran los cristianos son estatuas de madera y que no diesen respeto a otro alguno original por no haber otra que dicha María Chesu"[13]. Éste no es, ni mucho menos, el único ejemplo de este fenómeno. En época de estas revueltas, el padre Laguna observaba con alarma que "...en el pueblo de Llacaya, Caruruti y Carapari, han fabricado casas a manera de iglesia donde se congregan a hacer sus oraciones y ceremonias: comunican con su fingido dios como acabar con cristiandad, pidiéndole los ayude en la guerra y los haga dueños de las tierras que poseen los cristianos"[14]. Sin ceder a la tentación de comparar la iconoclasia tumpaísta con otras del continente americano, observemos apenas que aquí también los rebeldes se auto-proclaman los "verdaderos cristianos". Parece atinada, pues, la observación del historiador Daniel Santamaría: "La historia de María Chesu, el blanqueamiento de la choza separada del mesías, similar al que se practicaba con las capillas, su invocado poder de convertir en piedra a sus enemigos, tal como lo señala el relato bíblico y en ese sentido la exhortación a rendir culto a la mujer que acompañaba y no a sus estatuas, parecen significar que el mesías reeditaba la historia evangélica, y, como Jesús, se presentaba como Dios hecho hombre" [15]. Disputando la fe de las "clientelas" con los sacerdotes cristianos, los hombres-tumpa procuraban demostrar que ellos representaban más fielmente que aquéllos un mensaje "auténtico".

Muchísimos grupos de Sudamérica sintieron una fascinación similar hacia el blanco, y el "deseo de volverse blanco" es casi un lugar común en la etnografía de tierras bajas. El blanco, el verdadero "dueño del metal" de las utopías chiriguanas, fue un término de referencia obligatorio allí donde consiguió penetrar, y su aparición ha dejado profundas huellas en la mitología. La peculiaridad chiriguana tal vez haya sido mantener un patrón de relación asimétrica: tal como lo testimonian los movimientos del milenarismo tumpaista, el deseo de "volverse blanco" se hallaba confundido con el deseo de volverse *superior* al blanco; es decir, invertir la asimetría. Según Isabelle Combès, se trataba en realidad de ocupar el status del blanco, su posición en la asimetría, más que de adueñarse de sus

atributos físicos o espirituales. Los medios para alcanzar esa posición eran evidentemente el manejo del metal y la tecnología *karai*; y aquí adherimos al juicio de esta autora: "... es el estatus del *karai* lo que se anhela; no se trata de un 'blanqueamiento' de los chiriguanos, no se trata de volverse español"[16].

Ahora bien, ¿qué ocurre entre los chané actuales? De las dos mayores comunidades que existen actualmente, sólo una -la de Tuyuntifue objeto de un largo proceso de evangelización por parte de los franciscanos, quienes instalaron allí una misión en 1949. Sin adentrarnos en el problema general de la "conversión", analicemos el uso que los chané hacen de los materiales litúrgicos, y para eso tomemos como ejemplo la figura de la Virgen María que se encuentra en las afueras de la comunidad, al comienzo del cerro y el monte. Lo primero que llama la atención es que ha recibido el nombre de más poderoso de los ipaye chané: el ama-iya, el "dueño de la lluvia", el shamán capaz de provocar las lluvias durante las seguías. Guiados por este indicio, percibimos inmediatamente que hoy esta figura de la Virgen cumple esas mismas funciones, ya que entre otros milagros concede la lluvia. Pero de ningún modo se trata de un mero reemplazo de instancias mediadoras; en Tuyunti varios chané nos han dicho –a medio camino entre la descripción y la metáfora- que en el monte existen dos caminos: uno conduce hacia la Virgen, el otro va la salamanca (principal fuente del poder shamánico). Es posible escuchar, en el mismo sentido, que la salamanca "es aña"; que sus moradores están "entreverados" con el diablo. O bien que si uno se acerca a su puerta pensando en la Virgen, la encontrará cerrada. Este hecho explica para muchos la escasez de shamanes en la misión: uno no puede entrar a salamanca si es bautizado, y ni siquiera puede encontrarla. Los "antiguos" no eran bautizados; por eso se perdían más seguido en el monte y entraban en la salamanca; por eso, en fin, es que había muchos *ipaye*. El bautismo y la salamanca son mutuamente interdictos: algunos chané nos dijeron que, en la iniciación shamánica, para que un individuo bautizado pudiera ser instruido por un ipaye, éste debía remover de la frente del primero la "marca luminosa" que deja el bautismo y que sólo el shamán puede ver. Otros agregan que quienes conocen muchos "secretos" no pueden ser bautizados, pues perderían la razón.

Hasta aquí encontramos, pues, dos modos de relación entre la imagen de la Virgen y la actividad shamánica: una de superposición y otra de oposición exclusiva. Existe sin embargo una tercera, que desplaza

el eje de esa oposición hacia los movimientos evangelistas. Definirse como "católico" no implica, para los chané, adherir a un cuerpo monolítico o rígido de creencias; por un lado porque existen una enorme variación individual en cuanto al grado de participación en las prácticas propuestas por los franciscanos y en cuanto al contenido de las creencias cristianas; por el otro, porque la adopción de elementos cristianos, lejos de presentar conflictos con otros contenidos de creencia, es agregada al universo de símbolos e instrumentos religiosos que tal como hemos visto ocurrió durante siglos. En este sentido, el "catolicismo" chané difiere sensiblemente de la adhesión a los cultos evangélicos, los cuales son percibidos -aunque con enormes variaciones individuales- como un verdadero opuesto a las prácticas shamánicas: así, se sostiene que si un upurupeyo (el que cura con "secretos" sin extraer el mal del cuerpo del enfermo) participa de los cultos evangélicos, muy pronto comenzará a olvidar los "secretos" que ha ido acumulando a lo largo de la vida. Los chané, por supuesto, no se interesan por las diferencias en cuanto al dogma entre el catolicismo y las iglesias evangélicas, y de hecho esta discriminación bien puede decirnos algo sobre sus supuestas "conversiones". De hecho existe una diferencia entre la "conversión" al catolicismo y al evangelio: dado que la primera supone una transformación anímica, los chané nunca llegan a sentir demasiado sus efectos ni experimentan ningún cambio dramático –puesto que los únicos casos de alteración del "alma" conocidos tienen lugar en la locura y la muerte, y el bautismo no muestra estos signos. De hecho, algunos chané identifican el alma católica con la noción que designa al principio vital (cherecove), algo mucho más inocuo y menos significativo que la noción que (varios reparos de por medio) podríamos traducir como "alma": el chea. En cambio la "conversión" al evangelismo impone cambios mucho más dramáticos, y algunos de ellos suponen transformaciones del cuerpo. alimenticios o los hábitos corporales. Ésta es una de las muchas posibles razones para entender por qué la adhesión al evangelismo es muchas veces sentida como una verdadera "conversión", como una opción excluyente que verdaderamente separa al individuo del resto; es así que la difusión de las prácticas evangélicas en los comunidades chané suele convertirse en una fértil fuente de conflictos e incluso de cismas y separaciones.

En resumen, si bien el campo de competencia de los diversos tipos de shamán que conoce la sociedad chané supone un número de afecciones tradicionales y curas igualmente tradicionales, y frente a esto se conoce un número de enfermedades foráneas que éstos no pueden tratar (las que vienen de Dios, las que vienen de las pestes, las que vienen del Chaco), entre estos extremos existe una enorme y fluida frontera donde, individualmente, los shamanes chané son libres de incorporar las más variadas creencias, incluyendo las católicas. El shamanismo no pierde aquí, entonces, su carácter esencialmente abierto, su función asimiladora. Sucede con las creencias y los objetos de culto católico, pues, lo que según vimos sucedió y sucede todavía con los objetos de la cultura material. Se trata entonces de rastrear los diversos fenómenos de reinterpretación, reapropiación, absorción, selección y manipulación para los propios fines: pero en ningún caso la "aculturación" temida por Métraux ni la "conversión" añorada vanamente por los frailes misioneros.

Bibliografía

- COMBÈS, I. (2005) *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano* (siglos XVI a XX), IFEA / PIEB, La Paz.
- GIANNECCHINI, D. (1996) [1898] Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano, FIS / Centro Eclesial de Documentación, Tarija.
- LANGER, E. (1987) Franciscan Missions and Chiriguano Workers: Colonization, Acculturation and Indian Labor in Southeastern Bolivia, The Americas LXIII (3): 305-322.
- MÉTRAUX, A. (1930) Études sur la civilisation des indiens chiriguano, Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán, I: 295-493.
- MINGO DE LA CONCEPCIÓN, M. (1981) [1799] Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre chiriguanos, Universidad Boliviana Juan Misael Saracho, Tarija.
- NORDENSKIÖLD, E. (2001) [1912] La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica), APCOB, La Paz.
 - (1920) The changes in the material culture of two indian tribes under the influence of new sourroundings, Comparative ethnographical studies 2, Gotemburgo.
 - (1929) Analyse ethnogeographique de la culture matérielle de deux tribes indiennes du Gran Chaco, Les Editions Genet, París.
- PÍFARRÉ, F. (1989) Los Guaraní-Chiriguanos 2. Historia de un pueblo, CIPCA, La Paz.
- SAIGNES, T. (1990) *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglo XVI-XX)*", Hisbol, La Paz.

- SANTAMARÍA, D. J. (1988) Resistencia anticolonial y movimientos mesiánicos entre los chiriguano del siglo XVIII, Anuario XIII (segunda época), Rosario.
- SUSNIK, B. (1968) *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.

Notas

- [1] La frase en cuestión reza: "Tú contento con ser cristiano, pues yo contento con ser chané" (Mingo de la Concepción 1981: 133).
- [2] Cf. Susnik 1968, Saignes 1990.
- [3] Giannecchini 1996: 383-384.
- [4] Nordenskiöld 1929: 24.
- [5] Métraux 1930.
- [6] Langer 1987: 318.
- [7] Nordenskiöld 2001: 6.
- [8] Pifarré 1989.
- [9] El aña es, en principio, el nombre que se da al alma de los muertos en sus manifestaciones nefastas o perjudiciales. Los misioneros utilizaron el término para designar al demonio, y la palabra extendió su significado como calificativo para designar un estado ritual negativo (Giannechini 1916).
- [10] Susnik (1968: 75) explica que los "santos" eran todo un emblema del cambio de vida impuesto por la Colonia: simbolizaban a los "patronos" de los pueblos y, por transición, el cambio de las costumbres "bárbaras" por las "misionales".
- [11] Carta del P. Laguna, 1778 (citada en Saignes 1990: 51).
- [12] Saignes 1990: 172-173.
- [13] Carta del P. Manuel Gil, 1779 (citada en Saignes 1990: 168).
- [14] Carta del P. Laguna, 1778 (citado en Saignes 1990: 166).
- [15] Santamaría 1988: 191-192.
- [16] Combès 2005: 105.

ACERCA DE LAS RESIGNIFICACIONES SIMBÓLICAS DE RESTOS HUMANOS EN LAS CULTURAS CHAQUEÑAS (1900-2006)

Alejandra Siffredi y Ana María Spadafora*

Introducción

Entre los múltiples problemas que plantean los procesos de reinterpretación de bienes en el contacto intercultural, nos interesa atender a dos interrogantes. Por una parte, cómo la valoración de tales procesos se vincula con la construcción de alteridades en contextos históricos concretos. Por la otra, cómo los imaginarios sobre el otro—indígena o no indígena- ponen en juego una tensión entre categorizaciones nativas de una alteridad dinámica y cambiante cuyas fronteras fluctuantes re-sitúan los límites de inclusión y exclusión social.

Para despejar esos interrogantes, proponemos indagar los deslizamientos simbólicos que se han producido en la valoración nativa de *scalps* y huesos de los antepasados en las culturas pilagá y nivaclé del Gran Chaco. Nuestro análisis tomará en cuenta dos contextos históricos. El primero remite a las guerras intertribales ligadas a la captura de scalps en el período 1900-1940, mientras que el segundo se centra en acontecimientos contemporáneos en los que la resignificación de los huesos de los antepasados asume un lugar de relevancia en las representaciones de los pilagá sobre las relaciones interétnicas.

Con respecto al primer contexto histórico, es sabido que los pilagá y toba-pilagá se destacaron por sus incursiones guerreras que, emprendidas con encono hacia enemigos preferenciales – principalmente nivaclé, maká y wichí – perseguían la custodia de sus dominios territoriales con epicentro en el Pilcomayo medio. En la región chaqueña estas prácticas han sido atestiguadas desde los primeros contactos (Schmidl [1534-1554], 1986) extendiéndose aproximadamente hasta 1940, década en la que – incentivada por la Guerra del Chaco 1932-35 – prospera el contacto intensivo con los grupos mencionados, cuya ubicación periférica a los intereses de los estados-nación, les había

151

^{*} CONICET- UBA, Argentina.

permitido hasta entonces desplegar un modo de vida autónomo. Según lo atestigua la memoria indígena, ésta era la situación de los grupos del Pilcomayo medio que conciernen a este trabajo.

Acorde a los principios que guiaban la gestión de la violencia y la actividad guerrera en sociedades de las tierras bajas americanas, consideramos que en el contexto intertribal la captura de scalps u otros restos humanos provenientes de exogrupos hostiles, conllevaba una extensión de la condición de humanidad hacia los ajenos que operaba según principios de apropiación articulados en torno a una moral centrada en la reciprocidad, incluso en la negativa, que hacía de la venganza el modo adecuado de resolver las relaciones de hostilidad recíproca.

En lo concerniente al segundo contexto histórico, el contemporáneo, realizamos un análisis sobre las resignificaciones de los "huesos de los antepasados" a partir de alegatos proporcionados por interlocutores del pueblo pilagá. Para ello, tomamos dos casos que refieren al campo de negociación política entre ese pueblo y el gobierno provincial. El primer caso compete al discurso acerca de la reparación histórica por parte del estado argentino en relación con la denominada Matanza del Rincón La Bomba de 1947. El segundo caso alude a las expectativas de compensación vinculadas al desarrollo de una obra hídrica en tierras pilagá. Entendemos que las reinterpretaciones nativas de ambos sucesos obedecen a principios de negociación en los que las ideas de alteridad e historia distan de las interpretaciones sustentadas por el gobierno provincial y las ONGs indigenistas.

Pese a la disparidad de contextos históricos y de procedencia de sus referentes simbólicos – exogrupal en materia de scalps y endogrupal en cuanto a los huesos de los antepasados – consideramos que ambos referentes admiten su inclusión en un mismo campo semántico al que rotulamos "reliquias", es decir huellas de acontecimientos pasados a las que se atribuye una fuerte carga afectiva[1] y, concurrentemente, una capacidad de condensación simbólica de la memoria histórica en el presente. Además, tanto el *scalp* –cuyo creciente vínculo positivo con el matador lo convertía en un *alter ego* del mismo- como los huesos de los antepasados –cuyas resignificaciones simbólicas inscriben en la rememoración de los restos corporales los desagravios no consumados hacia el estado —sintetizan la importancia que adquiere —tanto en el pasado como en el presente— la exigencia de "vengar a los muertos" en

sociedades donde los principios que guían la hostilidad y el modo prevaleciente de relación con los otros se ancla en la captura e incorporación de personas e identidades ajenas (Descola, 2001) y en una perspectiva de la alteridad en la que es el otro y no el nosotros el protagonista conceptual (Viveiros de Castro, 1992). Especialmente referidas a las culturas amazónicas, estas ideas han sido centrales para la diagramación del modelo predacional-perspectivista, cuya piedra angular reside en una puesta a punto de la sociología indígena de la alteridad que ha inspirado nuestro trabajo y, por eso, sintetizamos a continuación.

La alteridad como problema

Un importante bagaje teórico sobre la sociología indígena de la alteridad ha determinado los principios que guían la afinidad potencial (sistemas de parentesco, clasificaciones sociopolíticas) y la predación caníbal, otorgando un importante lugar en la economía de la subjetivación amerindia a las prácticas bélicas y chamánicas, así como a las doctrinas escatológicas.

Las formas de relación y construcción de nexos sociales involucradas en esas prácticas, constituyeron parte de un modo de organización sociopolítica que unas décadas atrás estaba presente en la vida social y que tenía su pivote en las prácticas guerreras, el canibalismo y la captura de *scalps*, prácticas que se consolidaban en un esquema de relaciones estructuralmente simétricas —por más que en la coyuntura estuvieran marcadas por la asimetría— y controladas por una ética de la guerra que estipulaba las formas de comportamiento adecuadas.

De ahí que la guerra intertribal asociada a la captura de restos humanos junto con la filosofía chamánica en que se anclaban las creencias referidas a los espíritus y los muertos, remitieran a lo que podríamos categorizar como una sociología nativa de las relaciones donde los principios de identidad y alteridad ya no pueden ser abordados como meras expresiones de la mismidad o sea, como relaciones autoreferenciales de identificación –tal como se abordan en la teoría barthiana de la identidad (Barth, 1976)- sino mas bien, como expresión de una alteridad que sin embargo, se revela complementaria y positiva.

De ahí también que la guerra y por extensión la apropiación de restos humanos, aparecieran en el discurso indígena como una forma específica de un esquema de relaciones bien diferente al de la tradición europea, donde la alteridad se revela como un "opuesto a" mas que como un "complementario de". Estas diferencias remiten finalmente a dos modos disímiles de comprender las relaciones con el otro: por un lado, la tradición occidental cuya forma prototípica de asumirlas se centra en una visión del otro como negación de la mismidad y, por el otro, la tradición indígena, cuyo principio de relación con los otros existentes —humanos y no humanos- se centra en una trama de sociabilidad que convierte la diferencia en asimilación e identificación.

Ahora bien, esa atribución de rasgos positivos al otro se inscribe en una socio-cosmología que tiene en la mediación chamánica su piedra angular y donde la disposición del "orden de las cosas" –y por tanto, la sucesión de los "acontecimientos históricos"- remite menos a un principio de causalidad positiva que a la manera en que se vertebran "sucesos" cuyo desenlace obedece a una negociación entre poderes cuya eficacia trasciende la voluntad humana. Una particular filosofía social en la cual toda posición de realidad especifica un punto de vista y donde todo punto de vista especifica un sujeto, posición que tiende a poner en un mismo plano los vínculos de alteridad y mismidad (Viveiros de Castro, 1996). Aún mas, para Viveiros de Castro (1992), nociones como "trueque", "intercambio", "predación" y "enemistad" resultan parte de una cosmopraxis centrada en un esquema de relaciones con la otredad que, lejos de inscribirse en nuestros horizontes conceptuales –sustentados por el principio de negación dialéctica- refieren a una metamorfosis o alteración ontológica en la que es el "enemigo" y no el "amigo" el "protagonista conceptual". Un mundo constituido por el "punto de vista del enemigo" que remite a la "enemistad" no tanto como una característica opuesta y privativa de la "amistad" sino como una estructura de derecho de pensamiento cargada de condiciones y atributos positivos[2].

Sin extendernos sobre este tópico, baste señalar que el trabajo vertebral de Viveiros de Castro (1996) sobre el perspectivismo y las posteriores colaboraciones de P. Descola (1994) en torno al esquema de la predación como modo de relación con el otro que caracteriza a buena parte de las sociedades amazónicas, dejan en claro que los principios de afinidad potencial y predación caníbal se traducen en formas institucionalizadas de gestión de la violencia que, sin embargo, no comportan una aniquilación simbólica del otro. Veamos entonces en que consistía ese modo de relación en el contexto de las guerras intertribales.

La captura de scalps en el contexto de las guerras intertribales

El esquema de la predación que refiere a la captura e incorporación de personas, identidades, cuerpos y sustancias consideradas como componentes necesarios para la constitución de la subjetividad del grupo rapaz, puede hacerse extensivo a muchas sociedades del Gran Chaco como la pilagá o nivaclé donde el encarnizamiento hacia el enemigo preferencial perseguía como fin último la "asimilación" de los principios vitales, el vigor y la valentía ajenos, juzgados necesarios a la propia reproducción cultural. Consecuentemente estos logros se traducían en una sobre-valoración afectiva de la reliquia corporal obtenida, cuya huella se actualiza en la rememoración presente de los acontecimientos bélicos paradigmáticos. Todavía hoy, no es raro ver cómo algunos narradores nivaclés ya ancianos despliegan una performance destinada a reafirmar las virtudes bélicas, ejecutada con gestos y movimientos corporales de una vividez tal que consiguen transportar al auditorio a los tiempos de esas gestas. Entre los pilagá, algunos relatos de chamanes sobre acontecimientos pasados, resaltan el temperamento vigoroso de los "antiguos pilagá", enfatizando su fortaleza corporal, su valentía y, por extensión, sus logros guerreros.

A su vez, la rememoración actual de las guerras intertribales, que en nuestro caso se circunscribe a las contiendas nivaclé versus pilagá y toba-pilagá, da cuenta de la importancia que adquiría para ambos grupos la necesidad de "vengar a sus muertos" (Arenas 2003: 70-71). Asumida como un desquite, la venganza adquiría las connotaciones de retribución, compensación y aún intercambio, lo cual remite a la aludida simetría de las relaciones entre contendientes.

No pocos autores han hecho hincapié en la relevancia del ritual post-matanza del enemigo escalpado en cuanto forma de incorporar identidades ajenas (Sterpin, 1992 y 1993; Siffredi, 2001 y 2005; Tomasini; 2004 para nivaclé; Arnott 1934 y Métraux 1937 para pilagá). Este ritual remitía a dos espacios, uno privado y otro público. El primero, involucraba al matador en soledad o bien asistido por un anciano versado en la ética de la guerra -habitualmente un líder guerrero- que prescribía restricciones alimenticias, sexuales y relativas al sueño y la vigilia para el homicida, cuya condición de impureza se vinculaba con la contaminación de la sangre coagulada y otros peligros extremos como la locura. Estas reglas perseguían el propósito de calmar las pulsiones vengativas de la

víctima -plasmadas en su *scalp*- amansándola en provecho propio y en el de su grupo. A tal fin el guerrero nivaclé debía apoderarse del *sacaclit*, componente vital de lo humano y de ciertos animales, plantas y espíritus que en ese contexto de uso aludía al manejo de la voluntad y la conciencia. Una vez incorporado, ese *sacaclit* plasmado en el *scalp* pasaba a formar parte de la energía y los designios del matador, quien podía inducirlo a actuar a su antojo como un *alter ego*, es decir, un otro que, sin embargo, era también parte de un sí mismo. En el plano lingüístico, la construcción de un vínculo que reduce la alteridad inicial entre victimario y víctima, se ha indicado por la paulatina sustitución del término recíproco *cafá* (enemigo exogrupal) por *c'ustfá* (amigo exogrupal). A su vez, la consolidación del vínculo se imputaba a una escrupulosa escucha de los espíritus-canto de la víctima, intercalada con una convincente entonación por parte del matador que, dirigiéndose al *scalp* inducía a su víctima a ceder sus cantos.

La eficacia de la incorporación del scalp como un alter ego dependía, pues, de una "negociación de identidades entre uno y otro" reglada por el paulatino traspaso de los espíritus-canto de la víctima al matador, cuya condición de poder se veía acrecentada por la posibilidad de perturbar el entendimiento de los enemigos engañándolos con sus propios cantos. A la inversa, si el sacaclit de la víctima prevalecía sobre el matador rebelándose a ser amansado -acción que se enuncia mediante la locución "pasar por encima" del victimario-, las consecuencias de ello, especialmente en el matador novato, podían provocar diversos trastornos de la conciencia -como la desorientación y la confusión mental-. Algunas de estas confusas situaciones, se traslucen en relatos que hablan de los padecimientos del victimario en los términos de un "ser actuado" por su víctima: la desorientación, podía inducirlo a dirigirse maquinalmente hacia el grupo enemigo donde lo esperaría una muerte anunciada; o bien, la metamorfosis en una entidad caníbal (Sterpin, 1993; Tomasini, 2004; Siffredi, 2005).

Si bien desconocemos datos equiparables para los pilagá o tobapilagá relativos a la fase privada del ritual post matanza, se han registrado coincidencias notables en los rituales colectivos que celebraban tanto la victoria compendiada en los *scalps* recién capturados, como la recordación periódica de los obtenidos con anterioridad. En los primeros, se subraya la mediación de las mujeres jóvenes que —en una puesta en escena- se frotaban el *scalp* contra su cadera (Arnott, 1934), quizá un gesto ritual destinado a propiciar la fertilidad. Las mujeres menopáusicas, en cambio, proferían insinuaciones de marcado contenido sexual dialogando con el *scalp*, insinuaciones que generaban en el auditorio, una risotada generalizada:

- "¿Quieres casarte conmigo?" Y luego contestándose a sí misma, pero en una voz mas grave, añadió: "Si". Volvió a apretar la cabellera y dijo: "Seré una buena mujer para ti" (...) "Está bien entonces pero no me arañes" (Arnott, 1934)[3].

El status ambiguo de los fluidos vitales —como la sangre- hace que, según el contexto, oscilen entre la pureza, la vitalidad y la peligrosidad. Esta observación de Idoyaga Molina (1976/77; 2000) parece válida si se tiene en cuenta la polaridad de significados que adquiere la sangre coagulada según la categoría etaria de quien la manipule: posible índice de fertilidad para la joven, adquiere un valor neutralizador de su peligrosidad en las menopáusicas, condición que las eximía de los riesgos de contaminación y metamorfosis vinculados con el contacto de los adultos con la sangre coagulada, ya menstrual, ya del enemigo muerto (Sterpin, 1993; Siffredi, 2005). Refiriéndose a los toba-pilagá, Gordillo recoge un testimonio elocuente al respecto del valor contaminante: "Le llevaba agua y le lavaba las manos (al matador), la vieja, porque el nieto ganaba" (Gordillo, 2005).

La función recordatoria de las batallas perdidas, pero fundamentalmente de las victoriosas, ocupaba un lugar central en los rituales públicos. Estos se realizaban con el objetivo de festejar una victoria o bien como un modo de prefigurar una nueva embestida contra el enemigo, es decir, un "desquite" destinado a aplacar la "sed de venganza". En esos escenarios, las borracheras con aloja de algarroba o miel, custodiadas por la exhibición de los *scalps* constituían prácticas que se vinculaban al ciclo ritual de la guerra y por eso, fueron junto con la propia guerra centro de la persecución misionera: "Había días que hacían aloja, por ejemplo cuando hacían recordación de no se que cacique....recordaban cuando hacían guerra" (testimonio toba – pilagá, en Gordillo, 2005).

A su vez, la prioridad conferida a la obtención de cueros cabelludos de caudillos guerreros, dejaba en claro otro aspecto no menos importante de la ética bélica, cifrada en la matanza selectiva —cuyo índice para los pilagá era el largo del cabello (diacrítico que revelaba la fortaleza)- y no

en la contienda indiscriminada. Así se entiende la referencia de Arnott (1934) quien señala que "los pilagá cortan el cuero cabelludo de aquellos enemigos de larga cabellera que han caído en el combate; nunca sacan el cuero cabelludo de quien tenga cabellos cortos".

En resumen, una de las dinámicas relacionales de la vida social de estos grupos residía en la captura recíproca de *scalps* para desagraviar a los paisanos perdidos en los enfrentamientos bélicos intertribales. En este contexto, las formas predominantes de las interacciones nivaclé - toba pilagá y pilagá, se adecuan al esquema de la predación asumido como un modo de relación fundamental para la reproducción del propio grupo donde la situación apropiada para la activación de la memoria histórica no en vano coincidía con la celebración periódica de las victorias y la concertación de alianzas bélicas. Por eso, especificados como "reliquias", los scalps asumían el sentido de improntas de acontecimientos cargados de valor afectivo que actualizaban la memoria histórica en los rituales conmemorativos.

El abandono de las prácticas guerreras a instancias de la "pacificación" ha llevado a una valoración ambigua de los *scalps* que transita entre el orgullo de recordar la propia fiereza y el olvido estratégico de prácticas que, merced a las políticas misioneras, son ahora vivenciadas como muestras de salvajismo. Lo cierto es que la desaparición de las prácticas bélicas no ha, sin embargo, desdibujado la asignación de actitudes predadoras a otros interlocutores que —en el contexto de sumisión interétnica hacia el "blanco"- son redimensionadas en pos de la convivencia ecléctica y contradictoria de un modo de pensamiento que se niega a renunciar a su propio horizonte de interpretación.

El otro como predador: de los huesos de los antepasados y la justicia positiva

Orientada siempre hacia los exogrupos, la caza de *scalps* ponía en juego un modo de relación que se diferencia de las posteriores negociaciones con un estado nación visualizado como "agente predador", en el sentido de predicar una relación de poder unidireccional y de personificar entidades cuya peligrosidad se inscribe en el plano sobrehumano. Siguiendo los criterios desarrollados en el punto anterior—que básicamente pueden sintetizarse como la necesidad de contextualizar las prácticas de caza de *scalps* acorde a principios de interacción reglados por un modo

de relación interétnica basado en la predación-, presentamos dos casos contemporáneos en los que el discurso sobre los "huesos de los antepasados" actualiza el sentimiento de venganza percibido como un otro étnico cualitativamente superior y mas poderoso. El material presentado surge de dos campañas realizadas en junio del 2005 y marzo/abril del 2006 en las comunidades de Campo del Cielo y La Bomba[4].

No se trata, sin embargo, de establecer un punto de convergencia entre las prácticas de obtención de scalps en el contexto intertribal y la valoración que los huesos de los antepasados asumen en el contexto interétnico actual, sino mas bien de reparar de qué manera, en el modo de concebir las relaciones con los otros étnicos, se actualizan sentimientos de venganza relativos a la muerte que se explican mas por la convivencia contradictoria de diferentes horizontes culturales que por la coherencia lógica de un sistema de pensamiento.

El primer caso, refiere a una obra hídrica iniciada en el 2002 en tierras comunitarias pilagá que ocasionó una serie de conflictos que, a nuestro entender, evidencian la brecha entre algunas interpretaciones nativas acerca de la realización de la obra –básicamente articuladas en torno a la "peligrosidad" que ésta ocasionaría por la "inundación permanente" y por la "exposición de los huesos de los muertos"- y las interpretaciones de algunos sectores "blancos" –básicamente articuladas en torno ya a los "beneficios del desarrollo" ya a la "reparación histórica hacia los pueblos oprimidos"-.

El segundo caso, retoma los discursos sobre un reciente juicio contra el estado provincial destinado a resarcir al "pueblo pilagá" por los hechos ocurridos en 1947 en la Matanza de Rincón La Bomba. En este último, nuevamente el "desentierro de los huesos" ordenado por la justicia forense, detonó versiones disímiles y hasta encontradas acerca del accionar de la justicia que llaman la atención sobre una interpretación diferente en torno a los acontecimientos, la historia y nuevamente, la relación con la alteridad.

El caso del Bañado la Estrella

En consonancia con los tempranos avances legales, en el año 1985 la comunidad pilagá de Campo del Cielo recibe de manos del entonces gobernador Floro Bogado, el título de propiedad de las tierras que ocupan, un total de 2000 hectáreas. Producto de la lucha del legendario líder

Rafael Tapiceno, la comunidad se encuentra a unos 70 kms de la ciudad de Las Lomitas. Haciendo caso omiso del dominio comunitario indígena, en el año 1992, el ex vicegobernador Rivira aprueba la realización de una obra hídrica donde se extiende el Bañado La Estrella, afectando tierras comunitarias de las comunidades pilagá de Campo del Cielo y El Descanso junto con tierras criollas. Destinada a identificar una posible vía de derivación de aguas desde el humedal colindante con las comunidades, la obra recibió duras objeciones por parte de las organizaciones indigenistas y criollas.

En junio de 2005, a espaldas de la justicia y por medio de mecanismos de presión e intimación a dirigentes políticos opositores - indígenas y no indígenas- el gobierno provincial logra acallar las oposiciones comprando la voluntad del líder comunitario de Campo del Cielo, R. T. Este sucumbe al ofrecimiento tramposo del gobernador, el cual a cambio de vagas promesas lo insta a firmar "un convenio" mediante el cual renuncia a la oposición a la obra permitiendo la expropiación de las tierras comunitarias al declararlas como "terrenos de utilidad pública".

La actitud negociadora del líder comunitario y de no pocos integrantes de la comunidad—que aún cuando bajo desconfianza- esperan con ansias las promesas gubernamentales, fue mal vista por las organizaciones de oposición a la obra, las cuales vieron como una afrenta al "pueblo pilagá" la anuencia de R. T. para con el gobierno. La iglesia local, ferviente defensora de los derechos indígenas, llevó adelante la causa contra el gobierno local, sumando a las ONGs locales en lo que consideran una flagrante violación a los derechos del pueblo pilagá. En ese estado de confrontación, la figura del líder comunitario y, por extensión, la propia comunidad quedaron relegados de los espacios políticos indígenas y de las organizaciones indigenistas, tachadas de "traicionar la causa indígena" y la "voluntad colectiva del pueblo pilagá" y someterse a un gobierno provincial que contrariaba sus propios intereses.

En parte arrinconada, en parte poco convencida por la manera en que se resolvieron los acontecimientos, la comunidad —una instancia tan ajena a la política oficial como a los líderes políticos indígenas cooptados por las múltiples internas políticas-, realizó otra lectura de los sucesos. Y si bien los comentaristas mas críticos no dejan de percibir como sombría la negociación del líder con el gobierno, su versión sobre los incordios de la mentada obra se centra más en la incertidumbre de las promesas

gubernamentales que en la supuesta traición a la "política tribal" que tienden a ver los sectores avenidos a la política de confrontación local.

En efecto, en los "pasillos de la aldea", los ancianos y particularmente el *piogonak* o chamán de la comunidad, V. T., cuyo linaje noble (es nieto de Rafael Tapiceno) lo resarce de las críticas, suelto de palabras rememoraba cómo la incansable lucha del memorable Rafael, hoy se veía amenazada por el accionar imprudente del gobierno provincial y la empresa, entidades cuyas potestades simbólicas, coloca en un mismo horizonte de significado que la iglesia opositora:

"Nosotros estamos con el gobierno provincial, no podemos hacer la contra porque ellos son como Dios —ese de la iglesia-: ese gobierno provincial mira todo desde arriba, como Dios...sabe todo...y es dueño de la tierra y dueño del cielo".

El precio del intercambio fue, sin duda, alto: en marzo del 2006 la contraprestación prometida por el gobierno era infinitamente menor que el avance de las aguas que, a juzgar por los pobladores locales, "enfurecida por los desmanes del desigual intercambio, había avanzado como nunca antes". La desdicha, sin embargo, tenia significados bien distintos a los esgrimidos por las organizaciones blancas que venían oponiéndose a la realización de la importuna obra y los viejos —anclados en las antiguas tradiciones- señalaban que su realización —para la que se utilizan excavadoras- estaba provocando el "desentierro de los huesos de los antepasados" que, casi como una profecía, traían malos augurios al dejar expuesta a la luz del día, el rostro de los muertos:

"Ahí yo me fui a hablar con el dueño de la empresa (se refiere al empleado que maneja el tractor) y llorando me fui...porque con la maquina están desenterrando los huesos del abuelo Tapiceno que luchó por la tierra. Están los huesos ahí nomás...todos mezclados, y las maquinas cavan y luego viene el agua...yo no se esto en que va a terminar...ni respeto tienen ya los blancos por nosotros, ni respeto por los huesos".

La Matanza de Rincón La Bomba de 1947

En forma paralela al desarrollo de la obra, los sectores políticos comprometidos en la lucha indígena local, daban una nueva vuelta de tuerca a la historia en lo que consideraban un "acto de reparación historia del pueblo pilagá" con respecto a los sucesos de la denominada "Matanza

del Rincón La Bomba", mediante el cual –a través de un juicio llevado adelante por el servicio jurídico que tiene apoyo en la iglesia católica- se pidió el resarcimiento a las comunidades indígenas que habían sido víctimas de un enfrentamiento con la gendarmería nacional.

Según las encontradas versiones, en 1947 muchos indígenas despedidos y defraudados por el ingenio San Martín del Tabacalregresaron desesperanzados del ingenio hasta los caseríos en los alrededores de la ciudad de Las Lomitas. La empresa había acordado pagarles \$ 6.- por hora pero les pagó \$ 2,5.-, procedimiento que derivó en un reclamo generalizado frente al cual la empresa, optó por despedirlos. Famélicos y desesperados, primero solicitaron apoyo a los pobladores locales y a la gendarmería. Pero cuando los días fueron pasando la gente del pueblo dejó de ayudarlos. A pesar de que el gobierno nacional envió víveres para enfrentar la crisis cultural que se avecinaba, los alimentos llegaron días mas tarde y en estado de descomposición. Aparentemente, la ingesta de los escasos víveres en mal estado provoco la enfermedad y la muerte de mujeres, niños y ancianos, lo que fue interpretado por los indígenas como un "intento de envenenamiento", profundizando la angustia, el enojo y el sentimiento de privación. Del lado del pueblo, la gendarmería nacional y los propios pobladores criollos locales, acrecentaban su temor frente a la posta indígena que por las noches, danzaba al son de los tambores. Bajo "el mando" del cacique pilagá Pablito y el predicamento del líder mesiánico pilagá Luciano Córdoba – cuyo movimiento sincrético tomaba fuerza en las distintas comunidades de la región-, unos y otros se apostaron para la contienda.

Aunque los testimonios indígenas actuales discrepan en cuanto a la magnitud de la contienda (al menos en cuanto a la cantidad de muertes producidas), lo cierto es que todos coinciden en que debieron dispersarse en la espesura del monte dado que en los días posteriores al enfrentamiento, la persecución por parte de la gendarmería se hacía sentir con creces, incluso en los caseríos mas distantes. En la prensa local, poco se dijo sobre el asunto y las pocas noticias que aparecieron solo dejaban en claro la ausencia de comunicación entre ambos bandos y, especialmente, la sordera de las autoridades locales que resolvieron la crisis mediante un conflicto armado (Vuoto y Wright, 1991).

Pero los sucesos de Las Lomitas, no son nuevos en la historia pilagá. Su actualización en la discursiva y praxis política local, se

relaciona tanto con la historia reciente de reconocimiento de los derechos indígenas apoyada por los diversos actores políticos decididos a impulsar la reparación material y simbólica de los pueblos indígenas, como con la supervivencia en la memoria nativa de los principios rectores del movimiento milenarista y la cosmología indígena. En efecto, son varios los trabajos que han mostrado la importancia del "Movimiento de Luciano" –profeta que retomando la simbología tradicional y las enseñanzas cristianas- se hizo escuchar entre grupos de las tres etnias que conforman la diversidad cultural formoseña[5]. Originario de la comunidad pilagá Pozo de Molina, Luciano obtuvo en la década del '40 enseñanzas del pastor pentecostal John Lagar a quien conoció en El Zapallar (Provincia del Chaco).

Sin sumergirnos en el desarrollo de los acontecimientos y en las divergencias de interpretaciones indígenas y no indígenas que éstos suscitaron, nos interesa subrayar una cuestión capital: el hecho de que el movimiento inaugurado por Luciano aún cuando muestra una recurrente apelación a símbolos cristianos —como por ejemplo el uso de la Biblia y de ciertos principios terapéuticos como la sanación por el Espíritu Santo; éstos son reinterpretados desde el horizonte de creencias nativas. Una mixtura en que la presencia del ideario cristiano sirve más a los efectos de ratificar la particular relación de los indígenas con el poder, la curación y el accionar humano y no humano, que al modo de encausar los hechos históricos en una interpretación lineal de la historia.

Es sabido que los cultos milenaristas y nativistas han encontrado eco en los grupos guaycurú de la región y que su desarrollo, generalmente, se explica por la confluencia de las creencias milenaristas cristianas y de la religiosidad indígena (Siffredi y Spadafora, 1991). Esa confluencia sumada a una situación de crisis cultural —entendida como disyunción entre las expectativas y los medios- provocada por el contacto, sirvió de caldo de cultivo para expresar el malestar social y encontró en el ideal utópico milenarista el espacio necesario para su concreción.

"Los antiguos lucharon por los derechos. Antes estábamos en Campo del Cielo Viejo (la antigua comunidad que hasta 1985 ocuparon y que por desborde del bañado, debieron mudarse hacia el actual asentamiento), y en el tiempo del cacique Paulito empezó el tiroteo de los gendarmes. Los antiguos nos escondimos justo a la altura del puente de La Bomba y después caminamos todo el día por el monte. Un día paramos en El Toldillo y otro día hasta llegar a Campo del Cielo Viejo. Ahí apareció gendarmería y dos días y medio nos tuvo amenazados y se llevaron a las mujeres y mataron a toditos...a muchos...pero eso fue antes....hace mucho tiempo (V. T. Campo del Cielo, 2005).

En un juicio que lleva años, la justicia forense finalmente dio la orden de excavar lo que se presumía como las fosas comunes de la mentada matanza que, sumándose a los incordios de la obra, se revelaba nuevamente como un peligroso intento de traer a cuenta la presencia de los muertos. A medida que avanzaba el juicio y especialmente, las versiones sobre las excavaciones ordenadas por la justicia, se multiplicaban los interrogantes sobre la "presencia de los huesos de los muertos".

"Ojalá que encuentre yo al abogado G. (el que esta llevando el caso por la matanza de Rincón La Bomba) porque mataron mucha gente y siempre cuando llega el 12 de octubre yo estoy triste" (V. T., Campo del Cielo, 2005).

En la comunidad de la Bomba –cercana a las Lomitas y a los hechos- una de las esposas del profeta Luciano, emitía su propio juicio sobre los recientes sucesos en una especie de versión nativa de "Las venas abiertas de América Latina":

"Ahora el abogado esta desenterrando...dicen que para el juicio tienen que desenterrar porque necesitan encontrar los huesos....ahí están los huesos de Luciano: los huesos de Luciano no descansan en paz porque no hay justicia, mataron a toditos y yo corrí por el monte en esos días y me escapé hacia el monte pero a Luciano lo mataron y donde lo enterramos —que queremos un entierro cristiano- hay sangre que no seca...no seca la sangre porque Luciano y los muertos no fueron vengados". (R. F. La Bomba, 2005).

A la metáfora "la sangre que no seca", sobre las heridas que no cicatrizan por causa de una venganza no consumada, se suman versiones mas avenidas con la política indígena que, sin embargo, revelan una lectura también divergente de los hechos. El maestro de la comunidad – respetado por su nivel educativo y su formación cristiana- comentaba así su propia interpretación de los sucesos:

"Aquí lo que pasa es que los indígenas no decidimos nada. Ahora con esto de los huesos, se ha comprobado que la matanza existió y eso necesitaban los jueces pero nosotros sabemos bien que mataron a muchos abuelos porque los viejos nos cuentan, apenados nos cuentan como tuvieron que correr hacia el monte a esconderse y como los niños y los viejos que no podían escapar murieron...esos murieron toditos. Y el caso de la obra, por ejemplo es igual: el cura ese —dice haciendo un gesto dirigido hacia la iglesia del pueblo- ese de ahí...habrá que ver que quiere de los indígenas porque el dice que defiende a los pilagá pero es como el gobierno...el tiene poder de Dios para manejarlo todo" (P. Y. La Bomba, 2005).

Y, pensativo, remataba:

"¿Vos sabes porque la iglesia tiene el campanario de costado? Lo tiene ahí porque el cura anterior bendijo las armas de los gendarmes en el '47 y...vos sabes de los piogonak...esos después se vengaron porque le hicieron caer el campanario sobre la cabeza y murió decapitado...así fue y cuando llegó el nuevo cura, pusieron el campanario de costado porque tenía miedo de morir decapitado por el piogonak, como le pasó al otro cura...así son los curas...igual el otro, éste nuevo" (P. Y. La Bomba, 2005).

Es sabido que la muerte, en los grupos pilagá está muy lejos de presentarse como un hecho biológico y que tanto su desenlace como su posterior ritualización revisten un carácter de peligrosidad que obligan a tomar los recaudos necesarios. Tanto Metraux como Idoyaga Molina afirman que los pilagá conciben la muerte como producto de una acción intencional de los espíritus *payak* —entidades sobre humanas de gran ambivalencia- y sus "interlocutores humanos"—los chamanes y las brujasque buscan sustraer el alma de los vivos. Por ello, la explicación de la muerte obedece a la malintencionada actuación de una potencia sobre humana que requiere una justa venganza —asumida como "compensación"- por parte de los parientes del difunto. A su vez, los muertos lejos de asumirse como seres inertes, se revelan como seres potentes, seres *payak* que poseen una vida comunitaria en espejo al mundo de los vivos:

"Al entender de los Pilagá el plano terrestre es una esfera suspendida y rodeada por piyén (cielo) la cara opuesta de ese disco no es otra cosa que aléwa lawén. Sol y Luna giran constantemente por la esfera celeste lo que determina que cuando en la tierra es día en aléwa lawén es de noche y viceversa" (Idoyaga Molina, 1983:36).

A pesar del énfasis en la reproducción del mundo de los vivos en el mundo de los muertos, éstos acechan permanentemente el mundo de los humanos, espantándolos e intentando capturarlos por lo que el muerto y la muerte se revelan como una presencia ineludible frente a la cual deben tomarse las precauciones necesarias para distanciarla del mundo de los vivos. A modo de precaución, antes de la misionalización los cadáveres solían incinerarse lo que permitía evitar la formación de una entidad payak, luego se juntaban los huesos y cuidadosamente se enterraban.

Esas creencias en torno a la peligrosidad de los muertos, hoy se actualizan en interpretaciones —que, a los testimonios transcriptos, suman las quejas y el enfado de los más viejos asolados por la ahora ineludible "presencia de los huesos"- que ponen en un mismo haz de significación el poder de la iglesia y del gobierno, asumidos como principios poderosos ajenos a la acción humana. Atribuidos como potestades simbólicas que, como el Dios cristiano, "todo lo ve, todo lo oye y todo lo dictamina", la iglesia y el gobierno cobran un sentido ambiguo y ecléctico que coloca a la matanza del 47 y la obra hídrica en un mismo horizonte de sentido. Un poder ambiguo que tanto la matanza del `47 —entendida primero como un principio de envenenamiento y luego, como un nuevo intento de "capturar" los huesos- como la obra hídrica —que los "pone al descubierto"- no hacen mas que confirmar la inevitable sujeción a un orden de dominio, ajeno a la voluntad humana y sujeto a la duplicidad de un poder frente al cual solo les restaba consentir.

Las versiones, por tanto, colocan en el centro de la discusión una visión del poder y de la enemistad que estaban lejos de los argumentos de la oposición eclesiástica y gubernamental, movilizadas ambas por una discursiva lineal que veía los acontecimientos como una mera sucesión de hechos provocados por la voluntad humana en la que, los bandos opuestos debían confrontar argumentos a los efectos de salir victoriosos en la batalla final.

Vista como una especie de quiebre de lanza del argumento del contrario, como una especie de triunfo dialéctico sobre la alteridad, las argumentaciones de iglesia, indigenistas y gobierno se alejaban de las interpretaciones indígenas, sumidas en un principio de explicación de la realidad que dotaba al "enemigo" de un poder sobrenatural que, como antaño, incluso tenía la potestad como para traer a cuenta su capacidad de manipular una nueva versión, quizás aún mas omnipresente y omnipotente, de los antiguos "restos humanos". Imprudente y amenazador, el dios cristiano encarnado en la iglesia local y el estado provincial, manipulaba los huesos trayendo a cuenta la ineludible apelación a una necesaria memoria que no se resigna a sacrificar su propia versión de la historia.

Conclusiones

Estamos lejos de intentar capturar la mutabilidad de la experiencia indígena sobre la identidad y la alteridad intentando recomponer, a partir de dos narrativas temporalmente distanciadas la "verdad de lo acontecido y representado por los hechos". Intento vano si consideramos que la historia y la memoria cultural encuentran su legitimidad en relatos que, en tanto representaciones de lo real, discurren mas sobre su capacidad para construir sentido social que por su intento de evocar "hechos pasados".

En este sentido entendemos que el régimen de relaciones que prevalecía en el contexto intertribal, especialmente en lo que refiere a las relaciones de alteridad entre enemigos preferenciales, incluía un campo semántico sesgado por lo que Claude Levi Strauss (1984) conceptualizó como un "modo de identificación con el otro" que suponía la asimilación recíproca del ajeno. Sostenido sobre la base de una filosofía caníbal y preponderadamente anclado en una reciprocidad simétrica, la venganza mutua tendía a reafirmar el reconocimiento de las capacidades bélicas y poder del semejante / contendiente. Por ello, en el contexto intertribal la atribución de alteridad se condensaba en un juego de oposiciones signado por la guerra y la venganza intergrupal – tanto por parte de los nivaclé hacia los toba – pilagá y pilagá como por parte de estos últimos hacia los primeros- en la que la obtención de bienes no vulneraba la autonomía material y simbólica del adversario. Muy por el contrario, la incorporación de cautivos y huérfanos así como las alianzas matrimoniales con las mujeres del grupo contrincante- se imponían sobre la limitada aniquilación de combatientes al punto de afectar solo circunstancialmente la sex ratio. En esa relación la "venganza" era asumida mas como la consideración, precaución y respeto hacia el contendiente –cuyos poderes y habilidades bélicas no eran menores ni diferentes a la propia- que por su negación

existencial y el descrédito de sus recursos y potencialidades. Un punto fundamental que nos lleva a comprender las diferencias sustanciales de los sentidos de la contienda y la venganza –bélica y política- entre las sociedades etnográficas y la propia, signada por la voluntad de ejercer el terror y aniquilamiento de la víctima "digiriéndola" –ya material, ya simbólicamente- en beneficio propio.

En efecto, en el contexto interétnico la presencia y prepotencia de un nuevo actor –armado de discursos cuyo sesgo caníbal apunta a reducir las diferencias culturales a las del propio grupo-, quedaría en claro cuando perpetrada la Guerra del Chaco (1932-35) los indígenas comprendieran la disparidad de fuerzas entre ellos y el blanco. Amén del trauma bélico, la retórica misionera centrada en "el amor al prójimo" y, posteriormente, la retórica nacionalista de la ciudadanía política del estado animada por la idea de "convivencia en la diversidad" terminarían por desarticular prácticas culturales que mas allá de la guerra y la obtención de *scalps* viabilizaban comportamientos institucionalizados a nivel endo y exo grupal, como es el caso de las alianzas matrimoniales y la solidaridad masculina entre segmentos del mismo grupo, sellada mediante alianzas bélicas en los convites de bebidas fermentadas.

Trascurridos mas de 60 años y desarticulado por completo el antiguo complejo de la guerra, el otro paradigmático cedió lugar al marco de las relaciones interétnicas entre los indios y los blancos, desplazando el foco de las relaciones simétricas de rivalidad intertribal hacia la rivalidad asimétrica con el interlocutor "blanco". Entre algunos pilagá, especialmente los ancianos y aquellos que, como los chamanes hacen gala al orgullo guerrero y la tradición, ese desplazamiento produjo una transformación de las representaciones y las prácticas con respecto al otro cuya ambigüedad se inscribe en un horizonte ambivalente de sentidos. En el orden de las representaciones, motivados por la discursiva del estado y las ONGs indigenistas sobre la "reparación histórica" hacia las "minorías indígenas", los indígenas han hecho suyo el discurso sobre la inequidad asumiendo la necesidad de "reparar el daño provocado" por parte de los "blancos", no solo desde la discursiva política que interpela al estado desde el orden jurídico político –recurso disponible mayormente a los líderes indígenas- sino también, desde la demanda continua y cotidiana de bienes manufacturados -entre los que se incluyen "alimentos", "pensiones del estado" y "proyectos"-.

En el contexto de la realización de la obra hídrica y el juicio por la matanza de 1947, los etno-discursos anudan al "desentierro de los huesos de los antepasados" la inequidad de las relaciones con el blanco, pero también dejan percibir una mixtura de desconfianza y miedo que deriva tanto de su experiencia histórica reciente como de su desconfianza respecto al poder abrumador del blanco. Evaluación crítica, que sin embargo. no es construida meramente desde una lógica argumental causal –según la cual las minorías indígenas fueran marginadas de la historia por la disparidad de fuerzas entre ambos contendientes- sino mas bien desde un horizonte de sentidos en el cual, son los poderes simbólicos del otro –que todo lo ven, todo lo oven y todo lo pueden- los que otorgan la clave para comprender el sometimiento material y cuyo modo de relación con los indios, comenzara con la anexión de sus territorios y culminara con la apropiación de sus cuerpos. Cuerpos cuyos huesos, hoy re-significados como reliquias anudan -al igual que las antiguas ceremonias del scalp- la memoria social del despojo al presente. Especialmente, si consideramos la importancia en la memoria étnica de los enfrentamientos interétnicos y las "ansias de venganza" que -sumadas a las relaciones de asimetría en el contexto interétnico actual- rememoran "injusticias" vividas como tales debido a que las cuentas no han sido debidamente saldadas.

Convivencia contradictoria de sentidos en la cual, las creencias en torno a los muertos y los antepasados, no remiten a un orden causal de acontecimientos reglado por una lógica argumental dispuesta a ceder ante la convivencia "inescrupulosa" de los sentimientos y que nos obligan a no olvidar que en la incorporación de ciertos conceptos y valores de la cosmología occidental –provenientes ya del aprendizaje escolar de la historia nacional, ya de la actual legislación indígena- la construcción de etno-discursos tiende sobre todo a legitimar la argumentación indígena encuadrándola en alocuciones cuyos axiomas éticos teleológicos coinciden con los supuestos análogos del auditorio blanco.

Es en esa consideración ajustada de la agencia histórica, dispuesta a no capitular ante el persistente exotismo que ha caracterizado a la antropología modernista pero también dispuesta a no limitarse a proyectar modelos de acción y pensamiento ajenos a las culturas amerindias, donde podremos recuperar una historia sensible a la agencia humana que vaya mas allá de nuestro propio horizonte cultural, aprisionado por un hacer histórico entendido como sucesión de hechos regidos por la conciencia humana.

Bibliografía

- ARENAS, P. (2003) Etnografía y Alimentación entre los Toba-Ñachilamoleek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina), El autor, Buenos Aires.
- ARNOTT (1934) *Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras*, Revista Geográfica Americana, I (7): 491-501.
- BARTH, F. (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, Fondo de Cultura Económica, México.
- BARTOLOMÉ, L. J. (1970) Milenarismo y culto a la mercadería en grupos indígenas del Chaco Argentino, Revista Latinoamericana de Sociología, 2ª entrega
- CORDEU, E. y SIFFREDI, A. (1971) De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del chaco argentino, Juárez Editor. Buenos Aires.
- CLASTRES, P. (1992) *Mythologie des indiens Chulupi*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 98, Louvain-Paris.
- CHASE-SARDI, M. (1981) Pequeño Decameron Nivaclé. Literatura oral de una etnía del Chaco Paraguayo, Ediciones NAPA, Asunción.
- DESCOLA, P. (1994) In the Society Of Nature. A Native Ecology in Amazonia, Cambridge Studies In Social And Cultural Anthropology, Cambridge University Press. (2001) Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social,
 - Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas, Philippe Descola & Gísli Pálsson (coordinadores), Siglo XXI Editores, México, pp.: 101-123. (2005) Las Lanzas del crepúsculo, Relatos Jíbaros, Alto Amazonia. Fondo de Cultura Económica, México.
- GORDILLO, G. (2005) *Nosotros vamos a estar acá para siempre*, Historias tobas. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- GOODY, J. (2000) *Le reliquie e la contraddizione cognitiva tra i resti mortali e le aspirazioni immortali*, en L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano.
- IDOYAGA MOLINA, A. (1976/77) Aproximación hermenéutica a las nociones de concepción, gravidez y alumbramiento entre los pilagá del Chaco Central, Scripta Ethnológica, N. 4, págs: 78-98. Buenos Aires.
 - (1983) *Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá*, Scripta Ethnológica, Vol. VII: 33-45, Buenos Aires.
 - (1992) *Mito y Mesianismo entre los pilagá (Chaco Central*), Mitológicas Vol. 7: 7 15.
 - (1995) *Entre el mito y la historia. La mistificación de un líder mesiánico*, Scripta Ethnológica, Vol. XVIIII, Buenos Aires. Pp. 167-183.

- (2000) Cuerpo e identidad étnica y social. Un análisis de las representaciones pilagá, Boletín Antropológico, N. 49, Museo Antropológico, Universidad de los Andes, Mérida.
- METRAUX, A. (1937) Études d'Ethnographie Toba Pilagá, Anthropos, XXXII, Viena.
 - (1973) Conversaciones con Pedro y Kédoc. Religión y Magias indígenas en América del Sur, Madrid.
- MILLER, H. (1967) *Pentecostalism among the Argentine Toba*, Tesis Doctoral, University of Pittsburgh.
- NORDENSKIOLD, E. (1912) *La vida de los indios del Chaco (América del Sur)*, Revista de Grografía Americana, Tomo VI, fascículo III, Paris. Traducción de Luis Gonzalez.
- RAPPORT, N. y J. OVERING (2000) Social and Cultural Anthropology. The *Key Concepts*, Routledge, London.
- SIFFREDI, A. (2001) *Indígenas, misioneros y estados-nación. Cambio socio-* religioso a través de múltiples voces, III Congreso Argentino de Americanistas, 2: 207-247, Buenos Aires.
 - (2005) Cuando la persona se deshumaniza: des-centramiento y jaguarización en la sociedad nivaclé, Journal de la Société des Américanistes, Tome 91-1: 185-210, París.
- SIFFREDI, A. y SPADAFORA, A. M. (1991) Condiciones de posibilidad del Movimiento de la Buena Nueva. Reflexiones sobre la dinámica sociorreligiosa nivaclé (Chaco Boreal) en la década de los '50, Religiones Latinoamericanas, Vol. 2: 125- 148. México.
- SPADAFORA, A. M. (2005) *Historias de Mitos y Mitos de la Historia*, Actas del Congreso de la Sociedad Argentina de Americanistas, Universidad Del Salvador, Buenos Aires.
- STERPIN, A. (1992) La chasse aux scalps chez les Nivaclé du Gran Chaco, Mémoire de Maitrise d'Ethnologie, Université de Paris X, Nanterre. (1993) La chasse aux scalps chez les Nivaclé du Gran Chaco, Journal de la Société des Américanistes, 79, pp. 33-66.
- TOMASINI, A. (2004) *Aproximación a las representaciones anímicas de los indios Nivaclé del Chaco Borea*l, Seminario de investigaciones sobre Epidemiología Psiquiátrica, Publicación. Nº 50, Año XV: 2-43.
- VIVEIROS DE CASTRO (1992) From the enemy's point of view: humanity and divinity in the Amazonian society (trad. H. Howard), University of Chicago Press, Chicago.
 - (1996) Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio, Mana, 2(2), pp.115-44, Brasil.

- VUOTO, P. M. (1986) Los movimientos de Luciano y Pedro Martinez, dos cultos de transición entre los toba taksek de Misión Taccagle, Scripta Ethnologica. Vol. X Buenos Aires, pp. 19-46.
- VUOTO, P. y WRIGHT, P. (1991) *Crónicas del Dios Luciano*, Religiones Latinoamericanas, 2: 149-180. México.

Notas

- [1] Como ha mostrado Jack Goody en su estudio sobre las reliquias (2000) la fuerte carga afectiva a que aludimos puede albergar tanto actitudes negativas como positivas, en especial en el caso de las reliquias corporales, en las cuales "lo inanimado está en el lugar de lo animado, el muerto en el del viviente". Así se explica según la tesis del citado autor que el temor y el rechazo puedan coexistir contradictoriamente junto al respeto y la estima.
- [2] Al respecto, los aportes de Rapport y Overing (2000) agregan que en el planteo del problema de la alteridad, el énfasis en la inclusión o la exclusión del otro, puede estar respectivamente vinculado con estrategias políticas va igualitarias, ya jerárquicas. Estrategias que remiten a una diferencia entre filosofías sociales que destacan la simetría o bien la asimetría social, como es el caso de la idea de inferioridad que perneaba el discurso político colonial sobre los amerindios, producto del etnocentrismo. Por contraste, el etnocentrismo del discurso amerindio, puede comprenderse mejor como una retórica del igualitarismo, y sus expresiones de alteridad suelen ser más inclusivas en la adjudicación de cualidades humanas. Los ejemplos amazónicos y mas recientemente chaqueños dan cuenta de esta "apertura" hacia otros existentes, humanos y no humanos. Consecuentemente, el límite y la distinción entre unos y otros no es fácil de trazar. En ausencia de relaciones de dominación se hace arduo pensar que los nativos juzgaran a los blancos como seres inferiores, lo que no invalida que los percibieran como monstruos, brujos o "insensatos". En suma, la permeabilidad de los límites aconseja considerar que en cualquier sistema de alteridad siempre existe algún inter-juego de los principios de inclusión y exclusión, los cuales poseen diferentes implicancias en las formas de interacción con los otros, al tiempo de proporcionar las normas que orientan esas interacciones.
- [3] La alusión a "arañar" refiere a seducir y constituye una práctica habitual entre jóvenes amantes.
- [4] La primera campaña, que fue realizada con la colaboración de ambas autoras, estuvo destinada a recabar información sobre el efecto de la realización de la obra hídrica en tierras indígenas, de las que publicamos un primer resultado. La segunda, realizada por la Dra. Ana María Spadafora junto con la becaria Marina Matarrese, estuvo destinada a relevar el uso del territorio y el saber asociado entre las mujeres pilagá. Mayormente, el trabajo se concentró en la comunidad

de Campo del Cielo y periféricamente en las comunidades de La Bomba, Km .14 y km. 30. Básicamente, ambas labores se inscriben en el proyecto denominado Circulación y Transformación de los saberes ambientales entre indígenas y criollos del Chaco Central dirigido por la Dra. Alejandra Siffredi y financiado por el Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnica (CONICET) de Argentina.

[5] Básicamente, los trabajos reseñados aportan información sobre las características centrales del culto de Luciano y aluden no solo a la disparidad de interpretaciones entre la discursiva indígena y oficial sobre los hechos, sino a la disparidad de interpretaciones académicas al respecto. El trabajo pionero de Patricia Vuoto (1986) y posteriormente, los aportes realizados por Anatilde Idoyaga Molina (1992; 1996) –ambos realizados respectivamente en base a información de primera mano con indígenas toba de Misión Tacaaglé y con indígenas pilagá de las comunidades Campo del Cielo y Pozo Molina- divergen en torno a la interpretación del movimiento. Siguiendo la línea de los trabajos clásicos – cuyo corte evolucionista buscaba anudar los movimientos mesiánicos y milenaristas a idearios de profundización de la conciencia política en detrimento de la conciencia mítica- ambos discurren sobre si el culto a Luciano puede ser interpretado como un "culto de transición" (Vuoto, 1986) o como un "culto de autoafirmación cultural" caracterizado por la oposición al mundo de los blancos. Un trabajo realizado por Pablo Wright y Patricia Vuoto del año 1991, que retoma la información de primera mano aportada por Vuoto (1986) e Idoyaga Molina (1992; 1996) sumándole las crónicas aportadas por los diarios locales, retoma la discusión subrayando la continuidad del movimiento de Luciano con otros movimientos socio-religiosos guaycurú de la región, una temática ya abordada en el ámbito local (Miller, 1967; Bartolomé, 1970; Siffredi y Cordeu, 1971).

ALGUNAS ESTRATEGIAS TOBA FRENTE A LA GUERRA DEL CHACO

Lorena Isabel Córdoba*

1. Introducción

Desde 1932 hasta 1935, la guerra del Chaco enfrentó a las repúblicas de Bolivia y Paraguay por la posesión del llamado Chaco boreal, una región desértica y escasamente poblada situada al norte del río Pilcomayo cuya titularidad ambas naciones reclamaban debido a la presunta existencia de petróleo. La cuestión de los límites fronterizos no había quedado solucionada de forma definitiva en ninguno de los tratados limítrofes acordados durante el último tercio del siglo XIX. Privada de salida al mar tras su derrota en la guerra del Pacífico (1879-1883), Bolivia comenzó a construir en 1906 una línea de pequeños fuertes en el Gran Chaco con el objeto de acceder al río Paraguay y lograr una vía de comunicación con el océano Atlántico. De esta forma, comenzaron una serie intermitente pero continua de disrupciones fronterizas y territoriales: en primer lugar, los bolivianos se introdujeron poco a poco en un territorio que Paraguay consideraba bajo su soberanía; en segundo lugar, avanzaron sobre un territorio en el que habitaban varios grupos étnicos que se vieron afectados de forma directa (nivaclé, maká) o indirecta (wichí, toba, pilagá y toba del oeste) por la subsiguiente escalada de las hostilidades. Para los pueblos que habitaban sobre el Pilcomayo medio el desarrollo del conflicto significó en el aspecto práctico un eslabón definido en la cadena de acontecimientos que condujo hacia la progresiva pérdida de control sobre sus respectivos territorios. Lo que sí es cierto, si se adopta la perspectiva de Métraux, es que si bien en muchos casos los indígenas padecieron desplazamientos forzosos, pérdidas del la tierra, migraciones e innumerables actos de violencia, en otros casos. Aunque a veces supieron aprovechar la situación para sus propios fines, por ejemplo como cuando lograron apropiarse de objetos y armas que en algunos casos influyeron en el desarrollo depara aprovisionarse de armas que realimentaron sus rencillas conflictos tradicionales, lo cierto es que desde una perspectiva desapasionada los indígenas fueron negativamente afectados.

^{*} Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y TécnicasCONICET y Universidad de Buenos Aires (Argentina).

Desde esta perspectiva, este trabajo propone examinar algunos de los efectos directos e indirectos en los cuales se vieron involucrados los toba del oeste[1]. En particular procura analizar el significado de la apropiación de materiales bélicos por parte de los indígenas, que rápidamente se constituyó en un hito crucial en su memoria colectiva – más aún, podríamos asegurar, que la guerra misma. Pese a no participar activamente de las hostilidades, la guerra tuvo efectos múltiples en la vida social de esta etnia. Sentenció la fase final del proceso colonizador del Gran Chaco, consolidó el establecimiento regional de las fronteras e identidades nacionales; y finalmente, reestructuró el mapa interétnico de la zona, lo cual trajo aparejados procesos como migraciones temporales o definitivas, relocalizaciones forzosas, la aparición de nuevos actores sociales y disputas fronterizas con los ejércitos naciones y otros grupos étnicos. Los toba habitaban tradicionalmente ambas márgenes del río Pilcomayo; pero, a partir del conflicto, "la Banda" -nombre con el que se reconoce la margen norte del río- fue ocupada sistemáticamente por tropas paraguayas, lo cual provocó cambios en el imaginario colectivo y en particular en su conciencia espacial toponímica y geográfica.

Mediante una aproximación a la etnohistoria que combina la narrativa oral con los testimonios contemporáneos de etnógrafos, militares y misioneros, se demostrará que estas rupturas no impidieron a los indígenas servirse de diversas estrategias para seguir utilizando esporádicamente la tierra perdida.

2. El caso de los toba del oeste formoseño

Cuando se menciona el tema de la guerra del Chaco, una de las primeras cuestiones que refieren los toba es la llegada a sus tierras de los desertores bolivianos o "coyas" que se escondían en sus aldeas para escapar del ejército paraguayo. Los habitantes de la antigua Misión El Toba lo recuerdan con claridad:

"El padre de Hueso (actual agente sanitario criollo) era militar coya, vino huyendo de los paraguayos. Se casó con una criolla y Hueso (el hijo) se casó con una tobita (...) Cuando vienen los hijos de Hueso, dicen: 'ahí vienen los coyas (...) Se acuerda que le contó su papá de la guerra de Bolivia y Paraguay. Muchos prisioneros bolivianos corridos vinieron para acá. En ese tiempo Argentina tenía las puertas abiertas. Se escuchaban los tiros (...) Los prisione-

ros coyas cruzaban la Banda, venían huyendo (...) Vinieron coyas para salvarse, se escondieron acá con los aborígenes para salvarse".

En calidad de desertores, o escapando de los campos de prisioneros paraguayos, muchos bolivianos cruzaron el río para internarse en las comunidades indígenas costeras; y el recuerdo de los toba es confirmado por los partes de guerra del ejército paraguayo[2]. No todos los bolivianos eran bien recibidos por los indígenas. Existen historias de matanza de los desertores durante el cruce del Pilcomayo: "Los hombres iban a pescar al río y se ponían como guardianes para vigilar que no se pasara nadie. Si se pasaba ya algunos mataban"[3]. Sea como fuere, una cantidad importante de migrantes se instaló alrededor o incluso en las mismas comunidades o bien en la localidad criolla de Ingeniero Juárez, donde se dedicaron principalmente al comercio. Se consolida así la incorporación activa de los "coyas" a la red de relaciones sociales tanto a nivel local, en la vida cotidiana de las comunidades, como también en la economía de la zona. Después del conflicto, de hecho, se produjo un incremento en el flujo de los trabajadores bolivianos hacia las plantaciones de caña de azúcar en el norte argentino, que eran las mismas a las cuales viajaban estacionalmente los wichí, los toba y los pilagá fronterizos (Gordillo 1999: 154).

Además de la aparición de nuevos actores sociales, la memoria colectiva recompone un cuadro signado por migraciones, la reestructuración del territorio de los diferentes pueblos indígenas de la zona y la consecuente recomposición de las relaciones interétnicas. Para los toba, en particular, la guerra significó el abandono definitivo de las tierras al norte del cauce del Pilcomayo. Antiguamente habitaban ambas márgenes del río; sin embargo, con la consolidación de la presencia regional de los Estados-nación se vieron cada vez más empujados hacia el sur. Los problemas que se suscitan son tanto con militares bolivianos como con los paraguayos:

"Durante el verano de 1933, los oficiales y soldados bolivianos asesinaron al cacique Nayocolik y a tres de sus hijos que cazaban pacíficamente nutrias en la orilla izquierda del Pilcomayo. Algunos pilagá cruzaron el río y lograron matar a un centinela boliviano" (Métraux 1937: 397).

"Los primeros días del trimestre se vieron ensombrecidos por la muerte de Yanagadi y la incertidumbre de la actitud de los paraguayos que siguió a este evento triste y desafortunado. La gente fue al río con temor y los hombres fueron vistos yendo a pescar con una red en la mano y un arma en la otra. Indudablemente hubo responsabilidad de parte de los indios, pero fue muy desafortunado que los paraguayos tomasen medidas tan drásticas y, como siempre sucede, un inocente pagase con su vida una ofensa menor cometida por aquellos para quienes el Evangelio poco significa (...) Fue tomado cautivo con un compañero mientras se preparaban para una noche de pesca en la orilla opuesta del río, ya que no se habían realizado restricciones para pescar allí" (Leake 1937: 127).

La guerra ciertamente no inició este contacto repleto de tensiones, pero sí lo intensificó y lo consolidó. Con el desarrollo del conflicto "la banda" fue ocupada sistemáticamente por las tropas paraguayas, lo cual provocó cambios en el imaginario colectivo y en particular en la conciencia espacial, toponímica y geográfica. Si bien como veremos estos cambios no impidieron a los indígenas emplear diversas estrategias para seguir utilizando esporádicamente la tierra perdida —tanto para sus actividades de subsistencia como para la captura de botín, pues "la banda" se transformó en una fuente de deshechos bélicos— este territorio dejó de ser conceptualizado como propio y pasó a ser percibido como una región ajena, más allá de la frontera establecida por el río, en el cual se podía incursionar pero no establecerse definitivamente. Entre los topónimos toba figura un sitio llamado *coyalé e lcoló*, identificado como remanso del río. Es interesante transcribir los testimonios que caracterizan el lugar en el imaginario colectivo:

"Cuando empieza a venir los criollos, cuando se viene acá, ya se ponen malos los criollos y pelean con los ancianos. Mi abuelo escapó de herir la pierna con carabina; salió un poco lastimado y camina rengo. Había un hermano de nuestro abuelo que conseguía, pero no sabe donde conseguía, una 'wincha' (Winchester). Primero los criollos, después vinieron los militares. Baleaban una mula de los militares, y se van los milicos. Lo mataban al sargento y a su mula, entonces se disparaba la gente (...) Después había una guerra contra Paraguay y Bolivia; entonces cuando se va a disparar el Paraguay, muchos bolivianos que están viviendo enfrente, hasta cerca de Asunción, entonces vinieron otros militares y después ya dispararon los bolivianos. Cuando alguno se dispara, viene para

acá, Argentina y cuando aborigen (un toba) encuentra le matan (a) los coyas los aborígenes (los tobas). Le convidan algo para comer, y cuando come, lo matan; porque recuerda que los bolivianos mataban muchos ancianos, no se olvida y le mata, quita carabina" (De la Cruz 1995: 85).

Para muchos toba, la guerra del Chaco fue una serie de tiroteos ocasionales con los soldados cuando iban a buscar agua o pescar en el río, y en los cuales algún pariente resultaba herido: "Nadie de acá peleó esa guerra... la gente toba lo veía nomás, andaba, miraba... cuando peleaban se miraba nomás...". El impacto de la guerra en la vida comunitaria, en efecto, parece fragmentario e indirecto:

"Al comenzar 1934, la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (que estalló en 1932) involucró de forma directa el área en frente de Sombrero Negro y misión El Toba, cuando las tropas paraguayas comenzaron un barrido ofensivo hacia el Oeste a través del Pilcomayo. Los fortines bolivianos del río comenzaron a caer uno tras otro. Al principio de enero de 1934, los paraguayos tomaron fortín Esteros (en frente de Nuevo Pilcomayo) y días más tarde hubo un importante choque cerca de Magariños, el fuerte situado en frente de El Toba. Aun así, estas batallas no afectaron directamente a los toba" (Gordillo 1999: 127).

Si tomamos en su justa medida la gravedad de estos episodios, advertimos que comprender el impacto de la guerra en la vida indígena implica recapitular brevemente la historia del grupo examinando el "peso" relativo del conflicto en relación con otros acontecimientos. Para los toba, en efecto, la guerra no fue "el" evento que marcó críticamente su historia sino que se trató de un suceso más que debe ponerse en relación con otros más o menos contemporáneos[4]. Una primera fuente de contacto intensivo con la sociedad occidental se había planteado ya mediante la inserción de los toba en la economía regional; por ejemplo, a través del trabajo estacional en la zafra de caña de azúcar en el norte argentino, así como también mediante el trabajo de instalación de las vías del ferrocarril que unían Salta con Formosa. En segundo término, durante los años comprendidos entre 1910 y 1930, los toba asisten a la instalación de los colonos criollos que comienzan a poblar la zona en forma sistemática, teniendo que retribuir al jefe de la comunidad con diversos regalos (metales, ganado, ropa) para hacer pastar su ganado en territorio

indígena[5]. El avance de las poblaciones criollas, indisociable del de la ganadería, suscitó no pocos enfrentamientos entre colonos y aborígenes:

"El 21 dos jóvenes de Misión Pilagá estaban viajando por el camino principal entre Misión Pilagá y Misión El Toba, cuando fueron inesperadamente atacados por cuatro colonos argentinos que trataron de enlazarlos y luego dispararles. Los colonos lograron herir mortalmente a uno de los indios, pero el otro alcanzó a escapar hacia el monte y encontrar a sus parientes que viven cerca de la misión (...) El efecto del asesinato sobre los parientes del muchacho muerto sin duda serán narrados en el reporte de este trimestre sobre Misión Pilagá, pero los indios y nosotros mismos fuimos seriamente perturbados, quedando especialmente los indios muy agitados. Suficientemente malo era tener que atender los reclamos de la policía, pero debido a un falso rumor sobre un levantamiento de los tobas aparecieron en escena los soldados y tuvimos que andar con cuidado, ya que un paso en falso podía significar la masacre de los indios y el fin de la misión entre los toba" (Tebboth 1939: 34-35).

Muchas veces, como se desprende del testimonio del misionero, los intereses criollos eran protegidos por las fuerzas militares argentinas; y así se documentaron varios enfrentamientos entre los toba y la Gendarmería de Línea entre 1915 y 1918. En este contexto de incertidumbre, durante el primer cuarto del siglo se conformaron diversas alianzas entre los toba, los wichí y los pilagá, que intentaban una última resistencia frente al embate de los colonos. En marzo de 1917, 50 soldados y 25 ganaderos se congregaron para enfrentar a los rebeldes; si bien la memoria indígena reclama una victoria en este choque, las fuentes históricas revelan que murieron numerosos toba (Gordillo 2002, Mendoza 2004). La historia oral es pródiga en episodios que ilustran el temor de los toba frente al accionar violento de los militares. Durante la guerra no sólo debieron cuidarse de los paraguayos y los bolivianos, sino también de los militares argentinos que arribaban a la zona cada vez en mayor número para proteger las fronteras nacionales.

Sin embargo, cuando Alfred Métraux llega a los toba, en diciembre de 1932, lo cierto es que el desarrollo bélico es seguido con poca atención por los indígenas, que parecen fundamentalmente interesados en otros dos temas. El primero son los estragos causados por un nuevo brote de

viruela y gripe (Métraux 1937: 378-379). El segundo suceso, que a diferencia de la guerra sí se constituyó en un punto de inflexión crítico en la historia oral indígena, es la instalación de los misioneros anglicanos. A comienzos de 1930 se había asentado en la comunidad Alfred Leake, un miembro de la South American Missionary Society, quien fundó la Misión El Toba. Años antes habían sido los mismos indígenas quienes durante sus viajes a los ingenios vieron la acción de los religiosos entre los grupos wichí, y les habrían solicitado que fueran a vivir con ellos porque valoraban su capacidad de protección frente a las amenazas de los criollos y los militares. El mismo Métraux, que luego colaboraría escribiendo dos breves artículos para la revista de la misión, atribuye el buen recibimiento de los toba a que éstos pensaron que era un misionero inglés (Métraux 1937: 172). Los misioneros —llamados *cadetá*, "nuestros padres"— son claramente percibidos como mediadores privilegiados entre los indígenas y la sociedad occidental:

"¡Parecen ver en la misión una especie de santuario! Estábamos contentos de darles la bienvenida pero, por supuesto, tuvimos que entregar los culpables a la policía cuando vino a buscarlos porque un hombre había matado la vaca de un argentino, y el otro, aparentemente en defensa propia, había matado a un sirviente blanco. En este asunto la mano del señor felizmente nos acompañó, ya que se fueron tranquilamente con pocos resentimientos por la misión. Unos meses antes, habría habido muchos gritos y posiblemente algún disturbio" (Leake 1932: 94).

Los relatos orales enfatizan reiteradamente el papel protector de los religiosos frente a los abusos de los criollos como también frente a los atropellos del ejército: "Los misioneros cuidaban a la gente, cuando vinieron milicos defendían y decían 'yo voy a enseñar a vivir a esta gente (...) a enseñar a ser buena"[6]. Con la llegada de los misioneros, de hecho, los toba comienzan a incorporarse lentamente en un contexto nacional más amplio. No sólo aceptan una evangelización continua, sino fundamentalmente la asistencia médica, el aprendizaje sistemático del castellano mediante la escuela misional y algunos proyectos de desarrollo que los integraban en la economía regional, como la cría de ganado o la venta de artesanías. Los misioneros consolidaron además su proyecto desalentando por cuatro años la migración temporal a los ingenios azucareros, con lo cual reforzaron la dinámica sedentarizadora. Estas condiciones, sumadas a la creciente competencia lingüística de los

anglicanos, hicieron que su accionar fuese bien acogido por los indígenas, que en consecuencia afirman que también los protegieron cuando comenzó la guerra del Chaco. Se recuerda por ejemplo que fueron los misioneros quienes colocaron "...una sábana en el techo de la misión para mostrar a los aviones que había misión allí, que no podían disparar".

Métraux había advertido que el hito decisivo en la historia toba fue el arribo de los misjoneros. Los relatos orales dividen el devenir entre el tiempo de "los antiguos", antes de la misión, y luego de la misma los tiempos "nuevos". Este recorte establece una oposición entre los valores negativos del pasado (los antiguos eran violentos, guerreaban y colectaban los scalps de sus enemigos, bebían, bailaban, ignoraban la tecnología, las buenas maneras y las enseñanzas religiosas) y los atribuidos a la modernidad (marcada por la posesión del "mensaje de Cristo" y las prácticas apropiadas para la "civilización"): "Muchas personas argumentan que uno de los más importantes valores 'nuevos' aprendidos de los misioneros fue 'vivir en paz' y 'amar a nuestros hermanos'" (Gordillo 2002: 184). Este tipo de quiebre narrativo, sin embargo, no queda exento de tensiones significativas, como cuando el discurso reconoce que en el tiempo de los antiguos no había enfermedades ni pobreza, y que la variedad de la alimentación tradicional superaba en muchos casos a la entonces actual.

Pero acaso la mayor repercusión del influjo anglicano, con su énfasis en la sedentarización y la acción evangelizadora, haya sido que desalentó de modo sistemático a los tradicionales enfrentamientos interétnicos. Todos los informantes resaltan la importancia de este cese de las hostilidades: "Los ancianos de antes se peleaban con los chulupíes, con wichí. Hasta que llegó Alfredo (Leake) y dijo que todos somos hermanos, ya no le gusta que la gente pelee". Lo corroboran los mismos religiosos:

"Aparte de este trabajo regular en varias ramas, la misión ha tenido que actuar como mediadora entre los indios y los blancos y también en la resolución de las disputas entre los mismos indios" (Leake 1933a: 69).

"Debido a las condiciones de guerra que prevalecen en la otra ribera en el Chaco boreal, los indios ribereños han sido grandemente alterados, y muchos de ellos han tenido que dispersarse en diversas direcciones. La tribu conocida como Chunupi, la cual por generaciones ha tenido familias viviendo en la margen argentina del Pilcomayo, no ha tenido descanso. Sus miembros han cruzado el río y han visitado las dos tanto la estación en Selva San Andrés como también la misión Toba. En este último lugar algunos de los Chunupi se han establecido por el momento. Esto es altamente significativo. Los Chunupi y los Tobas son enemigos jurados. En los primeros días en el Pilcomayo los primeros realizaban visitas ocasionales a los Matacos que vivían en la misión, pero siempre se evitaba a los Tobas. En una ocasión, mientras que un grupo de estos visitantes estaba empleado por algunos colonos blancos, los Tobas aparecieron y los trabajadores dejaron todo y huyeron a sus casas. Pero aquí los tenemos viviendo tranquilamente con sus antiguos enemigos e incluso jugando y cazando juntos" (Leake 1933b: 116).

En las antiguas guerras intertribales la toma de cautivos y la posterior asimilación de los niños a la vida social de los vencedores traían aparejado el consecuente mestizaje entre grupos que se enfrentaban bélicamente pero a la vez intercambiaban alianzas. La guerra no solamente era una forma de relacionarse con las etnias vecinas sino que a la vez prestaba sustento a varios aspectos de la vida social y simbólica de los toba relacionándose con el shamanismo, la obtención de bienes materiales, las actividades económicas y el carácter estacional de los asentamientos. Los toba se enfrentaban, por un lado, con los chulupíes o nivaclé; por el otro, con diferentes parcialidades de wichí. Aunque algunos informantes reconocen que el origen de las disputas se debía a la administración del río, y en particular de los espacios de pesca, también existían otros intereses que motivaban la disputa: la toma de cautivos, la venganza o retribución de hostilidades previas, el encautamiento de bienes materiales y de ganado. Como elemento con un fuerte valor simbólico, por último, deben destacarse los scalps, los cueros cabelludos de los enemigos caídos en combate, los cuales una vez secados servían como trofeo y recipientes de bebidas durante las fiestas comunitarias que celebraban el éxito tras la batalla (Métraux 1937: 378-379, Arenas 2003: 67-75, Sterpin 1993).

Con la llegada de los misioneros las tensiones y las disputas interétnicas son disminuidas drásticamente, o más bien encauzadas mediante la vía del desprecio solapado y la disminución del intercambio matrimonial. Sin embargo los enfrentamientos no cesaron, y todo indica que los toba aprovecharon la guerra del Chaco para aprovisionarse de

armamento que luego utilizaron contra sus enemigos tradicionales. En efecto, durante el conflicto no fueron pocos los indígenas que cruzaban "la banda" en busca del material bélico diseminado en el campo de batalla. "Todavía se encuentran en el Chaco restos de materiales bélicos, aun cuando los indios los buscan con mucho interés", advierte un militar argentino (Vaca 1938: 140). Los comunicados de las fuerzas armadas paraguayas y los reportes misioneros lo confirman:

"Comunicado Nº 520: En las líneas tomadas por asalto en Ballivián, el enemigo abandonó 310 cadáveres (...) En los depósitos encontramos enorme cantidad de víveres. Recogimos once ametralladoras pesadas, 31 fusiles ametralladoras, 2 morteros Stockers Brandt, varios trombones y 500 fusiles. Capturamos un sin número de prisioneros en la persecución, quienes declaran que la retirada es desordenada y que numerosas fracciones han traspuesto la frontera argentina, arrojando armas al río Pilcomayo (...) Se continúa recogiendo mucho material abandonado por el enemigo. Fdo. General Estigarribia. Asunción, 18 de noviembre de 1934" (Comando en Jefe de las F.F.A.A. de la Nación 1950: 210). "Si fuera por ellos a los indios les gustaría volver a ir a los sitios de sus viejas aldeas, pero no les está permitido debido a que esos lugares se encuentran en la zona militar. Otra queja es que los Pilagá están armados con rifles y están asociados con los Chunupís, de quienes se dice que son muy salvajes. Algunos de los muchachos de aquí tienen rifles, que han comprado de los Chunupís que a su vez los han recogido de los viejos campos de batalla entre Bolivia y Paraguay. Estamos tratando de que dejen esas armas ilegales pero es muy difícil (...) Otra razón por la que no desean dejarlas es que temen que, si se desarman, puedan ser presa fácil para los soldados" (Tebboth 1937: 85).

Los misioneros advertían que las armas muchas veces eran utilizadas por los indígenas para defenderse del ejército, pero también para realimentar las viejas enemistades:

"Después de que fuimos a vivir entre ellos, los toba nunca volvieron a tomar parte en una guerra abierta, pese a que constantemente se nos recordaba que las matanzas no habían cesado. Por ejemplo, cuando una niña pequeña, en una caminata de domingo a la tarde, comentó mientras pasábamos a través de un grupo de árboles: 'ahí es a donde tiraron al mataco viejo que mataron el otro día'. O cuando un hombre repentinamente lució un tocado de 'matador' y uno de sus parientes vino unos días después a tratar de vendernos un hermoso par de espuelas de plata. O durante la guerra del Chaco, cuando nos llegaban historias de la matanza de los desertores bolivianos. En tanto cesó la guerra abierta, persistían la arrogancia y el orgullo" (Leake 1970, cit. Mendoza 2002: 82).

Naturalmente el hecho de que los indígenas estuvieran armados provocó el resquemor de los pobladores criollos y en particular del ejército argentino:

"Aun ahora, de vez en cuando, los indios se anotan un poroto. Resulta que anda por la otra banda del Pilcomayo un cacique Negro, que antes viviera con su gente cerca de la posta Agramonte, sobre el Salado. Este caballero se ha agarrado el río para él. Después de esta resolución, cada vez que los soldados del fortín Nuevo Pilcomayo se aproximan a la costa a sacar agua, son saludados con salvas nada inofensivas (...) Como se sabía que los indígenas eran muchos y por otra parte, herencia del conflicto paraguayo-boliviano, estaban bien armados, se preparó con cuidado la expedición punitiva" (Da Rocha 1937: 144-145).

Una vez finalizada la guerra entre Bolivia y Paraguay, persistieron los enfrentamientos entre las tropas paraguayas y los toba. Los indígenas siguieron cruzando el río para cazar o para recolectar armas, aunque a sabiendas de que podían toparse con los soldados paraguayos que custodiaban la frontera.

"Pese a reiteradas advertencias de que se mantengan alejados de la ribera paraguaya del Pilcomayo, un joven de Laguna Martín cruzó en busca de chanchos de tropa y a la vuelta se topó con algunos soldados paraguayos. Tras una lucha el indio fue gravemente herido en el brazo izquierdo y la mano derecha. Se dice que sus heridas están sanando bien, aunque el indio casi ha perdido dos dedos de la mano derecha" (Tebboth 1938b: 41).

Es sólo algunos años después de la finalización del conflicto que los misioneros reportan el cese de las hostilidades entre los paraguayos y los toba, e incluso la celebración entre ambos bandos de un acuerdo que permite y regula el pasaje de los indígenas a "la banda": "Nos complace reportar que en el último trimestre ha estado exento de peleas entre los indios Tobas y los soldados paraguayos. Ambos bandos han quedado mutuamente temerosos, pero en una o dos ocasiones, cuando se han encontrado han intercambiado saludos. No se han producido problemas mientras los indios pescaban en el río, fundamentalmente porque la siguiente ribera del Pilcomayo ha sido evitada en estas expediciones pesqueras" (Tebboth 1938a: 19) "Los paraguayos. Un cambio en el comando de las fuerzas paraguayas ha causado un volte face completo en la actitud de los soldados, y a los indios se les permite cruzar el río en busca de animales salvajes y miel, siempre y cuando se atengan a ciertas reglas puestas por los soldados. El teniente a cargo de las fuerzas en frente de las aldeas toba cruzó hasta la misión para comunicarme su gratitud hacia los tobas, y prometiendo que no serían molestados mientras pesquen o se dediquen a emprendimientos legales" (Tebboth 1938c: 112)

Se desprende de los siguientes testimonios que tanto Bolivia como Paraguay armaron a los grupos étnicos de cada país y en algunos casos aprovecharon para sus fines los antiguos enconos y enemistades preexistentes con un fin político; pero, a la vez, que los indígenas también utilizaron las armas y los aprovisionamientos que quedaron en el campo de batalla para sus propósitos, como el pillaje o las rencillas interétnicas. Militares e indígenas, en una palabra, se utilizaron mutuamente.

Aquí analizaremos entonces en qué medida es posible brindar una lectura antropológica de la guerra entre Bolivia y Paraguay a través de la mirada que sobre el conflicto tuvieron los toba-pilagá, un grupo no identificado con ninguna de las naciones en disputa pero que por su localización en las fronteras del conflicto padeció en forma directa o indirecta algunas de sus consecuencias.

"Debe dejarse constancia que durante todo el conflicto paraguayoboliviano, ambas naciones armaban a sus tribus indias con fusiles ametralladoras de peine (Lewis) y sus fusiles y carabinas con suficiente munición, para que actuaran en el servicio de patrullaje, exploración y seguridad de sus tropas regulares. Las tribus de macá paraguayos y chulupies bolivianos, incursionaban con fines de pillajes a nuestro territorio, incendiando y asesinando a poblados pequeños y robando todo su ganado" (Golpe 1970: 189).

"De regreso y por el mismo camino, si camino se puede llamar, a Salto Palmar, me extraña la ausencia de indios en los campos, siendo tan abundantes en la Argentina. Me enteran que están agregados a los fortines. La raza indígena de esta zona es la macá, de feroces e implacables guerreros que prestan inestimables servicios como baqueanos así como para sorprender centinelas y avanzadas. También los bolivianos han echado mano al elemento indígena, representado por los no menos valientes indios *chunupí*. Son razas antagónicas[7] que sostienen una lucha secular y sus odios ancestrales han sido explotados por ambos beligerantes. Los primeros encuentros que motivaron el tome y traiga de fortines fueron provocados por haber ambas naciones armando a los indígenas, los que eran enviados a patrullar. Lógicamente, se produjeron choques que luego la prensa daba como ocurrido entre tropas regulares, alterando los ánimos en ambos pueblos. Anotaré que los macá son enemigos a muerte con nuestros pilagá y tobas, quienes sostienen encuentros por la posesión de esteros y lagunas, conservando ambos bandos, para sus respectivas patrias, las tierras del norte y del sur del Pilcomayo, desde época inmemorial. Pero, como siempre, los indios, los pobres indios, condenados a carne de cañón, aprenden y practican el amáos los unos a los otros que les enseñan los blancos" (Da Rocha 1937: 94-95).

"Es increíble la cantidad de indios que habitan el Gran Chaco Boreal; los hay de diversas familias. Tanto los bolivianos como los paraguayos los emplearon para el arreglo de los caminos y tareas auxiliares en la zona de retaguardia (...) pero al cesar las hostilidades muchos de estos indios de pertrechos y armas encontradas en la selva, se transformaron en bandoleros asaltantes de las columnas de víveres que abastecían a las tropas que estaban desmovilizándose o a las unidades menores que quedaron en la zona de separación de los ejércitos ex beligerantes (Vaca 1938: 233)

Una segunda visión externa es la que aportan los misioneros que residían en las diferentes comunidades, quienes miraban con recelo y temor el conflicto que se estaba desarrollando y señalaban el impacto negativo de las hostilidades en la vida indígena:

"En diciembre de 1928 hubo un serio choque entre las tropas bolivianas y paraguayas, en el cual ambos países cortaron sus relaciones diplomáticas y la guerra sólo fue prevenida por la intervención de la Liga de las Naciones (...) Continúen o no las hostilidades (...) persiste el triste hecho de que el trabajo misionero de la iglesia en esa región es obstaculizado, y que las diferentes tribus de indios del distrito están siendo irritadas y molestadas considerablemente" (South American Missionary Society 1930: 33-34, cit. en Mendoza 2002: 79).

"El año pasado varios soldados bolivianos mataron a sangre fría a dos Pilagá que pescaban en el río Pilcomayo, al parecer con el fin de hacer práctica de tiro, y se nos dice que dos soldados bolivianos fueron muertos en venganza" (Arnott 1934: 500).

3. Palabras finales

La cuestión de hasta qué punto la guerra del Chaco fue un factor decisivo en la historia de los pueblos chaqueños no puede ser respondida en función de interpretaciones mecánicas y formulaciones generales, sino que inevitablemente exige atender la diversidad de las circunstancias particulares en la experiencia bélica de cada uno de estos pueblos. En una perspectiva regional, la guerra que se desarrollaba del otro lado del río del Chaco no tuvo el mismo impacto en la vida social de los indígenas del Pilcomayo medio. Por diversas cuestiones algunos grupos se vieron más involucrados que otros. Desde la perspectiva indígena las razones de la guerra -así como las consecuentes afiliaciones, las disputas fronterizas o las mismas políticas nacionales- no quedaban la mayoría de las veces demasiado claras, y no era infrecuente que ni siquiera se comprendiese quiénes eran los bandos que se enfrentaban -así, muchos indígenas recuerdan que hubo una guerra contra los paraguayos y los bolivianos. Si hemos de generalizar, podríamos decir que el conflicto fue percibido de un modo más o menos abstracto y lejano, lo cual no implica en modo alguno que la guerra haya carecido de impacto. Para los toba del oeste, finalmente, hemos visto que sería tan excesivo pensar que la guerra fue un evento carente de significación como lo sería también, en el otro extremo, interpretarla como un hito crucial en la estructuración de la memoria colectiva. La experiencia indígena del conflicto es incomprensible si se la divorcia de un contexto histórico concreto caracterizado por las epidemias, la inserción progresiva en la economía regional, el impacto de la evangelización anglicana y la relación ambigua con los otros pueblos chaqueños, los colonos criollos y los militares

argentinos. Este punto de vista integral permite matizar y comprender en su justa medida el peso relativo de una guerra vislumbrada desde la margen opuesta del río como un tiempo de peligro en el cual no se tomó abiertamente partido por ninguno de los bandos en pugna, sino más bien atendiendo a los propios intereses. Si bien el río siempre fue considerado una frontera natural para los grupos étnicos habitantes de la región, como también para los primeros criollos que se asentaban, el conflicto bélico entre dos países vecinos provocó la instalación de nuevos asentamientos militares argentinos para defender "la frontera nacional" en una medida hasta entonces inédita. A la vez, a partir de los enfrentamientos con las tropas paraguayas como con las argentinas, prendió de forma mucho más sistemática entre los propios indígenas la conceptualización de lo que era "otro país", paralela a la internalización de la identidad nacional argentina.

Finalmente, debemos rescatar la "acción" propia de los toba frente al conflicto bélico. Si bien tienen más de vencidos —pérdida del territorio, enfrentamientos armados con criollos y militares- que de vencedores, hemos visto a través de los diferentes testimonios que ha subsistido en la memoria oral las estrategias que se utilizaron. De esta manera quisimos enfatizar el papel que cumplieron la incautación de las armas de guerra dentro del circuito de reciprocidades negativas que hasta el momento seguían intercambiando con sus antiguos enemigos nivaclé y con los nuevos colonizadores.

Bibliografía

- ARENAS, P. (2003) Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina). Dunken, Buenos Aires.
- ARNOTT, J. (1934) "Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras". En: *Revista Geográfica Americana* 1 (7): 491-501.
- BRAUNSTEIN, J. (1983) Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco (Trabajos de Etnología 2), Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
 - (1998) "Organización institucional y participación política. Sistemas jurídicos de los indígenas del Gran Chaco". Comunicación en el Seminario Internacional *Derecho indígena comparado*, Ministerio de Justicia de la Nación-Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales sobre, Buenos Aires.
- COMANDO EN JEFE DE LAS F.F.A.A. DE LA NACIÓN (1950) Los partes del conductor. Comunicados oficiales sobre la Guerra del Chaco. Imprenta Militar, Asunción.

- DA ROCHA, M. A. (1937) *Tierra de Esteros. Relatos de los fortines chaqueños.* Edit. Aniceto López, Buenos Aires.
- DE LA CRUZ, L.M. (1995) "Qomlajépi naleua, nuestra tierra. Los sitios que contienen la tierra que da vida a los tobas de Sombrero Negro". En: *Hacia una Carta Étnica del Gran Chaco* 6: 69-114.
- GOLPE, CN. N. L. (1970) *Calvario y Muerte. Revisión histórica militar de las narraciones fortineras. 1917-1938.* Editorial Artes Gráficas "Armada Argentina", Buenos Aires.
- GORDILLO, G. (1999) The Bush, the Plantations, and the "Devils": Culture and Historical Experience in the Argentinean Chaco. Tesis de doctorado, University of Toronto, Toronto.
 (2002) "Remembering 'The Ancient Ones'. Memory, Hegemony, and the shadows of State Terror in Argentinean Chaco". En: Winnie Lem y Belinda Leach (eds), Culture, Economy, Power: Anthropology as critique, Anthropology as praxis. SUNY Press, Albany: 177-190
 (2004) Landscapes of Devils. Tensions of place and memory in the
 - *argentinean Chaco*. Duke University Press, Durham & London. (2005) *Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias tobas*. Biblos, Buenos Aires.
- LEAKE, A. (1933a) "The Story of the Toba Mission". En: South American Missionary Society 67 (754): 69.
 - (1933b) "The Warlike ways of Toba Women". En: *South American Missionary Society* 67 (758): 114-116.
 - (1937) "Misión El Toba". En: South American Missionary Society 71 (805): 127-128.
 - (1948) "Twenty-one years old". En: *South American Missionary Society* 82 (883): 63-64.
- LEAKE, O. (1932) "Toba Mission Staff Notes". En: South American Missionary Society 16 (745): 93-94.
- MAEDER, E. y GUTIERREZ, R. (1995) *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*. IIGHI/FUNDANOR/UNNE, Resistencia.
- MENDOZA, M. (2002) Band Movility and Leadership among the Western Toba Hunter-Gatherers of Gran Chaco in Argentina. Edwin Mellen, Nueva York.
 - (2004) "Western Toba Messianism and Resistance to Colonization, 1915-1918". En: *Ethnohistory* 51 (2): 293-316.
- MENDOZA, M. y P. WRIGHT (1989) "Sociocultural and economic elements of the adaptation systems of the Argenting Toba: the Nacilamolek and Taksek cases of Formosa Province". En S. J. Shennan (ed.): *Archeological Approaches to Cultural Identity*. Massachusetts, Unwin Human Ltd.: 242-257.

- MÉTRAUX, A. (1933) "La guerra primitiva en el Chaco". En: *La Prensa*, 8 de enero de 1933, Sección Tercera.
 - (1937) "Etudes d'ethnographie Toba-Pilagá". En: *Anthropos* 32: 171-194 y 378-401.
- NORDENSKIÖLD, E. (2002) La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica). APCOB, La Paz.
- PALMER, J. (2005) *La buena voluntad wichi. Una espiritualidad indigena.* APCD y otros, Formosa-Salta.
- STAHL, W. (1986) Escenario indígena chaqueño. Pasado y Presente. A.S.C.I.M., Filadelfia.
- SIFFREDI, A. y S. SANTINI (1993) "Movimiento, relocalización y experiencia. Una aproximación a la historia oral de los nivaclé septentrionales en los últimos sesenta años". En: *Memoria Americana* 2: 1-29.
- STERPIN, A. (1993) "L'Espace social de la prise de scalps chez les Nivacle du Gran Chaco". En: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 5: 129-172.
- TEBBOTH, A. (1937) "Misión Pilagá". En: South American Missionary Society 71 (800): 85.
 - (1938a) "Misión El Toba. September, 1937". En: South American Missionary Society 72 (810): 19-20.
 - (1938b) "Misión El Toba. Report for Quarter ending December, 1937". En: *South American Missionary Society* 72 (812): 41-42.
 - (1938c) "Misión El Toba". En: South American Missionary Society 72 (817): 112-113.
 - (1939) "Misión El Toba". En: South American Missionary Society 83 (823): 34-35.
- VACA, J. E. (1938) Notas de la pasada guerra del Chaco. Informaciones de cosas vistas, oídas y vividas en la zona de operaciones. Círculo Militar, Biblioteca del Oficial, vol. 240. Buenos Aires.

Notas

[1] Los "toba del oeste", o "toba-pilagá" según la denominación empleada por Métraux (1937), también aparecen en la bibliografía como "tobas *ñachilamol'le#ek*" o "tobas de Sombrero Negro". Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los toba orientales, los toba occidentales, los llamados "toba bolivianos", los mocovíes y los pilagá. Actualmente hay unos 1600 toba del oeste en el Departamento Bermejo, a unos ochenta kilómetros de la localidad de Ingeniero Juárez, en tres grandes asentamientos (Vaca Perdida, La Rinconada y El Churcal), y en otras localidades más pequeñas como La Mocha, 6 de Abril, Pozo Charata, El Breal, La Bolsa, Quebrachito, Barrio Oeste, Barrio Méndez,

Tres Yuchanes, Isla García y La Madrugada. De acá en adelante salvo que lo aclaremos cuando decimos "toba" nos estamos refiriendo a estas comunidades específicas. Los datos de campo aquí empleados provienen de doce meses de estadía en el grupo entre 2003 y 2006 en el marco del Programa de Investigaciones en Ecología y Reproducción en el Chaco Argentino y del Proyecto de Investigación Plurianual 5572 del CONICET.

- [2] Por ejemplo: "Comunicado Nº 58: El cónsul nacional de Formosa (R.A.) comunica al ministerio que, en un lugar llamado Sombrero Negro apareció un contingente de desertores bolivianos con un Capitán a la cabeza (...) Asunción, noviembre de 1932" (Comando en Jefe de las F.F.A.A. de la Nación 1950: 50).
- [3] Véanse también los testimonios recabados en de la Cruz 1995.
- [4] A modo de comparación diremos que para los nivaclé, en cambio, se ha sugerido que la contienda fue un "núcleo de significación densa" que opera en la memoria oral como punto de inflexión entre dos maneras de pensar el tiempo y el espacio, una seriada y recursiva (correlato de ciclos naturales de concentración y desconcentración estacionales debidas a la vida cazadora-recolectora en aldeas vinculadas por circuitos de visitas e intercambios periódicos); la otra lineal y continua (enhebrada a partir de una sucesión de liderazgos y acontecimientos externos, la adaptación a la vida sedentaria, relaciones sociales más amplias y a un espacio pautado jurídicamente). Véase Siffredi y Santini 1993: 27.
- [5] Esto sucedía cuando se llegaba a un acuerdo pacífico; sin embargo, existen testimonios de enfrentamientos entre ganaderos e indígenas porque estos últimos mataban el ganado "en demasía".
- [6] "La visión toba de los misioneros como una figura poderosa, líder y protectora estaba entrelazada con el papel que desempeñaban vis-à-vis las instituciones armadas del estado" (Gordillo 1999: 121).
- [7] Sin duda esto es un error del Mayor Da Rocha, porque la alianza y afinidad de pueblos "chunupí" (chulupí = nivaclé) y macá (maká = inekhewelh) puede remontarse hasta el siglo XVIII, lo que no excluye la posibilidad de circunstanciales enfrentamientos. La afirmación siguiente sobre la enemistad en una especie de "sociedad regional" (Sterpin 1993) con los pueblos de lenguas guaycurú (los "pilagás" y podríamos agregar a los "toba del oeste o toba-pilagá") es proverbial (Nordenskiöld 2002, Métraux 1937, Arenas 2003).

BIENES EUROPEOS Y PODER ENTRE LOS MOCOVÍES DEL CHACO ARGENTINO***

Alejandro Martín López*, Sixto Giménez Benítez**

Introducción

En el presente trabajo se analiza la forma en que los *mocovies*[1], grupo aborigen *guaycurú* que habita el Chaco Argentino, conceptualiza sus relaciones con los bienes de origen criollo o europeo, y el rol que estos desempeñan en sus vínculos con el estado y diversas instituciones. Para ello se abordan algunos relatos míticos tradicionales, y nuevas versiones de los mismos que aparecen en un contexto de fuertes cambios y en una situación material de dominación y escasez de recursos. Se muestra como estos nuevos bienes y recursos son vinculados con la problemática del poder. El poder, su naturaleza, los métodos para adquirirlo y la forma de gestionar las relaciones con quienes lo detentan, tradicionalmente ha constituido un eje de la cosmovisión de estas comunidades

La región Chaqueña

El Gran Chaco está situado en el centro de América del Sur. Abarca parcialmente el sur de Bolivia, Paraguay y el NO de Argentina. Es una llanura sedimentaria cubierta de parques y sabanas subtropicales.

La región Sur Occidental de la región chaqueña, zona de asentamiento *mocoví* es pobre en lluvias. El monte que caracteriza sus forma-

^{*} Coordinador del Programa de Astronomía Cultural; Planetario Galileo Galilei (Bs. As); Becario doctoral CONICET; Universidad de Buenos Aires; PIP CONICET, Nº: 6115, 2006-2008; UBACYT (F196) 2004-2007 y PICT-BID (4-14274) 2004-2007, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

^{**} Director del Museo de Astronomía y Gofísica, Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas, Universidad Nacional de la Plata. PIP CONICET, Nº: 6115, 2006-2008.

^{***} El presente trabajo y su presentación en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla 2006 fueron posibles gracias al apoyo económico de la Asociación de Amigos del Planetario Galileo Galilei "Buena Ciencia Social Club" y del PIP CONICET, Nº: 6115, 2006-2008.

ciones arbóreas esta formado por especies de maderas duras (quebracho, *Schinopsis lorentzii y aspidusperma;* algarrobo, *Prosopis alba y nigra;* itín, *Prosopis kuntzei*). Abundan también las cactáceas. Las zonas abiertas de esta sabana chaqueña presentan una vegetación a base de gramíneas.

Las actividades humanas del período precolombino, impactaban en pequeña escala, y en general colaboraban al desarrollo de las gramíneas y zonas abiertas, debido a las quemas periódicas que se realizaban para la caza y la guerra (y que afectan más a los árboles que a las hierbas). La llegada de los europeos favoreció un aumento de zonas con formación arbórea, debido a la interrupción de las quemas y al efecto multiplicador de los vacunos (Morello 1970). Luego de este período de expansión, desde finales del siglo XIX el monte comenzó un proceso de franco retroceso. Esto se debió, en primer término, a la intensa explotación maderera. A esta causa se sumó posteriormente el efecto de la transformación de la región en un importante polo agrícola, centrado en la producción de algodón. En la actualidad, cultivos como el girasol y la soja han ganado protagonismo. También se dedica tierra a la explotación ganadera. El aprovechamiento de las maderas duras que aún quedan para la elaboración de durmientes para el ferrocarril y muebles, e incluso para la confección de carbón vegetal, ha profundizado el desmonte y sus efectos. Dado que no se ha respetado la legislación que impone límites a quienes desmontan, se dan importantes efectos de degradación del suelo, e inundaciones (debido a la pérdida de la masa boscosa y su función reguladora). El creciente uso de fertilizantes y transgénicos completan el marco de la degradación ambiental de la zona. Esta ha implicado una drástica reducción de la fauna.

Los mocovies

Los *mocovies* habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina. Pertenecen al grupo lingüístico *guaycurú*, como los *tobas*, *abipones* y *pilagás*. Estos grupos deben ser pensados como formando parte de una cadena étnica (Braunstein *et alia* 2002). Desde los márgenes del río Bermejo, los *mocovies* se fueron desplazando hacia el sur durante el período colonial. Los testimonios de los cronistas (del Techo 1673; Guevara 1969 [1764]; Lozano 1941[1733]; Paucke 1942-44[1749-1767]) sugieren que, antes de la llegada de los españoles, se organizaban en grupos de familias emparentadas que se desplazaban llevando a cabo actividades de caza y recolección. Con la llegada del

tiempo de maduración de los principales frutos del monte, estos grupos tendían a reunirse, para actividades rituales y festivas, consolidación de liderazgos, establecimiento de alianzas e intercambios matrimoniales.

Durante el siglo XVII incorporaron el uso del caballo. Esto facilitó sus movimientos y cambió profundamente su sistema productivo, sus relaciones con otros grupos aborígenes y con la población criolla. El ganado cobró un rol protagónico, tanto en el consumo y uso interno como en el contexto de intercambio pacífico y violento con los criollos (Nesis 2005). Con la expedición chaqueña de Urízar, en 1710, los *mocovies* se vieron obligados a desplazar el centro de su zona de acción mucho más al sur y al este: hacia Corrientes y Santa Fe. Los jesuitas fundaron entre los *mocovies* misiones como la de San Javier (1743). Luego de su expulsión en 1767 los mercedarios se harán cargo de las misiones jesuíticas durante un breve período, seguidos por los franciscanos.

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el avance de colonos hacia el Chaco desde Santa Fe provocó el retorno de muchos *mocovies* a zonas del sur de la actual provincia del Chaco. Tanto los *mocovies* que permanecieron en Santa Fe como aquellos que se desplazaron hacia el Chaco fueron gradualmente incorporados al mercado laboral como cosecheros, desmalezadores, hacheros, etc., en obrajes y estancias.

Para 1902-1914 se produjo una gran expansión de las explotaciones forestales en la zona, en particular con la instalación de la compañía *The Forestal Land Timber and Railway Co. Ltd.* Las extenuantes condiciones de trabajo generadas en este contexto fueron acrecentando la tensión en la región. Hacia principios del siglo XX varios movimientos milenaristas (San Javier en 1904; Florencia 1905; Napalpí en 1924; el Zapallar en 1933) protagonizados por los *mocovies* culminaron en una feroz represión (Cordeu y Siffredi 1971) que, junto a los procesos económicos ya mencionados, tendieron a desdibujar la visibilidad *mocovi*, especialmente en las zonas peri urbanas y urbanas. Este proceso comenzó a revertirse para los años ochenta. Para fines de los años setenta, el evangelismo (Iglesia Evangélica Unida, Iglesia Cuadrangular, etc.) comenzó a cobrar importancia entre las comunidades *mocovies*. En la actualidad es un factor importantísimo en la organización de muchas comunidades.

Actualmente el número de *mocovies* asciende, según el Censo Nacional de Pueblos Aborígenes (INDEC 2004-2005), a 12.145 personas

entre las provincias de Chaco y Santa Fe. Las comunidades *mocovies* presentan hoy un amplio espectro de variantes. Existen comunidades *mocovies* urbanas, peri urbanas y rurales. Las comunidades en las que se ha realizado el trabajo de campo para el presente artículo son 3 comunidades rurales (Colonia Cacique Catán, Colonia Juan Larrea y El Pastoril) y una comunidad urbana (San Bernardo), todas de la provincia del Chaco.

El cosmos mocovi

Los testimonio de los primeros misioneros y cronistas (Paucke 1942-44 [1749-1767]), (Guevara 1969 [1764]), (Lozano 1941 [1733]), (del Techo 1673) nos informan acerca de las ideas *mocovies* sobre el cosmos en el siglo XVIII. Leídos críticamente son nuestra principal fuente de conocimiento sobre las cosmovisiones mocovíes en el período precolombino.

Estos textos nos presentan un mundo *mocovi* formado por tres planos: el plano central que habitan los *mocovies* o 'laua, la tierra; el inframundo (región habitada, similar al anterior, que el sol ilumina cuando en la tierra es de noche); y el cielo o *piguem*. El cielo es concebido como el lugar por excelencia de la abundancia y plenitud de recursos. Lo habitan seres muy poderosos, y preponderantemente femeninos, lo cual está en relación con su característica de espacio fecundo. El brillo propio de las estrellas es interpretado en términos de la idea de que la substancia anímica brilla, más cuanto más poderosa sea la entidad en cuestión. Por lo tanto las estrellas son seres muy poderosos. Existen múltiples vínculos entre el plano celeste y el agua (de hecho la casi totalidad del agua de esta región del Chaco es agua de lluvia), lo cual refuerza su conexión con la abundancia de bienes y recursos. *Qota 'a* es el "dueño" del plano celeste. Este término es utilizado por católicos y protestantes para denominar al dios cristiano.

Los tres planos del mundo están interconectados a través de un gigantesco árbol, en cuyo interior fluye un río. En este río obtenían originalmente los humanos su alimento, sin esfuerzo:

"Los mocobís fingían un árbol, que en su idioma llamaban *Nalliagdigua*, de altura tan desmedida que llegaba desde la tierra al cielo. Por él, de rama en rama, ganando siempre mayor elevación subían las almas a pescar en un río de pescado regaladísimo..." (Guevara 1969 [1764]:559)

De este modo, el árbol *Nalliagdigua* permitía a los seres del plano terrestre el acceso a los recursos del plano celeste.

La pérdida de la abundancia I

Esta situación paradisíaca, acontecía en el tiempo originario, durante el cual los humanos también tenían formas animales. Una falta a la reciprocidad, terminó con esa era:

"[...] Pero un día que el alma de una vieja no pudo pescar cosa alguna, y los pescadores le negaron el socorro de una limosna para su mantenimiento, se irritó tanto contra la nación Mocobí, que transfigurada en *capiguara*[2], tomó el ejercicio de roer el árbol por donde subían al cielo, y no desistió hasta derribarlo con increíble sentimiento y daño irreparable de toda la nación" (Guevara 1969 [1764]: 559)

La anciana, al derribar el árbol, obligó a los seres humanos a cazar y recolectar en el monte para sobrevivir.

La versión de Guevara no es hoy explícitamente recordada en las comunidades en las que hemos trabajado. Sin embargo, la relación entre el árbol del mundo y el agua sigue presente. Por otra parte, tanto en tiempos de Guevara como en la actualidad, se conecta al árbol del mundo con la Vía Láctea o con la constelación del algarrobo "viejo" o antepasado de los algarrobos: el *Mapiqo 'xoic*[3]. El algarrobo era de hecho un árbol de central importancia para la economía tradicional *mocoví*, ya que moliendo sus vainas se hacía una harina que jugaba un rol central en la dieta (entre otras cosas porque podía almacenarse), y fermentándolas una bebida alcohólica de gran importancia ritual y social.

La pérdida de la abundancia II

En las comunidades en las que hemos desarrollado nuestro trabajo de campo, circula en la actualidad otro relato sobre la pérdida de una situación inicial de abundancia. Se trata del relato de "La Seña" o *Lachi*. El término hace referencia a una marca o señal hecha en un objeto para identificarlo.

A continuación transcribimos una de las versiones más completas de este relato:

"Porque dice: más antes, le dieron la riqueza a los hermanos aborígenes. Bueno, tal día, dice, dos hermanos anduvieron en el monte. Encontraron una tela, que está ahí...y se ve la seña. Dice: Bueno, esa seña, tiene que cortar, por día, y reparte todos los hermanos...[...] Bueno, la tela,...al otro día dice que se fueron los dos hermanos, encontraron otra vez ese completo. Pero siempre la marca tiene, tiene que llevar [sólo] un pedazo...al otro día dice que va, dice que llegaron otra vez. Y le dieron, porque son muchos,...y la gente pedía: 'por qué no bajamos todo y con ese se tapamo?', '¡Pero, no!', dice uno que esta haciendo fuerza [para] que no la toquen. El siguiente día dice que ya es dinero,...pero los antiguos no conocen lo que es la plata. Llegó esa plata, bueno: la plata de este lado, la plata de este [otro] lado, y siempre la raya. Y esa raya [significa] que tienen que sacar [lo que está] de este lado. Tienen que repartir cuantos son...Ahora nunca falta que uno habla: '¿Qué es? ¿Un papel ese? [por el dinero en billetes]', `¡Pero, no!...Y ahora vamos, que mañana vamos a ver otras cosas'. [...] Y el siguiente día, va: un corral de este lado, un corral de este [otro] lado...un animal, pero todos son mansos. Ya ellos contentos, quieren sacar todos. '¡Pero no, hermanos! Vamos a esperar al siguiente día'. El siguiente día, otra vez, dice que encontraron sombreritos, de este lado y de este [otro] lado, sombreritos. Y todos como calculado,...y como... si el Señor está manejando ese ¿cómo no va a saber la [cantidad] de gente [que es]? Y todo completito [hay para todos]. Y el siguiente día, dice que van, esta es la armas. Pero son puñales o esta bayonetas [...] todo ese, de este lado, y de este [otro] lado. Ya tienen armas, por ahí ya es contento. Pero una semana entera, cinco días, a los nueve días, dice que le rompieron toda la señal de arriba. Uno porque dice que quiere llevar las cosas, y otro, y otro...ahí nomás se terminó....Ahhh! y después, antes de eso, antes de que se terminen los nueve días...la ropa, después el dinero, después los animales, después sombreros...; Ah! Y después el siguiente ¿quinto o sexto era? Después mercadería de este lado, de este [otro] lado, todo completo, todo dice que medido para los hermanos...ese me contaban los mayores, ...nada que vo estoy mintiendo...dicen que es cierto ese. Por eso yo les cuento a los hijos mayores, les cuento, pero dicen que estoy mintiendo, porque ellos no conocen. Pero yo les digo la verdad...Y después, siguiente día la mercadería,...y tercero dice que una olla...no, no, el otro es la olla, y el nueve día dice que es la cuchara, de este lado, de este

[otro] lado...todo completo...Mirá, si le llevaría medido ese [si no hubieran tomado más de lo que estaba permitido], ...iba a ser oro después." (Marcos Gómez, Cacique Catán)

Los elementos característicos de este relato son:

A. Árbol

- B. Bienes marcados, que aparecen sin esfuerzo, día tras día, "todo completo" (hay para todos):
 - 1) tela para confeccionar ropa, 2) dinero, 3) animales de corral,
 - 4) sombreritos, 5) armas: bayonetas, 6) mercadería, 7) ollas, 8) cucharas
- C. Falta: por tomar más de lo señalado y/o no repartir bien, se interrumpe esta fuente de recursos, cuando estaba por aparecer "oro".
- D. Castigo: Fin de la abundancia sin esfuerzo; ahora los *mocovies* están subordinados a los criollos[4].

Puede verse que la estructura general del relato sigue un esquema similar a la versión de Guevara: un árbol que permite acceder a bienes gratuitos, que deben ser utilizados de cierta manera; un quebrantamiento de esta norma y como consecuencia la pérdida de esta situación paradisíaca.

Por otra parte, el árbol en cuestión, no es cualquier árbol, es un algarrobo (con todas las asociaciones con la abundancia que ya hemos mencionado para este tipo de árbol):

"Bueno, porque ese es el que está arriba, está colgado, con un algarrobo ahí...ese está colgado [...] la gente nuestra antes...vamos a decir que siempre andaba a caballo, ¿vio? por todos lados...Cuando se van, se van montones, no va uno solo...Y ese encontraron, que estaba colgado esa tela [...]" (Francisco Gómez, Cacique Catán)

Otras versiones indican que el algarrobo en cuestión era el mismo "en el que descansó *Qota'a"*. Esta referencia vincula este relato a otro motivo actualmente muy difundido, que cuenta que *Qota'a*, en los comienzos del mundo, recorría la tierra repartiendo a los hombre bienes, nombres y destinos. Cansado de su tarea, se habría sentado a descansar junto a un algarrobo:

"Ahh...el mapic ehhh, aquel tiempo, dice, cuando anduvo dios, dios acá en la tierra...ahí se fue a descansar [...] por eso, se fue para arriba [el algarrobo, haciendo referencia al asterismo o constelación del *Mapiqo'xoic*],... ¿vio?" (Francisco Gómez, Cacique Catán)

La alusión a las andanzas de Dios (*Qota'a*) por la tierra, es conectada repetidamente, no sólo con el reparto de bienes, nombres y roles, sino también con el relato del diluvio que causó el fin del mundo en el pasado: *Qota'a* visita la tierra en forma de un perro sarnoso, al que todos rechazan excepto una pareja. El perro les habla y les revela quién es y que pronto destruirá el mundo con un gran diluvio. La pareja en cuestión es la única en salvarse construyendo una canoa con el tronco hueco de un palo borracho. Esta historia que nos relataron muchos *mocovies*, fue recogida también por Terán y Tomasini (Wilbert, Simonneau 1988: 94-99). Indicios de la misma se encuentran en un escrito anónimo de los jesuitas del siglo XVIII (probablemente del padre Manuel Canelas) citado por Lehman-Nitsche (1927: 147). Vemos por tanto aquí un nuevo vínculo entre el relato actual y el tema de la abundancia original, el espacio celeste, y un cataclismo por el agua.

Es característico de esta versión, que los bienes que van apareciendo son todos ellos bienes manofacturados por los criollos: telas, dinero, animales de corral, sombreritos, bayonetas, mercadería, ollas, y cucharas. El último de estos bienes de origen criollo es el oro, que hubieran recibido de no haber tomado más de lo permitido. Es interesante conectarlo con el hecho que ya mencionamos sobre el sentido del brillo entre los *mocovies*, como manifestación del poder. De hecho las moradas de los seres poderosos y muchas veces su cuerpo se describen como hechos de oro o brillantes ("cuernos de oro", "casa de oro").

La falta que da por tierra con esta situación ideal, es no respetar la parte que había sido señalada, tomar más de lo debido. También, algunas versiones señalan faltas contra el reparto igualitario de los recursos:

"[...] y dicen que dijo uno: `me parece que esta tela tienen, su límite'...Porque vio que tiene su raya, tiene su cuadrito. Cada cual un pedacito cada uno...Pero esta gente como...de antes vio...Uno dice: `bueno, vamos a cortar de tal forma', dice. Y el otro dice: `no, vamos a cortar aquí'. El otro empieza a cortar, el pedacito ese, lo cortó bien. Y los otros, llegan los otros, no que pedazo para mí,

pedazo para mí...Y ahí se terminó esa tela: no cortaron como tenían que cortar. [...]Al otro día también apareció otra más, en el mismo lugar, hicieron lo mismo, y de ahí se terminó: no le dieron más ropa. Porque ese le dan para que se vistan, se vestimos, pero resulta que la gente, uno quiere llevar más, que `yo voy a llevar un poquito más´ [...] si cortaban bien esa gente, no se iba a terminar la tela" (Francisco Gómez, Cacique Catán)

El castigo es, como en el relato de Guevara, perder una situación paradisíaca. Pero en esta ocasión hay un diferencia importante: otra consecuencia directa de la falta es la actual situación de subordinación a los criollos:

"[...] nosotros los aborígenes,...íbamos a ser nosotros los patrones del mundo. Pero resulta que los otros que fueron primero hicieron macana, no cumplieron...todo lo marcado, un pedazo cada uno tiene que cortar...Pero resulta que dijeron: 'Uyy, voy a cortar todo'...Ahí tiene su seña: 'este para vos, y este para vos' [...] Por eso perdemos, perdemos todo...todo éramos dueños [...] qotooÿac 'laua quiere decir 'el dueño de la tierra',... somos dueños de la tierra... ¡[en el futuro] le quitamos a los gringos! ¡je, je!" (Francisco Gómez, Cacique Catán)

Esto nos muestra la forma en que este antiguo motivo acerca de la aparición en el mundo de las precarias y difíciles condiciones de vida que obligan al hombre a esforzarse por sobrevivir, está siendo utilizado para dotar de sentido a la explotación por parte de los blancos. En todo el mundo[5], se encuentran diversos relatos míticos sobre la introducción del esfuerzo, el dolor y la muerte en la vida humana. Lo que nos interesa destacar, es como este relato está siendo modificado en el proceso histórico de contacto con el blanco, y es utilizado para dar cuenta de las nuevas circunstancias en el marco de las lógicas profundas de la cosmología de estas comunidades.

Comparando ambos relatos (el de Guevara, del siglo XVIII, y el de "La Seña" del siglo XXI) sobre el fin de la abundancia original, encontramos que estos bienes, que no son producidos por los *mocovies*, sino que les son dados "gratuitamente" (en un caso peces, en el otro bienes manofacturados) se originan en dos grupos de seres que debemos considerar: los *Poderosos* y los *Blancos*.

Los Poderosos

Cuando un *mocovi* de las comunidades estudiadas se refiere a "los Poderosos" (Quesaxanaxaic) está hablando de un conjunto muy especial de seres, caracterizados por su potencia. Se trata por un lado de seres voraces, que pueden incluso tomar vidas humanas. Pero por otro están reiteradamente asociados con la abundancia y la fecundidad: suelen habitar en las lagunas y aguadas, o bajo tierra, y también traer la lluvia. Como ya hemos comentado, sus moradas e incluso sus cuerpos son brillantes, "de oro". Muchos de ellos son *dueños* de ciertas regiones, ámbitos o recursos y regulan su uso. Podría decirse que sus características excesivas (entre las que se incluye la multiplicidad de formas) son consecuencia de una superabundancia del ser. Tal como lo menciona Viveiros de Castro para los yawalapíti (Viveiros de Castro E. B., 1978) de la región amazónica, los dueños de las especies animales son como un arquetipo "excesivamente pleno" de dichas especies. Siendo su carácter salvaje una manifestación de esta plenitud y fecundidad exagerada (Harris 1987). Los conceptos de "excesivo" y "originario" se entienden como sinónimos, utilizándose la idea de exceso casi como una metáfora de lo mítico (Viveiros de Castro E. B., 1978). Debido a su naturaleza salvaje y peligrosa, para tratar con estos poderosos se debe tener cierta cuota de poder y conocimiento que permita establecer un pacto (Van den Berg 1989.).

El concepto de pacto es importantísimo en la forma *mocoví* de concebir las relaciones con estos poderosos, que son las fuentes de la abundancia. Dado que existe entre ellos y los hombres una enorme brecha de escalas de poder, es necesario pactar con ellos. El pacto implica un reconocimiento de la asimetría de la relación, en la que el hombre ocupa la posición de menor jerarquía, de carencia, necesitada. Pero el pacto también implica que la contraparte humana tiene el suficiente poder propio como para entablar este intercambio. Desde el lado humano se adoptaran tácticas que tienden a mostrar la necesidad que tiene el hombre en cuestión de los recursos controlados por el poderoso, y el reconocimiento de su autoridad sobre los mismos. Los seres humanos que por definición son capaces de establecer esas alianzas son los *antiguos* o *abuelos*.

Los antiguos

Para el discurso *mocovi* actual, los *antiguos* son *mocovies* que vivieron en la época en que se podían seguir las pautas que sus

descendientes actuales entienden como tradicionales. Es un período amplio e impreciso, porque abarca desde el tiempo de las historias míticas sobre el establecimiento del mundo y de la cultura humana, hasta principios del siglo XX. El rasgo más notable de los antiguos es su poder. Los antiguos son ante todo hombres *poderosos* (*quesaxanaxaic*), el correlato humano de los Poderosos que gobiernan y dan forma al mundo, de los dueños de los que hemos hablado. En general se les atribuyen poderes chamánicos, y es su poder lo que les permite entrar en contacto y pactar con estas entidades no humanas que estructuran el mundo *mocoví*. Estos encuentros y pactos, suelen ocurrir en el monte, que se constituye en el ámbito propio de lo chamánico. Allí también se recolectan los elementos (hierbas, raíces, etc.) utilizados para curar tradicionalmente muchas dolencias.

Los antiguos son descriptos también como ariscos, vale decir, reacios al contacto con el hombre blanco y su cultura. No se dejan ver por él, ni adoptan sus costumbres. Pero esto implica que viven en el interior del monte, inaccesibles, apartados, obteniendo allí todos los recursos necesarios para la subsistencia. El *melear*, entendido como recolectar los recursos que el monte proporciona, es junto con la caza, la actividad económica característica de los antiguos. Así el monte proporciona los *alimentos naturaleza*, que tiene el carácter de alimentos plenos que dan al hombre su ser completo y le permiten vivir con salud y fortaleza. Y es también el espacio del encuentro con los Poderosos que garantizan el flujo de los recursos necesarios para la vida. El hombre para utilizar estos recursos del monte, debe establecer con estos Poderosos que los controlan, las relaciones apropiadas. Estas implican una actitud de respeto, que se traduce en moderación. Así, por ejemplo, se insistirá en limitar el número de piezas cazadas y en juntar sus huesos para permitir el renacimiento del animal. La forma más característica en que este vínculo se expresa es mediante los pactos que diversas personas establecen con estas entidades.

Los Blancos

Los blancos, que aparecen como telón de fondo en el relato de "La Seña", son los ocupantes no aborígenes de esta región del Chaco. Son designados en *mocoví* por el termino genérico *doqoshi* o *doqoshi le'ec*. Los *mocovíes* a veces distinguen entre *grio le'ec* o *gringos le'ec* (es decir gringos: colonos europeos o sus descendientes, especialmente si no son

hispanohablantes -alemanes, ingleses, norteamericanos, holandeses, etc.), y *doqoshi* propiamente dichos (es decir españoles o sus descendientes, los criollos). Entre sus características, desde la óptica *mocovi*, nos interesa resaltar que son vistos como "extranjeros", y poseedores de bienes, poderes y conocimientos simultáneamente peligrosos y fascinantes. Son "ricos" en un amplio sentido, que implica no sólo la posesión de bienes materiales, sino la capacidad de acceder y controlar las fuentes de la abundancia. Se considera que son aquellos que en esta era del mundo poseen el poder y las "bendiciones" o "suertes".

Los blancos no respetan muchas de las normas que los *mocovies* consideran básicas para la sociabilidad humana (desde la reciprocidad, hasta las normas de cortesía al hablar). Para los *mocovies*, los blancos tienden a ser excesivos, tanto en sus expresiones (gritan, ríen fuerte, expresan públicamente emociones extremas), como en su interacción con los demás seres (son calificados de ambiciosos, hambrientos, insaciables y, en un sentido general del término, voraces). Este exceso los vuelve peligrosos, pero también los conecta con la abundancia y los Poderosos míticos.

Desde la perspectiva *mocovi*, son los blancos quienes claramente dominan las reglas del juego en el Chaco actual, quienes condicionan fuertemente lo que es posible hacer o no hacer. Son claramente concientes de que los blancos gobiernan el acceso a los recursos (tierras, agua, semillas, circulación, educación, planes sociales, viviendas, registro de la identidad, etc.) y son los dueños de los medios de producción. Y estas ideas se expresan en el discurso y las prácticas.

Pero esta realidad, es inscripta también en el marco del discurso cosmológico, que busca dar cuenta del sentido de lo que acontece. En este contexto, los relatos generalmente aluden a faltas en la conducta de los *mocovies*, por las cuales estos habrían perdido el predominio, que así habría pasado a manos de los blancos. En este sentido el relato de "La Seña", es una forma de encuadrar cosmológicamente esta situación. Otros relatos expresan ideas similares. Así por ejemplo, el relato de *Qota'a* repartiendo los bienes a los hombres, muchas veces incluye la descripción de cómo los *mocovies* rechazaron el uso del arado porque los asustaba los gritos de la tierra al ser hendida:

"Porque si éramos...si éramos corajudos...íbamos a ser ricos, decía Balquinta. Pero como no éramos corajudos, entonces...quedamos así,...el día de hoy. Porque cuando se estaba repartiendo la tierra,

cuando uno empezó a arar, gritó la tierra, dice: `¡ Ay, ay! No me toque'. Bueno...cuando clavaba el arado los aborigen, gritaba la tierra. Entonces ahí dejaba...Y vino uno, no sé si es un turco, entonces, más corajudo enclavaron la la...Gritaba la tierra, pero igual le encajaban.[...] Y ellos son los que ganaron la...tierra, así contaba Balquinta" (Alfredo Salteño, Colonia Juan Larrea)

Los Nuevos

Los *mocovies* actuales se ven a sí mismos como hombres que viven en una época en la que el balance de poder les es desfavorable. El poder, como lo mencionáramos, lo detenta el blanco. Así, a diferencia de los antiguos, el mocoví actual se percibe muchas veces como carente del poder necesario para pactar con los Poderosos que dominan el ámbito del monte. Así por ejemplo, se afirma: "ya no quedan médicos naturaleza como los de antes". En parte esto se vincula con la imposibilidad de seguir el antiguo régimen de vida. El paso de la situación de caza-recolección, a los actuales cultivos es visto por los *mocovies* como una pérdida, que sólo un cambio de era podrá reparar. La desaparición del monte y de la antigua forma de subsistencia implica la imposibilidad de volver al verdadero ser *mocovi*, y por ello suscita numerosas discusiones acerca de las antiguas costumbres y su práctica actual. Muchos se ufanarán de hablar "la idioma verdadera" y enseñarla a sus hijos, criticando a otras familias que no procederían de esa manera. Simultáneamente, los "acusados" dirán lo mismo de sus acusadores. Algo análogo ocurre con el consumo de los alimentos propios de los antiguos. En este sentido, algunos mocovies se proveen de pequeñas cantidades de algarroba, que consumen ocasionalmente y muestran a las visitas, casi como una certificación de su ser mocoví, sin que por otra parte exista ningún esfuerzo sistemático por volver a la antigua dieta.

Por otra parte las enfermedades actuales, de los *nuevos*, son vistas como el producto del contacto con los blancos, especialmente del consumo de azúcar y alimentos envasados (envenenados-contaminados). Es contra estas dolencias que la medicina criolla es necesaria.

Los bienes de los blancos

La historia de los intercambios de bienes entre los *mocovies* y los blancos, es muy prolongada. Si bien es cierto que el Chaco no fue

efectivamente ocupado hasta fines del siglo XIX, esto no debe hacernos perder de vista que las interacciones entre europeos y aborígenes en la región fueron muy intensas desde el período colonial. Por una parte, los encomenderos llevaban a cabo incursiones al interior del Chaco para capturar aborígenes para sus encomiendas. Además, las autoridades realizaban expediciones militares para intentar reprimir o evitar los ataques aborígenes a los poblados españoles ubicados en el contorno del Chaco. Las misiones católicas, si bien no tuvieron la importancia y continuidad de otras regiones, también jugaron un rol relevante en estas tempranas interacciones entre *mocovies* y blancos. Durante este período los *mocovies* incorporaron todo un conjunto de bienes de origen europeo.

El caso del ganado caballar y vacuno es especialmente relevante, ya que se dio en el contexto de un verdadero comercio de ganado que los *mocovies* practicaban con las poblaciones españolas fronterizas. De ese modo, otros bienes europeos como bebidas alcohólicas, objetos de metal, prendas de vestir, y alimentos (sal, harina, grasa, azúcar, yerba mate) hicieron su aparición entre los *mocovies*. La capacidad de proporcionar ganado fue de hecho uno de los dos factores decisivos [6] en el apoyo que las diferentes bandas *mocovies* daban a los intentos misionales.

Otros animales domésticos introducidos tempranamente fueron perros y gallinas. Criados en gran número desde los inicios del contacto [7], no fueron, sin embargo, incorporados a la dieta.

Los intentos misioneros por introducir la agricultura fueron en general de poco éxito y corta duración, aunque la harina de trigo comenzó a ser objeto de interés para los *mocovies*. Será sólo con la ocupación militar del Chaco, a fines del siglo XIX, cuando la agricultura se volverá un factor importante.

La yerba mate fue introducida inicialmente por los misioneros, con el objeto de impedir el consumo de *aloja* (la bebida alcohólica tradicional, hecha con vainas de algarrobo, que se consumía en las fiestas y rituales). Lo interesante, es que si bien los intentos europeos fueron progresivamente haciendo disminuir el consumo de *aloja* y la práctica de las fiestas donde se la consumía, paralelamente apareció el consumo individual [8] de bebidas alcohólicas europeas. Este se hizo cada vez más intenso, siendo estas bebidas uno de los principales rubros implicados en las transacciones comerciales y laborales entre *mocovies* y blancos.

Más tarde, cuando el Estado argentino ocupó el Chaco, a fines del siglo XIX, dos importantes actividades productivas dominaron la región habitada por los *mocovies*. Por una parte la explotación de la riqueza forestal (para obtener tanino o madera) por parte de grandes compañías. Por otro lado los emprendimientos agrícola-ganaderos.

Los *mocovies* fueron incorporados como mano de obra para las tareas más pesadas en ambas actividades. De hecho, ello motivó en buena medida la campaña militar al Chaco, y las estrategias seguidas por el estado respecto a los aborígenes de la región [9]. Las condiciones laborales extenuantes y la paga en bienes de consumo fueron características de este período. Es en este momento cuando se acentúa la dependencia de los bienes europeos, paralelamente a la imposibilidad creciente de practicar las actividades productivas tradicionales [10]. Estas relaciones laborales pusieron a los *mocovies* en contacto con otros bienes de los blancos: el castellano, la moneda, el sistema de medidas y numeración, diversas concepciones cosmológicas, y todo un conjunto de prácticas y disciplinas corporales.

A partir de mediados del siglo XX, la escuela y la escritura comienzan a tener un impacto considerable en estas comunidades. Desde ese momento, toda una nueva serie de ideas irrumpen en los grupos *mocovies*.

De los bienes europeos que hacen su aparición desde ese momento en adelante, las tecnologías ligadas a la comunicación y al transporte son quizás las más importantes. Por una parte los medios masivos (diarios, radio y televisión) y por otra trenes, bicicletas, camiones y colectivos, generan un contacto mucho más estrecho entre las comunidades *mocovies* y el conjunto de la sociedad nacional. Lo que llegan no son sólo bienes, sino también modelos de vida.

En la actualidad, los *mocovies* manifiestan por estos bienes europeos la ambivalente fascinación y temor de los que ya hemos hablado. En el discurso de los adultos, algunas de las características que se les asigna son: la de traer aparejadas enfermedades que escapan al ámbito de acción chamánico y requieren de la medicina de los blancos; la necesidad de poseer dinero para adquirirlos; la dependencia de las relaciones con los blancos, y simultáneamente la independencia de los recursos del monte. Se los ve como un signo de poder, cuyo origen y procesos de producción son desconocidos. Esto último les confiere un carácter misterioso y potente, que muchas veces lleva a sospechar de su

peligrosidad (se habla de que están envenenados) o a especular acerca de los pactos que los blancos establecen con los Poderosos para producirlos.

Movimientos milenaristas y bienes europeos

Los cronistas, y la literatura etnográfica muestran que entre los *mocovies* existe la convicción de que el mundo fue destruido en varias oportunidades, estos cataclismos serían: un devastador incendio debido a la caída del sol (Guevara 1969[1764]: 65); un gran incendio (Wilbert y Simonneau 1988: 99); una gran inundación debida a la destrucción del Árbol del Mundo (Guevara 1969[1764]: 61-62); y otra debida a un diluvio (Wilbert y Simonneau 1988: 90-99).

Pero esta idea de los cataclismos universales no se vincula entre los *mocovies* solamente al pasado. Al igual que en otros grupos *guaycurúes*, piensan que en el futuro se darán otros cataclismos. Las vicisitudes de las relaciones con los europeos y el milenarismo cristiano, han reforzado estas ideas.

La convicción en un futuro "cambio de era", que implicaría en muchos casos una "inversión" de los planos del mundo (con el inframundo ocupando el rol del actual mundo de los hombres) es recurrente en el discurso *mocoví*, aún hoy, y es una parte importante de su visión de la historia.

Las ideas milenaristas jugaron un papel central en las últimas acciones mocovies de enfrentamiento con el orden criollo. Como ya hemos mencionado, para principios del siglo XX varios movimientos milenaristas (San Javier en 1904; Florencia 1905; Napalpí en 1924; el Zapallar en 1933) protagonizados por los mocovies culminaron en una feroz represión (Bartolomé 1972; Cordeu y Siffredi 1971; Tamagno 2001; Watchel 1977 (1971): 285). En el contexto de la fuerte explotación a la que estaban sometidos *mocovies* y *tobas* en las explotaciones madereras y el trabajo como peones agrícolas, que implicaba también la dislocación de las familias extensas a favor de la familia nuclear, estos movimientos implicaban, en general, la convicción de que una "vuelta del mundo" se aproximaba (Cordeu y Siffredi 1971: 93-94). Muchos de los líderes decían comunicarse con los antepasados, y obtener de ellos distintas formas de poder, muchas veces materializadas en algún tipo de objeto: cruces, bastones, etc. Se solía pensar que las balas de los criollos se transformarían en barro, o que no penetrarían la piel de los aborígenes.

Nos interesan especialmente las actitudes que estos movimientos implicaban respecto a los bienes de los blancos. Muchas veces se convocaba a volver a la antigua forma de vida, y dejar los alimentos y los bienes europeos. Los muertos resucitarían y conducirían esta transformación. En general los movimientos implicaban una convocatoria a la gente de diversas tolderías, anunciándoles el cambio de era y llamándolos a unirse en algún sitio. Lo cual llevaba a que se generaran concentraciones (como en Napalpí, San Javier, y el Zapallar), muchas veces estimuladas por la falta de recursos en la zona de origen. Pero la concentración aumentaba las dificultades para aprovisionarse y obligaba al robo de ganado acrecentando los recelos de los criollos.

En este sentido es particularmente interesante el movimiento del Zapallar, que se dio entre 1935 y 1937 en las proximidades de lo que hoy es Gral. San Martín, por la prédica del *pi'xonaq Natochi*. El entregaba bastones de poder, con los que bailaban. *Natochi* afirmaba ser hijo del rayo y el trueno y dominar las tormentas. Es decir se trata de un *pi'xonaq* asociado a la esfera de lo celeste.

Por su prédica, los *mocovies* se apartaron del trabajo asalariado y del contacto con los blancos. Pero en lugar de rechazar también los bienes del blanco, *Natochi* los alentaba a tomarlos, ya que en esta nueva era les pertenecían por derecho. Algunos adeptos soñaron que vendrían aviones con mercaderías, lo cual de hecho generó luego un movimiento en Pampa del Indio, que involucraba también el repudio de la agricultura. Los participantes fueron dispersados por la policía tras algunos episodios de cuatrerismo.

Como lo señalan Cordeu y Siffredi (1971: 114-116) el "culto cargo", que se desarrolló sobre todo luego del Zapallar, es muy consistente con la idea *mocoví* del cielo como fuente de los bienes y de lo que es necesario para vida social. Es también interesante la mención que hacen estos autores de la forma ambigua en que fue percibido un avión de reconocimiento durante el movimiento de Napalpí: por un lado como "nuestro dios", por otra parte como una demostración de la "potencia desmesurada de los blancos". El del Zapallar fue un movimiento donde, junto a la idea de volver a la vida de los antiguos, se encontraba la de asimilar ciertas cosas del mundo de los blancos, pero que se creía debían pertenecer a los *mocovies*. Lo interesante es que ello no implicaba apropiarse de los medios para producirlas (por ejemplo de los campos

cultivados) ya que en consonancia con la idea de volver a un período paradisíaco, serían los Poderosos quienes proporcionarían estos bienes.

La represión de estos movimientos milenaristas llevó a que los *mocovies nuevos* se vieran obligados a evitar la confrontación con el criollo. Deben pactar con él, generar alianzas, a la espera de un tiempo venidero donde el balance de poder camnbie. Esto puede verse por ejemplo en las opiniones de líderes *mocovies* ante determinados cursos de acción sindical. Por ejemplo, Antonio Gómez, presidente de la Asociación Civil Khom-Kahiá y maestro bilingüe en Recreo, Santa Fe, al ser entrevistado acerca de los sindicatos (Pino & Dalostto 1996: 11-15), declaró que son "poderes", que pertenecen al mismo sistema de dominación que el gobierno. Cuando se le preguntó: "¿Entonces, cuál es la forma que eligen las comunidades para lograr las reivindicaciones?", contestó:

"Sin ir al choque ¿cómo nos vamos a enfrentar a un sistema que es como un monstruo? Nos terminaría destruyendo. Nosotros, los aborígenes, entendemos eso." (Pino & Dalostto 1996: 15)

Mediadores, bienes y liderazgo:

Un aspecto de las relaciones de los *mocovies* con los bienes europeos que creemos importante explorar, es el de las relaciones sociales que están implicadas en el acceso a los mismos, y la forman en la que éstas se han incorporado a los procesos de construcción de liderazgos.

En el contexto de las misiones católicas, el adherirse al catolicismo y a los habitos que los misioneros intentaban inculcar, era un valor importante a la hora de ganar su confianza, lo cual redundaba en un mayor acceso a la información, y la posibilidad de estar a cargo del reparto de bienes europeos. Tanto los misioneros como las autoridades civiles tendieron a reforzar los liderazgos preexistentes, ya que se valieron de ellos para organizar a los aborígenes. Así la distribución de bienes no se hacía, en general, a cada individuo, sino que se distribuían a los líderes para que estos a su vez los redistribuyeran entre su gente. Esto además de confirmar el sistema de liderazgos en sí mismo, impulsaba ciertos liderazgos por encima de otros, en función de los intereses de los europeos. Por otra parte se creaban lealtades con los líderes impulsados, que ahora dependían del flujo de bienes europeos para sostener su posición. Los misioneros reforzaron este efecto mediante la introducción

de ciertas distinciones entre los líderes y el resto, como varas de mando, ropas especiales, objetos de valor, tratamiento de "don", padrinazgo religioso por un criollo influyente, la posesión de casas con huerto y frutales en el centro de la reducción, cultivos y ganado propios distintos de los comunales (con otros aborígenes a cargo de cuidarlos). (Nesis 20005:107-108, 119-120). Esto último implica un cambio importante porque suma a la autoridad tradicional del líder de "movilizar" a sus compañeros, la capacidad de disponer (bajo ciertas circunstancias) de su trabajo y los frutos del mismo (Nesis 2005:107).

Con la ocupación militar del Chaco, la antigua importancia de las habilidades guerreras quedó desplazada del centro de la escena. Los líderes *mocovies* ahora podían adquirir prestigio en función de su capacidad para negociar con las fuerzas militares y los patrones. Así la capacidad de leer y escribir se volvió muy relevante. Poder convocar a un número importante de trabajadores, y de mantenerlos disciplinados se transformó en otra de las habilidades premiadas por los blancos en un líder *mocovi*. Simultáneamente la capacidad para conseguirles trabajo, la protección contra los abusos de las autoridades civiles y militares, la negociación de las condiciones de empleo, residencia y circulación y la capacidad de proporcionar acceso a bienes de los blancos serían muy valoradas por los *mocovies*. Las autoridades civiles reforzaron este modelo de liderazgo, otorgando a los caciques funciones administrativas, como la de ser juez de paz (por ejemplo este fue el caso de Cacique Catán).

Como en el pasado, la capacidad de organizar fiestas y gestionar que nada faltase en ellas era muy importante para configurarse como líder. La asociación con los patrones le aportaba al líder bienes que distribuir entre sus seguidores en estas circunstancias festivas, que tenían y tienen una gran significatividad en la construcción de los vínculos sociales entre los *mocovies*. Por ello el accionar de los líderes durante estos eventos era fundamental en la construcción de su posición.

Hoy los canales y relaciones por los que circulan los bienes de los blancos son más variados, pero siguen respondiendo a una lógica de fondo basada en las relaciones de parentesco y en una concepción estratégica de las relaciones con el poder. Estas relaciones y los bienes de los blancos que implican son hoy fundamentales en los procesos de construcción de liderazgos en las comunidades *mocovies*.

Lo que los *mocovies* actuales suelen llamar "la política" es una vía importante para construir el liderazgo, pero no tanto como en otros sitios en los cuales el electorado aborigen es una parte numérica y estratégicamente más importante del electorado total (como en el caso estudiado entre los toba-pilaga formoseños por Gordillo (1999)). Tanto la Comisión Directiva de la Asociación Civil que conduce la mayoría de las comunidades, como los representantes en el IDACH y el INAI, los punteros de los partidos políticos dominantes a nivel provincial y nacional son fuente de bienes y recursos. En el último caso los líderes mocovies toman un rol similar al de los antiguos caciques que actuaban como enganche para el trabajo. Ellos median entre los punteros y "su gente", intercambiando votantes por diversos beneficios y atenciones para los suyos. Estos en general consisten en trabajo en el municipio; planes sociales; bolsas de alimentos (suelen incluir grasa, harina, azúcar, yerba y fideos); transporte; comida y bebida para fiestas importantes (asado, pan, vino y gaseosas).

Algunas instancias estatales de promoción, como el Plan Pro-Huerta son también fuentes de recursos y bienes. En clara asociación con ellas se encuentran las ONG. A partir de estas últimas (además de los medios de comunicación) ha arribado a las comunidades el discurso ecologista. De hecho hay en muchos de estos emprendimientos una poderosa búsqueda occidental del buen salvaje, del hombre natural cuyo contacto con las raíces naturales permitiría superar las contradicciones de la sociedad global. El discurso ecologista se ha posicionado como un discurso contestatario, que denuncia y desconfía del sistema, pero que sin embargo permanece en su seno. Esta estrategia que resulta muy afin a las concepciones políticas tradicionales mocovies en referencias a las relaciones con instancias de una escala de poder que supera por mucho la propia. Los mocovies han adoptado en forma bastante general un vocabulario que es muy apto para interactuar con el discurso ecologista: como la distinción natural/artificial, sano/venenoso, rural/urbano. El ultimo capitulo en la génesis histórica de estas oposiciones está vinculado al contacto con los agentes de la sociedad nacional que actúan como mediadores entre ellos y el aparato estatal. Así que este discurso se ha constituido en un discurso mediador entre el discurso tradicional y el discurso del estado.

Desde fines de los años setenta, la presencia de diversas iglesias protestantes (Unida, Cuadrangular) se ha transformado en un factor

decisivo en las relaciones de los *mocovies* con los blancos. El carácter flexible y la escala regional, e incluso local, de las estructuras organizativas de estas iglesias, las ha constituido en un importantísimo espacio de construcción de liderazgo. De hecho sus conexiones con otras iglesias protestantes en el país y el extranjero han permitido a muchos *mocovies* viajar a distintos lugares, y recibir bienes y recursos.

Conclusiones

En este trabajo hemos abordado las complejas relaciones entre *mocovies* y blancos, y el rol que en ellas juegan los bienes de estos últimos.

Hemos discutido, cómo los *mocovies* ven la relación interétnica con los blancos como un campo de lucha desequilibrada. Esta lucha desigual es inscripta, al ponerla en el molde de los relatos cosmológicos, en el contexto más amplio del conjunto de las relaciones asimétricas, que incluye, entre otras, las que se daban entre los *mocovies* (especialmente los *antiguos*) y los *Poderosos*, dueños de los recursos del monte y el campo.

En este sentido las estrategias de relación con el blanco se inscriben en el capítulo más amplio de relaciones con lo extranjero y no humano. Pero esto no significa el desconocimiento de los mecanismos concretos de una explotación en la que el blanco tiene los medios que el aborigen no posee para poder acumular riqueza (así dirán que no pueden cultivar sus parcelas por que no pueden costear el combustible y los pesticidas para generar una cosecha competitiva en el mercado). Pero estas causas son vistas en el contexto general de otras desigualdades de poder. El mito no suple una explicación racional de los mecanismos de generación de esta injusticia, sino que es un intento por otorgarle un "sentido".

Hemos analizado la distinción que en este contexto construyen los *mocovíes* entre *antiguos* y *nuevos*. Distinción conformada en un largo proceso histórico de relaciones conflictivas con los blancos, y especialmente marcada por la experiencia de la explotación laboral de la primera mitad del siglo XX y la represión de los movimientos milenaristas a los que dio lugar. A la luz de estas experiencias, los *mocovíes* de estas comunidades ven la diferencia entre *antigu*os y *nuevos* esencialmente como una diferencia en escalas de poder y por tanto en la dinámica de pactos involucrada en cada caso (entendiendo los pactos como acuerdos

con potencias más poderosas que uno, pero con las que se tiene poder suficiente como para negociar). De modo que si antes podían sostener una lucha (aunque desigual) con los Poderosos dueños de las especies, pactando para tratar de "amansarlos"; ahora deben establecer pactos para "amansar" al blanco. Así, si bien del lado del blanco se puede hablar de una estrategia de "pacificación del indio" desde el lado *mocoví* estamos ante una estrategia de "amansamiento" del blanco.

Los bienes de los blancos son leídos en múltiples niveles por los *mocovies*. Objetos de fascinación y deseo por un lado, son simultáneamente peligrosos y temidos. Su abundancia, variedad y elaboración misteriosa son un signo del poder de sus poseedores, en primera instancia los blancos y luego aquellos *mocovies* que pueden conseguirlos. Pero por otra parte este origen desconocido los asocia con la idea del veneno, y los transforma en símbolos de un proceso de introducción al mercado que, bajo la promesa de la riqueza genera una dependencia creciente y una serie de males previamente desconocidos.

Estos bienes circulan a través de relaciones que, montadas sobre la estructura base de las relaciones de parentesco y una concepción estratégica de las relaciones con el poder, han ido constituyendo diferentes vías de acceso al liderazgo. Así los padres misioneros, los patrones, los políticos, los proyectos, las ONG, y las iglesias evangélicas, se han constituido en otros tantos canales de acceso a los bienes de los blancos, medios para lograr ascendiente dentro de la comunidad.

No se trata de que los bienes de los blancos y las relaciones con ellos son dificiles de abandonar fundamentalmente por las dificultades prácticas de un retorno al monte en un Chaco lleno de alambradas, campos privados e inmerso en una economía de mercado. Hay que tener en cuenta, como una razón fundamental, el rol central que hoy ocupan estas relaciones, y los bienes de los blancos, en la conformación de las estructuras de poder al interior de las comunidades.

Pero a estos elementos, como hemos mencionado, se les ha dado sentido mediante su asimilación en los relatos cosmológicos. Si bien es cierto que en ellos se adjudica la razón de fondo del actual estado de cosas a una falla en el comportamiento de los antiguos *mocovies*, también es verdad que según estos relatos los *mocovies* no se conciben a si mismos como inferiores a los blancos, ni como permanentemente subordinados a ellos. Es esta una condición temporaria, que puede revertirse.

Bibliografía

- BARTOLOMÉ, Leopoldo (1972) Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. En: Suplemento Antropológico, vol. 7, Asunción.
- BRAUNSTEIN J., SALCEDA S., CALANDRA H., MÉNDEZ M., FERRARINI S. (2002) "Historia de los chaqueños-Buscando en la "papelera de reciclaje" de la antropología sudamericana". En: *Acta Americana, Journal of the Swedish Americanist Society;* Vol. 10, Nº 1: 63-93.
- BUCKWALTER; Alfred (1995) *Vocabulario Mocovi*, Mennonite Board of Missions, Elkhart, Indiana, Edición provisoria.
- CORDEU, Edgardo & SIFFREDI, Alejandra (1971) De la algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino. Juárez Editor, Buenos Aires, Argentina.
- GUEVARA, José (1969) [1764] *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Colección de obras y documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata, por Pedro de Ángelis, Tomo I, Plus Ultra, Bs. As.
- GORDILLO, Gastón (1999) The bush, the plantations, and the "devils": culture and historical experience in the argentinean Chaco. A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Graduate Department of Anthropology University of Toronto, National Library of Canada.
- GUALDIERI, Beatriz (1998) *Mocovi (Guaycuru). Fonología e morfossintaxe.* Tese apresentada ao curso de lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campiñas, São Paulo, Brasil.
- HARRIS, Olivia (1987) "Phaxsima y Qolqe. Los poderes y los significados del dinero en el Norte de Potosí". En: *La Participación Indígena en los mercados Surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. O. Harris, B. Larson, E. Tandeter comp. CERES. La Paz: 236-280.
- INDEC: http://www.indec.mecon.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp
- LEHMANN-NITSCHE, Roberto (1927) "La Astronomía de los Mocoví (segunda parte)". En: *Revista del Museo de La Plata*, 30, Tercera serie, Tomo VI, Mitología sudamericana XII, Buenos Aires: 145-159

- LOZANO, Pedro (1941) [1733] *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualambá*. Publicación Especial del Instituto de Antropología Nº 228, Departamento de Investigaciones Regionales, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- MORELLO, Jorge Y ADAMOLI, Jorge (1974) "Las grandes unidades de vegetación y ambiente del Chaco argentino. Segunda parte: Vegetación y ambiente de la provincia del Chaco", *La Vegetación de la República Argentina*, Serie Fitogeográfica nº 13, Secretaría de Estado de Agricultura y Ganadería de la Nación, Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Centro de Investigaciones de recursos naturales, Buenos Aires.
- NESIS, Florencia Sol (2005) Los grupos Mocoví en el siglo XVIII. Colección Tesis de Licenciatura, Sociedad Argentina de Antropología, Argentina.
- PAUCKE, Florián (1900) [1748-1767] Memorias del P. Florián Paucke. Misionero de la Compañía de Jesús. A.V., Sociedad Propagación de Buenos Libros, Buenos Aires. (1942-44) [1749-1767] Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes). Universidad de Tucumán. Tucumán, Argentina
- PINO, Liliana & DALOSTTO, Flavio (1996) *Las escuelas bilingües toba y mocovi*. Colección Nuestra Historia, Nº 3, Ediciones AMSAFE, Santa Fe, Argentina.
- TAMAGNO Liliana (2001) Nam qom hueta'a. Na Doqshi Lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad memoria y utopía, Ediciones Al Margen, Argentina.
- VAN DEN BERG, H. (1989) "Cosmovisión y flaqueza humana" En: La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la relación de los aymaras cristianos. CEDLA,. Ámsterdam: 118-145
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (1978) "Alguns aspectos do pensamento yawalapiti (Alto Xingu): classificações e transformações". En *Boletim do Museu Nacional*. Nova Serie. Rio de Janeiro, RJ-Brasil. Antropologia Nº26.
- WATCHEL, Nathan 1977(1971) The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian eyes. Harverter Press.
- WILBERT, Johannes and KARIN, Simmoneau (Ed.) (1988) Folk Literature of the Mocovi Indians. UCLA, Latin American studies vol. 67, University of California, Los Angeles.

Notas

[1] La unificación del alfabeto *mocoví* es una de las principales preocupaciones de los *mocovíes* involucrados en tareas de preservación de su lengua en el marco de los proyectos de educación bilingüe. Decidir qué alfabeto adoptar ha sido, y aún es, motivo de grandes controversias. En el presente artículo vamos a usar las convenciones adoptadas por A. S. Bulckwalter (1995). Lo hacemos así porque ellas reflejan el alfabeto *mocoví* más usado en la actualidad por los hablantes y por ser el de Bulckwalter un vocabulario moderno y muy completo de la lengua *mocoví*. Como excepción a esta práctica, las voces *mocovíes* que recogiéramos en textos de otros autores se mantendrán con la grafía propuesta por los mismos. Los grafemas del sistema que empleamos son (Gualdieri 1998: 15):

Consonantes	PUNTO MODO	Labial sd sn	Alveolar sd sn	Palatal sd sn	Velar sd sn	Uvular sd sn	Glotal sd sn
	Oclusivo	p	t d	ch y	c/qug/gu	q x	′
	Fricativo		S	sh			J
	Тере		r				
	Lateral		l	11			
	Nasal	m	n	ñ			
	Glides	u/hu/v		ÿ			

Vocales	Anterior BreveLarga	Central Breve Larga	Posterior Breve Larga
Alta	i ii		
Media	e ee		0 00
Baja		a aa	

- [2] Un carpincho, Hydrochoerus hydrochaeris.
- [3] La copa del árbol estaría señalada por las estrellas $\xi 1$, o, π , $\rho 1$ and o *Sagitarii*. El tronco lo forman estrellas muy débiles y regiones brillantes, y las raíces son zonas obscuras que se internan en la Vía Láctea. Es un asterismo muy interesante porque combina estrellas, regiones brillantes y zonas obscuras.
- [4] Otras versiones actuales puntualizan que no sólo se perdió el acceso facil a los recursos, sino que en ese momento apareció la muerte entre los hombres.
- [5] Incluyendo el relato del Génesis sobre la expulsión de Adán y Eva del Paraiso.
- [6] El otro era la capacidad de los misioneros de protegerlos de las acciones militares de las autoridades políticas del Virreynato.
- [7] Pueden verse, por ejemplo, numerosas ilustraciones de perros en las acuarelas de Florián Paucke sobre la vida *mocoví* en el siglo XVIII.
- [8] Y que por lo tanto no está moderado por ninguno de los mecanismos tradicionales de control social.
- [9] Que a diferencia de lo ocurrido en la Patagonia (donde la cría extensiva de

ovinos no requería una cantidad importante de mano de obra) no implicó la dispersión sino la sedentarización forzosa.

[10] La sedentarización forzosa, el empleo de tierras para actividades agroganaderas, la prohibición de circular por campos privados, etc., fueron haciendo cada vez más difícil vivir de la caza y la recolección.

EL DEVENIR DE BIENES E INSTITUCIONES: EL CEBIL Y EL SHAMANISMO WICHI

María Cristina Dasso* y Guadalupe Barúa**

El cebil, *hatah*, es el alucinógeno empleado entre los shamanes wichí del Chaco central. Este alucinógeno cuya eficacia se debe a la inhalación del polvo de las semillas, es esencial para la realización de la ceremonia del *hatáh*, en la que tiene lugar el viaje shamánico. El cebil se encuentra profundamente asociado a la institución del shamanismo, pero no es nativo en la zona de las comunidades orientales que estudiamos. Otro elemento asociado al viaje shamánico, el yulo o jabirú, es una cigüeña con cuyos huesos largos se realiza la flauta que permite el desprendimiento del alma del shamán.

La presente comunicación tiene por objeto esbozar los motivos por los cuales la carencia del alucinógeno en comunidades wichí del Chaco oriental ha sido identificada como causa de la desaparición del shamanismo entre las comunidades estudiadas. Este cometido es posible ahondando en la biografía del *hatah*, advitiendo las vías de provisión del mismo e indagando en su compleja simbología para contrastarla con algunos aspectos que se vinculan con el jabirú.

I. Introducción: el shamanismo

El shamán wichí es el hombre o la mujer que ha sido elegido por seres poderosos para desarrollar actividades específicamente insertas en la transdimensionalidad del cosmos, sea mediante el trato con las entidades enfermantes de los seres humanos- para cambiar su voluntad y ayudar en la cura-, sea vigilando y reguardando a su comunidad de eventuales catástrofes climáticas, bélicas, epidémicas, etc.

Estos seres poderosos, no humanos que en el Bermejo medio denominan *ahot*, usualmente llevan a cabo su elección del candidato a *hayawé* -shaman- secuestrándolo mediante una suerte de enfermedad súbita o repentino debilitamiento, durante el cual el individuo es llevado

^{*} Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC).

^{**} Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

al monte cerrado, o debajo de la tierra o al interior del tronco de un árbol -donde los seres *ahot* tienen su morada. En ese estado, los seres *ahot* se dejan ver y le señalan a diversos entes causantes de las enfermedades. El candidato observa todo lo que le rodea, aprende los cantos y aromas de los que serán sus espíritus auxiliares, *towehei*, de modo que conoce los signos con los que, en adelante, habrá de reconocerlos.

También existe la posibilidad de que el shamán comience en esta especialidad a través del "estudio" junto a otros *hayawúl* experimentados, quienes le van dando cabida en sus celebraciones y, de ese modo, van incorporándolo gradualmente en la práctica hasta que una confirmación ocurre cuando el shamán instructor ha fallecido, cediéndole sus propios auxiliares como espíritus, "secretos" o "compañeros" *-towehei*. Este modo de heredar el poder se incluye en una extendida práctica de ceder poder a otro, denominado *lewit'ale* o *towitolé*.

El primer tipo de iniciación que hemos mencionado, es "directo"; es considerado más poderoso que el del estudio, y esta jerarquía ha quedado siempre expuesta especialmente en la realización del ritual de *hatah*, que en todas las ocasiones tiene al shamán más experimentado -o más poderoso, como protagonista central

El *hatah* (tambien mencionado como *misa*), puede ser ejecutado por dos o más shamanes que reunidos, ingieren el psicotrópico del mismo nombre y "viajan" a otros sectores del cosmos. El objeto central de la ceremonia, pues, gira en torno de la inhalación de cebil, *hatah* (*anadenanthera macrocarpa sp.*), de tal modo que haga posible que el alma se separe y "vuele" abandonando al cuerpo, y pueda así ver desde la altura si se acercan enfermedades, catástrofes o ataques de grupos vecinos (ya bélicos en la historia, ya materializados como maldiciones hoy y entonces).

Los shamanes encuentran en los espíritus auxiliares la única fuente de su notable poder. Y aunque en la actualidad muchos personajes novedosos se han incorporado en esta calidad a su práctica, el *hatah* sigue siendo la manifestación más contundente de la capacidad shamánica [1].

Así es como años atrás estudiamos el modo en que figuras cristianas se incorporaban en las ceremonias y participaban en el auxilio shamánico debido a la necesidad de enfrentar enfermedades y espíritus enfermantes de la nueva religión, como *Satanás* [2].

Sin embargo, lo que nos interesa destacar hoy es que un rasgo central e invariante a lo largo del tiempo lo ha constituido precisamente el *nisar*, es decir, la inhalación del cebil en la misma.

En el contexto shamánico, el *hatah* es la única ceremonia forzosamente colectiva que pervive, ya que las curaciones pueden ser ejecutadas por uno o varios shamanes indistintamente, y las antiguas danzas han desaparecido hace décadas. Es decir, que el *hatah* expone una pluralidad de shamanes, y una relación mutua de confianza, sea de colegas o de maestros-alumnos.

Ceremonia del hatah

Como en castellano se le denomina a veces "misa" algunos autores consideraron la relación directamente como una manifestación del carácter revivalista de este ritual -entendido como copia de la misa católica en el contexto wichí (ya que los shamanes suelen reconocerse, en caso de adscribir a alguna afiliación cristiana, como católicos). Sin embargo, esta relación no parece tan directa sino más bien emergente de la aplicación *a posteriori* de una semejanza, tanto lingüística a partir del castellano *nisar* (aspirar rapé), como gestual del rito (la concelebración, la oración y el canto)[3].

En uno y otros casos, sin embargo, la ceremonia se realiza en un espacio acotado en torno a la mesa ritual -en el centro y cargada con los objetos de uso -bolsas de los shamanes participantes, sonajas *tolanék*, tira de cascabeles *chilihtáh*, membranófono -bombo- *to pim*, plumero *wonlhóh'ulé*, vino y bolsa de *hatah* molido que se comparte.

La ceremonia, realizada por la mañana temprano y a lo largo de dos o más horas de duración, comienza y se desarrolla con los shamanes ubicados de cara al NO.

Tras una primera aspiración de cebil, el shamán principal comienza a convocar a los auxiliares con el golpe de *to pim* y ritmo acompañante de *chilihtáh* o cascabeles en la mano con la que sostiene al membranófono. Su canto carece de texto, ya que modula sonidos sin pronunciar palabras. El canto es acompañado por los shamanes participantes, que han ingerido por sus narices el cebil y todos seguirán haciéndolo con regularidad, en lapsos de alrededor de 15 minutos. Los cantos se acompasan y desacompasan individualmente, y los shamanes manifiestan una diferente reacción -y consumo del mismo.

Transcurridas unas vueltas en torno de la mesa y los demás participantes, el shamán irá haciendo sonar el *tohúl* (flauta de hueso de yulo) con largos silbidos separados por silencios, siendo seguido sucesivamente por lo demás. El alma del shamán se cree que sale por el *tohúl*, que posibilita su desprendimiento y ascenso, donde *se mete* en el ave que le permitirá volar y ver el mundo desde esta perspectiva aérea.

Sigue una prolongada performance de canto, instrumentos y plumereado mutuo con plumas de suri (ñandú) hasta que se llega al climax de canto e instrumentos continuo, luego decreciendo -sin más ingestas de cebil- hasta finalizar con las sesiones de curación de los individuos o grupos que acuden a tal fin.

II. El mundo vegetal

En la cosmología, dentro del contexto de los chaqueños se destacan específicamente las particularidades en la concepción del mundo vegetal entre los wichí. Allí se presenta una combinación precisa de rasgos que los diferencia. Por cierto, la importancia atribuida al mundo vegetal sobresale en cuanto éste es visualizado como permanente *donación* de los atributos celestes – a través de algunos espíritus de la vegetación- a los *humanos*. Hemos comenzado a estudiar esta relación en el tema vinculado con la concepción familiar atribuida a los algarrobales y especialmente 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 ese ámbito, 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, 1997, 2001 y 2005).

Por otra parte nos hemos ocupado del *Yatchep* (Dasso, 2001; Barúa, 2004) época que coincide aproximadamente con el solsticio de verano y cuando se celebra comunalmente la abundancia de las vainas de algarrobo, principal elemento para la fabricación de la cerveza de algarroba, o aloja (*hatés*) que concentra la etapa de abundancia, convites y festividad del año.

En cambio, con el cebil abordamos un vegetal de uso exclusivamente shamánico.

Se ha reportado su uso en otros grupos para la iniciación shamánica pero en ningún caso se ha señalado su uso en la sesión shamánica misma (Arenas, 1992). En el caso de los wichí no sólo es utilizada sino que es condición *sine qua non* para el viaje shamánico así como para el ulterior diagnóstico de las enfermedades [4].

El cebil se relaciona con las formas de sociabilidad wichí de una manera extremadamente sutil: Por una parte, se trata de la vinculación de dos entidades —la humana y la vegetal- que se presentan como *familias* que presentan una organización social semejante al parentesco consanguíneo. Por la otra, constituye una sustancia que afecta directamente al *hesek* wichí, traducible como alma personal, y con ellopor asociarse al estado del *hesek*- se halla directamente vinculado a la sociabilidad (Palmer, J. 1994 y 1997). Es posible que ambas realidades sean concebidas como especies de vida (la humana y la vegetal) cuya afinidad se apunta en un origen común: el mundo celeste, *pelé*, donde se hallan los antepasados que relacionaron a ambos.

III. Apuntes sobre la naturaleza del cebil

El cebil es una mimosa arborescente que crece en pastizales llegando a una altura de 20m. Su corteza tiene espinas. Las hojas poseen pinnas y cada una posee muchos folíolos vellosos. Las flores están dispuestas en cabezuelas esféricas y se presentan en inflorescencias o grupos terminales o axilares. El fruto es una legumbre glabra, lineal, coriácea, dehicente por una sutura, comprimida, color castaño rojiza. Sus semillas de color castaño son lisas, aplanadas y se hallan generalmente entre 8 y 15 por fruto.

Se prepara con ellas un rapé (polvo fino para aspirar) muy potente. La especie de Sudamérica es *Anadenanthera colubrina* llamada *cebil, huilca, vilca o sebil.*

El cebil, identificado como *Anadenanthera colubrina syn. Piptadenia macrocarpa*, de la familia de las leguminosas, tiene una amplia distribución en Argentina, siendo también encontrado en los bosques subtropicales y bosques áridos de Brasil y Paraguay. Se lo conoce vulgarmente como *Cebil colorado, curupay, curupaí, cebil moro* (Argentina). *Curupa-í, curupa-í pitá* (Paraguay). *Coboba, cohoba, yupa, yopa, pariká, Kurupa, hatax, jataj*

La madera que provee el tronco de este árbol es de un marrón pálido, que se oscurece o enrojece por la exposición. Presenta una textura fina y uniforme, careciendo de olor o sabor distintivo. La corteza es rica en tanino. Dada su dureza y durabilidad, la madera es aplicada a construcciones exteriores y trabajos específicos (marítimos, ferroviarios).

El cebil florece durante la primavera y fructifica desde principios de diciembre y hasta fin de verano. Existen evidencias que los primitivos pobladores de América realizaban pequeñas plantaciones [5].

Capaz de resistir condiciones ambientales con temperaturas de hasta -7° C, su fuerte raíz tuberosa asegura la supervivencia de plantas aún pequeñas durante los lapsos fríos. Su propagación se produce por entierro de la semilla en la arena y la germinación se produce usualmente a los pocos días. Empero, la viabilidad de la semilla disminuye rápidamente con el paso de los meses. Como el recubrimiento de la semilla es una piel delgada como el papel, estas especies son extremadamente proclives a sufrir ataques de hongos durante el proceso de germinación.

Los wichí emplean el cebil sin utensilios especiales; es su costumbre que las semillas sean pulverizadas y aspiradas cuando se coloca el polvo en las narices. Los efectos de la aspiración del polvo duran cerca de veinte minutos, en tanto que si se lo fuma se obtienen los mismos efectos al mismo tiempo pero con un efecto remanente mucho más duradero [6]. La descripción de la ceremonia del *hatah* provee, en efecto, los lapsos en los que los shamanes renuevan su rapé.

En síntesis, destaquemos que se trata de una sustancia alucinógena cuya acción ha sido científicamente comprobada por la medicina alopática y cuyo empleo se registra desde antiguo en una vasta extensión americana y con gran amplitud en el aprovechamiento de sus propiedades: inclusive en la medicina tradicional rural, que promueve una decocción de corteza rallada para complicaciones del hígado; un jarabe espeso de corteza y resina para bronquitis y anginas, para la gonorrea, leucorrea y como depurativo de la sangre. También una decocción de corteza y resina es utilizada en gargarismos en el tratamiento de la piorrea, y se usa en lavados para el tratamiento de infección de ovarios. En inhalaciones hechas con semillas, en cantidades pequeñas, es usada para dolores de cabeza, resfríos y catarros. Previamente las semillas deben haber sido secadas al sol, asadas y molidas [7].

Actualmente denominada *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil[8]* este nombre se aplica al empleado en el norte de Argentina cuando arribaron los conquistadores, que parecia ser un derivado de *Anadenanthera*

La *vilca* -otro de sus nombres- es una de las sustancias psicoactivas más antiguas que presenta una larga y continua tradición en Perú y Argentina occidental. Este árbol con semillas de efecto psicotrópico que crece en el occidente chaqueño, desaparece del paisaje a medida que nos corremos al este [9].

IV. El cebil en el mito Wichí

En el contexto mítico, un relato refiere que había dos *witahatas*. Cuando salían de caza, uno iba montando un jaguar, el otro, un puma.. *Witahatah*[10]. El dueño del monte (Wilbert, 1982; 304-309) es un personaje que regularmente toma siestas durante las cuales permanece bajo tierra, mientras dos perros, uno grande y uno pequeño, cuidan la carne de ñandú asado que siempre posee. Los perros son cuidados por un peón, aunque en realidad el relato destaca la fisonomía cambiante los canes y su naturaleza con términos que no se consignan claramente, en ocasiones mencionando aves en su lugar (*hwetsanék* y *wik wik*).

Una tarde sin embargo, tras la siesta el dueño descubre que le robaron la carne asada. Así pues, toma a los perros para ir a cazar tapires. En tanto un individuo, *el ladrón*, que estaba buscando miel en el monte, toma un armadillo y lo guarda en su bolsa. Varias veces, sin embargo, descubre una bolsa colgando en lo alto de algún árbol del monte, y advierte que es su propia bolsa, que cada vez recupera. *Witahatah* le estaba molestando por robarle la carne. Cuando el ladrón se sube a un yuchán (palo borracho) en busca de miel, no observó que detrás del tronco estaba *Witahatah*, que lo agarró de la cintura y lo revoleó arriba, entre las ramas, de donde no podía bajarse por las enormes espinas del tronco. Toda la tarde llamaba a viva voz pidiendo ayuda. temía dormirse y caer. Por la noche, una tremenda tormenta de lluvia y truenos se abatió sobre el ladrón, que no tenía con qué cubrirse y tuvo frío y se empapó, pero no murió. Al amanecer, la tormenta cesó.

Cuando el sol se levantó, comenzó a pedir ayuda nuevamente. El hombre que lo había arrojado allí se había ido y no regresó más.. Mirando alrededor, vio un árbol vecino cubierto de plantas trepadoras. Decidió arrojarse allí, aunque fuera para morir más rápidamente. Se arrojó y las plantas amortiguaron su caída, de modo que llegó al suelo y pudo caminar nuevamente.

Pero ahora estaba perdido. Pronto siguió una senda, unos pájaros comenzaron a chillar y se oyó una voz que los reprendió diciendo "¡Perros!". Avanzando, encontró dos hombres sentados, uno joven y uno viejo que estaba trabajando un arco con un afilado cuchillo. Era Witahatah, que lo dejó descansar y luego hizo de él un shamán. Más tarde, Witahatah anunció que su hermano estaba por llegar con una pesada carga. Lo sabía porque le temblaba el músculo por donde ajusta la cuerda de la bolsa de su hermano. Con un signo parecido los shamanes sacan una araña del pecho.

Cansado de la expedición, el hermano miró si la carne estaba lista y se sentaron a comer y beber sin invitar al joven. Comían la carne tomandola con los dedos y bebían de la calabaza sin levantarla. Ambos se volvieron a mirar al invitado. Los hermanos se emborracharon y también el invitado, aunque no había bebido y sentía su estómago lleno. Borrachos los tres, se fueron a dormir luego de guardar las cosas. En realidad no había casa ni nada, solamente un árbol. Los hermanos fueron a dormir abajo y le dieron al joven un cuero para dormir. Luego de que salió el sol, los hombres regresaron, tomaron la carne que ya estaba hecha y entonces el joven tambien comió. Le dijeron que debería permanecer uno o dos días más para recoger carne para llevar a la casa. Así fue y lo acompañaron por una senda. Cuando se fueron, el hombre reconoció su casa. Solamente cuando Witahatah estaba él no podía reconocer nada.. Sus padres estaban felices de verlo, pues lo habían perdido por cinco días. Todos comieron la carne y la miel que le habían dado. El hombre fue hecho shaman por Witahatah, que volvió a veces a visitarlo, otras veces el hombre iba al monte y traía mucha carne y miel, porque Witahatah era el señor del monte.

Este relato de *Witahatah* pone de manifiesto una atmósfera *transformada*, donde las cosas y los hechos ocurren como en *sueños*, de tal modo que lo que está afuera lo tiene el muchacho en su poder (la bolsa), el hombre no le da de beber pero también se *emborracha* y se siente *lleno*. y es *incapaz de reconocer las cercanías* de su casa.

Las decripciones de ensoñamientos shamánicos wichí son variaciones de algunos de estos eventos, como el *camino que se abre, la casa en el árbol, la gente habitando adentro, la conducta de los dueños y la iniciación shamánica*.

El mismo nombre del personaje, *Witahatah*, lleva a pensar en el efecto del *hatah*. Como si por su medio los shamanes adquirieran ese estado que sufrieron cuando fueron iniciados.

Por último, no dejemos de señalar *los perros -aves*- que acompañan a cazar a los hermanos *witahatah*. De tal modo, la iniciación shamánica es presentada como una expedicion de caza y recolección de miel, ocasión en que el dueño del monte se decide a molestar y confundir al individuo hasta que lo hace llegar a su morada. *Las aves son el anuncio y los custodios de la senda al hogar que es un árbol, el palo borracho*.

V. El estudio de las plantas psicotrópicas

En líneas generales, el estudio de las plantas psicotrópicas en las culturas de los Andes recibió considerable atención, pero pocos han considerado la importancia de éstas y otros productos como parte esencial de relaciones de intercambio entre estas sociedades. De este enfoque, sin embargo, se puede inferir el tipo de relación que el uso y tráfico de estos bienes pudo promover, por ejemplo, en la región de valles del altiplano Sur Andino, permitiendo fortalecer vínculos generados a nivel de proveedores, intermediarios y consumidores, con la participación activa de las sociedades que ocuparon la región [11].

Precisamente, en nuestra zona coexisten varias ecorregiones: la región de tierras altas (cordilleras, praderas altoandinas, punas y páramo yungueño) entre los 6.500 y 3.500 msnm.; la región de valles secos mesotérmicos (montes espinosos y microfoliado y restos de bosque seco deciduo) entre los 3.400-1.000 msnm.; la región de bosque subhúmedo semisiempreverde de montaña y submontaña (yungas tucumanoboliviano) entre los 3.400-800 msnm.: y la región de bosque seco deciduo del Chaco basal y del Chaco-serrano periférico entre los 1.500-150 msnm. Y, según lo demustran estudios arqueológicos y etnográficos (Alvarsson 1993; Ortiz 1986; Torres 1996, 1998), el uso de plantas alucinógenas en las sociedades andinas abarca desde períodos tempranos (Precerámico y Formativo, 2.000 a.C.-600 d.C.) hasta la actualidad. Esta práctica, que según algunos (Torres 1996) tiene su origen en la región amazónica, parece haber tenido tanto empleos medicinales como psicotrópicos que ya hemos detallado.

De hecho, la especie *Anadenanthera colubrina*, parte importante de la vida ceremonial (Torres 1986, 1996, 1998), aparece usada por

sociedades no productoras de estas sustancias, y su acceso a este bien seguramente se daba a través del intercambio, acaso sobre un modelo de interacción que las sociedades de la región sur andina parecen haber establecido (Angelo 1999a)[12]. De él esperamos encontrar los elementos que nos permitan señalar la constitución asociada de un bien shamánico wichí.

La denominada *ruta de la sal*, que descendía a los medios cálidos, ha sido probablemente una de las más importantes para el tráfico de bienes propios de medios cálidos, que eran transportadas por las caravanas de llameros encargados de su distribución en otras áreas. Basados en la vinculación directa que los valles interandinos tienen con las tierras bajas del Chaco, área de distribución de estas especies, encontramos -por un lado- grupos de tierras bajas "proveedores" de plantas psicotrópicas y -por otro- grupos "consumidores" o destinatarios de estos productos. Estos últimos probablemente dependieron de grupos ubicados más al oriente para poder acceder a productos que consumían, como los alcaloides.

El tráfico e intercambio de estos bienes tiene, desde nuestra perspectiva, mucha importancia en el establecimiento de relaciones de interacción y la creación de alianzas y vínculos entre diversas sociedades. El perfil ambiental esbozado abajo puede ayudar a visulizarlo:



Corte transversal de ambientes de la Puna al Chaco (Perez Gollan J, cit en Corcuera Ruth, 2006:15)

En el caso wichí que nos ocupa, hemos podido advertir que la franja de distribución histórica de la etnia en el borde pedemontano andino oriental y el chaco-occidental (Palmer 2006) la coloca históricamente en relación con zonas de paso y contacto muy concurridas desde la antigüedad: no sólo en cuanto al vínculo andino meridional-chaqueño ya destacado, sino también en lo que concierne a tradiciones

diversas de tierras bajas que tienen ocasión de situarse como vecinas e influenciarse mutuamente hasta hoy.

En este sentido, el contacto con los chiriguanos (guaraní) y chanés (arawak) que llegan conjuntamente al área más tardíamente ha debido dar lugar a una serie de intercambios cuyo decurso debe aun profundizarse. Sin embargo, conocemos una parte de éstos por las influencias ergológicas evidentes en su patrimonio.

VI. Indicios de influencias de bienes en el occidente chaqueño

Los materiales arqueológicos y los datos etnohistóricos han permitido algunas conclusiones respecto de una antigua red de influencias mutuas en la zona, tales como lo revela la cerámica de los chaqueños cuya técnica se debe a las influencias de los pueblos vecinos. Se destacan entre las diferentes cerámicas los cántaros para transportar y guardar agua. También la mujer, exclusiva portadora de los cántaros mediante el procedimiento de atajar dicho cántaro con un cordón por la frente y apoyar la vasija sobre su espalda, es conocida por su excelente habilidad textil.

Las Zamucos, las Maskoy y las Matacos eran conocidas como las mejores manufactureras de *chaguar* o caraguatá. El torcido de fibras de caraguatá -una planta Bromeliácea- y la confección de bolsas de malla representan la manufactura más característica de los chaqueños.

Las mujeres chaqueñas manifiestan en la confección de las bolsas su gran sentido ornamental. Mediante los colores de las fibras aplican libremente unos diseños estructuralmente geométricos, como bandas lineales, rombos, hexágonas, pentágonos, rectángulos, escalones diagonales y motivos triangulares. Tales motivos ornamentales son una estilización simbólica de diferentes animales y frutos: las bandas continuas interpretan el lomo del armadillo, las bandas discontinuas la piel de víbora, los rombos los ojos del tigre o frutos de tunas, los hexágonos la caparazón de la tortuga o armadillo, etc.

Por ventajas del trueque con el ambiente blanco, las mujeres chaqueñas tejían ponchos y fajas. En lugar del antiguo telar *arawak* que permite motivos decorativos sólo en base a la alternancia de hilos de color de la urdimbre y trama, los chaqueños adoptaron el tipo de telar *andino* que tiene un anillo de hilo de lana que pasa a través de la urdimbre. Por medio de este dispositivo, se facilita entramar los hilos de diferentes colores formando estilizados motivos decorativos geométricos.

Este intercambio de técnicas y tradiciones textiles, alfareras y estéticas se registra en todos los pueblos que han atravesado la zona. De este modo, los *Chiriguanos* que emigraron del Paraguay en el siglo XVI, subyugaron a los antiguos pobladores pre-andinos y asimilaron algunos elementos culturales que pueden observarse también en la cerámica. Se manifiesta un desdoblamiento entre la cerámica culinaria chiriguana, manteniendo la antigua pauta de decoración Guaraní en estilo corrugado-digital, y la cerámica de uso festival para los frecuentes convites interparciales, éstas ya por su decoración y forma indican la influencia *Chané*.

En lo que concierne a los instrumentos, exceptuando a los Chamacocos, todas las otras tribus chaqueñas conocen y emplean el tambor. El primitivo tambor era una *olla-tambor*; la olla de barro cocido se llenaba con agua hasta la mitad y se cubría con una piel de venado u otro animal. De batidores servían simples palillos con punta roma. El *tambor* es de difusión andina. Los chaqueños, al abandonar la *olla-tambor*, comenzaron a emplear el realizado con tronco de palma ahuecado, con la función básica de propiciar la madurez de los frutos para incrementar la pesca abundante y para propiciar la madurez de la muchacha púber [13]. También, los Chaqueños hacen sus sonajas de la *Lagenaria vulgaris* (cucurbitáceas). En el área chaqueña suelen usarse los pitos óseos en el dominio de las actividades exclusivamente shamánicas, como hemos descripto con el *tohúl wichí*.

Llamativamente los pitos de huesos de pájaros, largos de 5 a 15 cm, con el orificio del sonido y el deflector generalmente en uno de los extremos, suelen ser designados tipológicamente como "pitos matacos", de amplia difusión en Sudamérica.

VII. El tema geografico

Quisiéramos concentrar la atención en el hecho de que la ceremonia del *hatah*, requerida para la comunicación transdimensional del cosmos wichí, requiere movimientos fijos de circulación de bienes. Para esto, deberemos enmarcar ese proceso en contextos ambientales específicos donde sea comprobable la asociación de sus bienes y postular los indicios que nos permitan llegar al chaco central actual que ocupan. Dado que median diversos ambientes en un amplio contexto geográfico que los indicios culturales han ido acotando, es preciso ahora enfocarnos en una serie de características fisiográficas para tener en mente otros aspectos de influencia para la asociación que estudiamos.

En este sentido, el Chaco, junto con la Selva Misionera y la Selva de Yungas, conforman los tres biomas de más alta diversidad biológica del territorio argentino. En lo que hace a humedales, alberga una fauna muy diversa donde están representadas la gran mayoría de las especies de la avifauna argentina, donde se destacan poblaciones y colonias de nidificación importantes para numerosas especies acuáticas, entre las que podemos mencionar a las Ciconiidae (*Jabiru mycteria, Mycteria americana, Ciconia maguari*).

El espacio de las Yungas en Argentina tiene una gran especificidad y no es sólo un espacio de transición entre las regiones de altura subandinas y las llanuras chaqueñas, sino también lo es de transiciones culturales por sus características de "corredor". Buena parte de esta dinámica se plasma en la circulación de influencias ergológicas que hemos reseñado más arriba.

Los ríos Salado, Pilcomayo y Bermejo son, por otra parte, vías naturales de comunicación noroeste-sureste, atravesando el Chaco seco y comunicando las selvas de Yungas con el Chaco húmedo del este. En el extremo nordeste, límite entre las provincias de Chaco, Formosa y Salta, sobre el ancho Río Teuco, se observan en el mes de Julio inmensas bandadas de biguaes cigüeñas tuyuyú (*Mycteria americana*), caracoleros, bandurrias (*Theristicus caudatus*) y chajáes (*Chauna torquata*), que sin duda por su comportamiento migratorio y provienen del Litoral y Bañados del Salado y Dulce. Existen aguadas dispersas entre los bosques de algarrobos y quebrachos que reciben jabirúes, cigüeñas y garzas blancas en grandes números[14].

Es decir que en territorio argentino nuevamente encontramos la dispersion de un complejo que incluye un enteógeno -el cebil-, un corredor cultural, y ahora, más cercanamente al efecto de nuestro objetivo, una cigüeña migratoria en tramos cortos de humedales y áreas ribereñas, cuyas características vienen a relacionarse estrechamente con el complejo alucinógeno-shamánico que tratamos entre los wichí: hablamos del *putsáh* o yulo, jabirú.

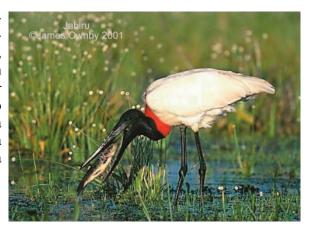
VIII. El Yulo, putsah

Encontramos al Jabirú Americano en América del Sur, desde donde su ubicación se extiende al oriente de los Andes desde el norte de Argentina y Uruguay (hasta recientes apariciones en México). Habita en las proximidades de los depósitos de agua dulce, demostrando cierta preferencia por aquellos donde crece la vegetación acuática o las hierbas altas en las orillas. También frecuenta regiones que se inundan donde predomina la hierba. Se le documenta desde el nivel del mar hasta los 700 metros de altura. Usualmente se mantiene solitario. Descansa y duerme en los árboles. Anida solitario. Construye un nido inmenso de ramas en los árboles y sobre las palmas. Es posible que utilice el mismo nido por varios años. La nidada consiste de dos a cuatro huevos. Se alimenta de reptiles, peces, ranas e insectos. Esta cigüeña es grande y tiene un pico enorme. De longitud logra los 135 cm, con un peso de unos 6.5 kilogramos. El cuello, que es ancho y desplumado, es de color negro y rojo. Las plumas son blancas.

En Wilbert (1982: 254-256) se refiere la historia The war between the storks and the vultures, que narra cómo, a raíz de un grupo de buitres que quedan atrapados dentro de una osamenta o gran esqueleto animal mientras se alimentaban, el carancho -enviado por su dueño, el Buitre, llega hasta donde hay dos jóvenes cigüeñas con un anillo rojo alrededor del cuello y un largo pico. Pasando al lado, el buitre critica al padre de éstos, diciendo que no está pescando, sino caminando por ahí sumergiendo su pico en el agua. Ofendidos, los niños le cuentan al padre, que replica que èl atrapa animales vivos con su pico, en tanto el ofensor sólo toma cosas muertas. Al día siguiente va a visitar al Buitre, señor de los caranchos, y encuentra a sus hijos y les dice que en tanto él va siempre al pantanal y toma animales vivos y limpios para sus hijos, el padre de ellos sólo les trae osamentas. La ofensa mutua continuó entre ambos padres, y muy tarde el Buitre volvió llorando a su hogar, y al día siguiente, cuando Cigueña fue a insultarlo, fue puesto en la cárcel. Muchas cigueñas pudieron oírlo aunque hablabaen voz muy baja, y fueron en ayuda de la cigueña apresada. Rodearon a los Buitres con sus largos picos y pelearon. Pero los buitres se atemorizaron y los mayores quisieron negociar. Las cigueñas dijeron ser animales pacíficos, y que el Buitre había comenzado la pelea. Dijeron "nosotros somos animales pacíficos, pero cuando un pez se nos escapa y más tarde muere, el buitre come sus carcasas. No es vuestra falta, sino de su jefe. Mejor, deberían ponerlo en la carcel. La policia lo apresó durante tres meses. Mas tarde, hubo paz entre Buitres y Cigueñas."

En otros relatos, el *yulo* forma parte de la parentela que combate al *Chunga -cariama burmeisteris*, un tipo pequeño de chajá- que de modo

subrepticio había logrado dejar embarazada a una joven, cuyos parientes tratan de matarlo al saber del hecho. Su cuello rojo es recuerdo de la herida que en aquella pelea le fue infligida (ibid 285-296)[15]



IX. Cultura, aves y alucinogenos

Los animales parecen, en ocasiones, evitar los efectos tóxicos de las fuentes alimenticias. A menudo, las toxinas así separadas pueden servir como defensas o recursos de mejor adaptación ambiental[16]. La posible ingesta de la planta poseedora de sustancias psicoactivas o la propia producción de sustancias de este tenor de parte de aves ha sido recientemente detectada en plumas y piel de aves del genero *Pitohui*[17].

En el caso del *yulo*, se ha comprobado que la liberación en el agua de las toxinas vegetales de plantas que ingiere produce, de hecho, un efecto de barbasco que permite seleccionar y capturar mejor a sus presas. En el caso estudiado, se trataba del látex de *Hura crepitans* (una euforbiácea) cuya toxicidad fue analizada en laboratorio[18].

Debemos preguntarnos, por lo tanto, si esta capacidad relacionada con la toxicidad, aunada al vinculo que pautan los wichí en el plano simbólico con el alucinógeno cebil, no es indicio de la medular asociación que se expresa en el fenómeno del viaje shamánico wichí. De tal manera, la asociación simbólica expresada en el repertorio shamánico exhibe un asidero observacional que, una vez más, debería desbrozar un camino a veces trazado por los estudios etnográficos, aunque no lo suficientemente profundizado: es decir, la importancia de la observación etológica en la cultura.

Por otra parte, reconocer y tratar de comprender este ángulo de estudio quizás ayude a profundizar la comprensión de fenómenos culturales como el presente shamánico, donde el bien central de una institución central se encuentra localizado lejos y puede definir la desaparición de la práctica ritual, así predicando sobre un estado cultural específico.

El *hatah* tiene como objeto el cuidado de la comunidad: esto involucra revisar que no acechen enfermedades en el entorno, rescatar el alma de los individuos enfermos, advertir si se han dejado palabras malignas (*tayih*) hacia los conocidos, o si se ha muerto un shamán, ver qué cosas ha dejado como herencia verbal, la búsqueda de agua de lluvia cuando arrecia la sequía, y la curación o "limpieza" con el plumero, de las personas presentes, si hace falta.

En este contexto, los shamanes conocidos siempre han referido *que les traen cebil;* dada la frecuencia de idas y vueltas de parientes desde Misión Nueva Pompeya al Algarrobal y otras aldeas salteñas, zona pródiga en cebil, no es de extrañar que nunca hayan conocido una eventual carencia de semillas.

Tal vez este mismo aspecto dé la pauta de una visión socializada de estos bienes, es decir, es probable que se lo entienda como un *circuito integrado de dones que van de uno a otro plano*, de unas comunidades a otras y de unas actividades a otras.

Concretamente, el cebil llega al oriente de mano de los parientes que van de recorrido o visita periódica a ver a las familias salteñas de la zona de Algarrobal.

Estas visitas representan una geografía de caminos y relaciones mantenidos largo tiempo merced al recorrido de las generaciones familiares que visitan y reciben a lo largo del tiempo.

Pero no es el único trayecto periódicamente reavivado: el cebil permite el viaje shamánico desde el que es factible la curación y el cuidado de la comunidad. Y el *yulo* realiza los viajes migratorios que indican (o produce según la perspectiva) la llegada del agua, también periódicamente. Esta gran cigüeña que arma un nido que conserva en los árboles -y al que regresa a lo largo del tiempo. Ave que, además, es capaz de ingerir tóxicos para su propio beneficio: el de una pesca adecuada.

Si estos elementos, así considerados, materializan nudos de relaciones en el espacio y el tiempo, con periódicos contactos que mantienen viva a la red, la ausencia de cebil inhibe la ceremonia, entre otras cosas, porque se ha cortado el canal comunicacional. En términos

wichí, algo muy semejante a dejar de pertenecer a la misma entidad que los mantiene vivos.

Así como la adecuada lluvia permite que se alimenten los cuerpos, la adecuada ingesta de cebil permite la alimentación del alma y, de su mano, la realización de los procesos requeridos para el cuidado comunitario -en los términos de la comunidad por la que vela cada shamán-.

X. El Hatah y el Yulo en el Rito

(...) Quite apart from the frequent resort to bird bone for snuffing tubes (a choice that must have been motivated at least as much by symbolic as by practical considerations), the avian motif predominates also in the representational or abstract art of the snuffing complex. Where the bird motif is specific, it usually represents the harpy eagle or its Andean cousin, the condor, or else some other bird selected for special characteristics that relate it symbolically to the phenomenology of shamanism. Typically these birds include waterfowl or diving birds, presumably because their unique ability to transcend the boundaries of different planes of existence is seen to be analogous to that of the shaman. As a matter of fact, it is axiomatic of shamanic symbology that it selects precisely those animals that can shift between different environments or that by virtue of unusual life histories or habits are perceived as mediators between disparate states. Where the bird motif is unspecific, it seems to stand for the power of flight that is the shaman's special gift and that is activated by the hallucinogen." [19]

En el intento de realizar una sumaria e imperfecta biografía del complejo que suponen estos bienes asociados y distantes, abundan nuevamente los ejemplos arqueológicos -que además combinan aparatos de inhalación y diseños de aves- y exponen en enterratorios shamánicos -por ejemplo en Bolivia (Schultes, 1972b)- gran cantidad de pipas y tubos en el patrimonio cultural sudamericano

Sumada a la evidencia de un circuito de tránsito del cebil postulado en el eje chicha, se suma al sur, en el NOA, la existencia de un complejo alucinógeno-ornitológico de gran importancia (yungas, cebil, jabirú) que podría sustentar idéntica trama en la zona puna-yungas-chaco.

Como primer paso, señalemos que existió en el área una cultura arqueológica que conoció una gran dispersión y aparentemente pudo

superponerse a otras tradiciones culturales vecinas. Hablamos de la cultura de La Aguada, pues sus pinturas rupestres -que se hallan en su mayoría en el interior de las oquedades rocosas ubicadas en la vertiente oriental de la Sierra de Ancasti en Catamarca, y constituyen uno de los grandes estilos rupestres americanos- además de presentar motivos felínicos cuenta con danzarines armados que pueden evocar tanto seres sobrenaturales como shamanes en trance que los encarnan. Al respecto se señala "No debe ser casualidad que en la misma región crezca el cebil, planta arbórea cuyo uso con fines psicotrópicos está atestiguado tanto arqueológicamente como también etnográficamente en muchas zonas de América, en este último caso en forma inhalatoria" [20]. Se da así en el Ancasti una situación vinculante de shamanismo / planta alucinógena / arte rupestre, en asociación geográfica.

La riqueza iconográfica de La Aguada nos permite explorar nuevos aspectos: Al detenernos en la figura del shamán, se observan las improntas que han sido calificadas como manchas de leopardo -concurrente con el motivo felinico-. Pero también llama la atención la figura redondeada de la "mancha felina", que parece recordarnos la morfología de las semillas del cebil -estrechamente asociado al shamán de la Aguada.

Planteamos aquí, pues, si en vez de manchas éstas no representan acaso las semillas de cebil. También el mono diseñado en tiestos semejantes de Aguada se encuentra dotado con las mismas manchas. La completa ornamentación de semillas en el cuerpo de los personajes parece corresponder con la representación del efecto total -corporal y anímico-que el enteógeno provoca.



Igualmente, quisiéramos detenernos en el diseño del ave que figura en la urna de la siguiente figura, cuya similitud con la morfología del jabirú es asombrosa.



Si bien el énfasis iconográfico de la Aguada se aplica al "felino draconiforme", se hallan también la serpiente y el yacaré, generalmente en combinación con el anterior, y separadamente también algunas "aves estilizadas". También se representa al "shamán guerrero", con insignias y armas en las manos, a veces con características de "sacrificador", portando una cabeza-trofeo. Se nos dice también que esta simbología desaparece durante el período agro alfarero Tardío (900-1550), reemplazada por otra de tipo más "naturalista".

XI. Sugerencias para una línea de investigación

Hemos hasta aquí establecido un conjunto de hechos que pudimos yuxtaponer, observar y considerar. Sugerimos ahora la necesidad de seguir un patrón cognitivo que sabemos de extrema importancia para los wichí: nos referimos a la *noción de camino*[20]. Nuestro postulado, pues, trata de observar los caminos de los bienes y el resultado eventual de su destrucción.

A tal efecto, una serie de indicios han regido nuestra búsqueda:

- 1) el hecho de que el cebil ha sido un elemento de intercambio, difusión y vinculación shamánica desde la antigüedad;
- que como tal ha integrado los extremos del mundo en una red relacional de dones;
- que aparece vinculado con aves en culturas arqueológicas, en un trasfondo de simbología shamánica, posibilitando una base mayor desde la cual la concreta asociación wichí adquiere el carácter de cosmovisional;

4) que las características biológicas de las semillas con efecto psicotrópico y el ave capaz de resistir las toxinas aportan elementos de una naturaleza diferente que podrían sustentar a) su asociación y b) su vinculación ritual: nos referimos a la migratoriedad, la gran capacidad de vuelo y el carácter acuático, la nidificación persistente en el mismo nido, el dominio de la toxicidad..

En este contexto de trueque, adopción e intercambio, sin embargo, los wichí sobresalen en el conjunto chaqueño por peculiaridades muy destacadas que ya hemos reseñado más arriba. Destaquemos, una vez más, algunos elementos:

- la importancia de las aves en la cosmovisión, especialmente en lo que atañe a la caracterización de los seres antepasados, denominados *pahlalis*, donde representan una destacable mayoría;
- 2) la cualidad fundante que los personajes plasman en *caminos* que realizaron en el tiempo del mito;
- 3) la importancia del shamanismo *wichi*, no sólo intragrupalmente sino -más notable ahora- interculturalmente, en término de que otros grupos reconocen a los shamanes *wichi* como personajes verdaderamente poderosos;
- 4) la reiterada referencia de numerosos individuos *wichi* y de otros grupos étnicos que subrayan que los shamanes de esta etnia curan "como los antiguos";
- 5) la generalizada capacidad conservativa de las diversas comunidades *wichi* que, aun cuando han sido sometidas a diversos tipos e intensidades de contactos culturales, hallan en la "apropiación" (Dasso 1999) de bienes foráneos un recurso creativo y reinterpretativo que abona la persistencia de los propios "modos de ser en el mundo".

¿Cuál es el motivo asociado que postulamos entre el cebil y el yulo, hatah y putsáh como núcleo esencial de bienes en la ceremonia shamánica? En primer lugar, el específico señalamiento de la ceremonia como hatah (nombre wichí del cebil), da cuenta clara de la importancia del cebil para su realización. Y concurrentemente y como se comprueba en comunidades actuales, el hecho de que su ausencia sea tomada como causa del fin del shamanismo.

El segundo lugar atañe a otra indicación específica concerniente al viaje shamánico, esto es: que la flauta (*tohúl*) debe ser realizada con hueso

de *putsáh* (jabiru mycteria). Este delgado hueso, señalado como el característico "pito mataco", se asemeja grandemente a los insufladores arqueológicos de alucinógenos -tanto por sus dimensiones como por su aspecto.

En tercer lugar, ha abonado nuestra búsqueda la sospecha de que a lo largo del tiempo el hombre americano debe haber observado, más que experimentado azarosamente, las conductas animales de su entorno para aplicar procedimientos similares en busca de resultados semejantes a los observados.

En cuarto lugar, hemos extendido la propuesta que concierne al empleo específico de sustancias tóxicas de parte de diversos animales, que redundan como conductas desparasitadoras, o que los manifiestan sumidos en estados alterados de comportamiento (registrados en jaguareslianas, monos-ciempiés, cuervos-humo) y las hemos considerado eventuales motivos para la aplicación humana en base a una calificación potente del animal y del efecto logrado.

¿Cuál es el motivo por el cual la explicación sucinta de la decadencia shamánica se concentra en la falta de *hatah* entre los wichí visitados en Formosa? Si bien en los antecedentes de esta situación hallamos cadenas de imputación de brujerías iniciadas por la muerte de un shamán incurable cuya maldición postrera sería causa suficiente para decretar el fin del shamanismo, es claro que hay otros aspectos que no alcanzarían a explicarse de este modo. Entre ellos, un persistente clima de sospecha y separación de *households* (sin shamanes) en el monte. Esta situación equivale a una brutal desprotección, de donde la ausencia de cebil (o el argumento del cebil) se vuelve metáfora de la ruptura física y metafísica de la alianza ordinaria en la zona.

Otros medios fueron previamente argumentados. Entre ellos la imputación al daño de un personaje foráneo, que evoca una culpabilidad tolerable en el seno de las comunidades. Pero, al cabo, resultaría también insuficiente, pues encontramos que el argumento posterior del cebil materializa (como argumento y hecho concreto) el fin de la armonía social y la imposibilidad -al menos temporal- del ritual comunitario.

Por otra parte, es claro que el hecho de que la carencia de un bien no nativo -accesible sólo por redes relacionales- pueda definir la ausencia de la ceremonia shamánica de éxtasis, en especial si se suma que la ceremonia incorpora un ave de migración reducida, todo lo cual permite postular la hipótesis de que entre el vegetal y el animal hay una relación comprobable que abarca no sólo el ámbito simbólico, sino que debería poder sustentarse en el conocimiento biológico de ambos.

Es claro que las investigaciones precedentes han permitido que hoy las vayamos tomando para enhebrar en este complejo collar de cuentas que termina siendo nuestra hipótesis, la cual busca resumidamente tomar un vegetal que ya debe haber sido recibido o portado como bien desde la antigüedad. Merced al conocimiento de su función, al ser reunido con la observación etológica del jabirú, se carga de interpretaciones materiales -y metafóricas- que dan de lleno en la antigua institución del shamanismo wichí, posibilitando la constitución del *hatáj* como ceremonia central y focalizada en la sociabilidad. Dicha sociabilidad se desarrolla en dos modalidades (la de la colectividad shamánica de la ceremonia y la de la red requerida para obtener el cebil).

Pero esta hipótesis contempla una cuestión más general, cual es solicitar nuestra atención en el modo en que se constituye un bien. En este sentido, tratar de desmadejar el itinerario por el cual la biografía de un ente valorado nos lleva a otros varios entremezclándose en la historia y llegando hasta su constitución.

El problema apunta al hecho de que los objetos concretan mecanismos de don que definen su inserción en las estructuras sociales y culturales específicas. En este sentido, nuestra búsqueda se acerca a una antropología que pugna por volverse biografía del bien. En esta búsqueda, los caminos de los bienes wichí que tratamos provienen de una compleja red intercultural de intercambios en zonas occidentales que -tal vez con funciones ya atribuidas- son compartidas o apropiadas por los wichí quienes, en su dinámica social toman al cebil como don de los parientes del Oeste. Ellos, igual que el *Yulo*, recorren de O a E sus caminos en posesión de un bien que, para el ave y los humanos, parece un tóxico que, sin embargo, logran emplear para su beneficio shamánico.

Lo mismo que la huída de un presonaje central como *Tokwah*[21] fue originando el decurso de los ríos que concentran su vida material, el camino del cebil concentra la vida espiritual, que es otro aspecto de lo material de la existencia wichí. El camino del cebil materializa la buena voluntad, que lleva a la visita, a la revivificación del vínculo parental, y que se da y recibe como un don.

Bibliografía

- ALTSCHUL, S.R. (1964) *A taxonomic study of the genus* Anadenanthera, Cambridge.
 - (1972) The genus Anadenanthera in Amerindian Cultures, Cambridge.
- ALVARSSON, JA 1993 Yo Soy Weenhayek: Una Monografia Breve de la Cultura de los Matacos-Noctenes de Bolivia. Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz
- AMBROSETTI, J.B. (1902) Antiguedades Calchaquies, Buenos Aires.
- AMORÍN, J.L. (1974) Plantas de la flora argentina relacionadas con alucinógenos americanos *Publicaciones de la Academia Argentina de Farmacia y Bioquímica* Nº 1 33:63.

 (1988) Guía taxonómica con plantas de interés farmacéutico Bs. As. *Rev. de Inf. Fcia. y Bioq.* Nº 41 80 pp.
- ANGELO, D. (1999a) Tráfico de Bienes, Minería y Aprovechamiento de Recursos en la Región de los Valles del Sur Boliviano: Una Aproximación Arqueológica a los Chichas, Provincia Sur Chichas-Potosí. Tesis de Licenciatura, Carrera de Arqueología Universidad Mayor San Andrés, La Paz.
- ARENAS, Pastor (1992) El *cebil* o el "árbol de la ciencia del bien y del mal", *Parodiana* (Buenos Aires), vol. 7, pp. 101-114.
- BERENGUER, J. (1985) Evidencias de inhalación de alucinógenos en esculturas Tiwanaku. *Chungara* 14:61-69.
- BOELCKE, O. (1989) *Plantas vasculares de la Argentina* Bs.As., Ed. H. Sur, 158 369
- CALIFANO, Mario (1975) El chamanismo mataco. *Scripta Ethnologica* vol.5, Buenos Aires
- CALIFANO, M. y DASSO, M.C. (1994).La Nocion De 'Camino' Entre Los Matacos (Mataco-Maka). *Mitologicas* 8.Buenos Aires, (1999) *El Chamán Wichi*, Ediciones Ciudad Argentina.
- COOPER, John M. (1949) Stimulants and Narcotics, in: Julian H. Steward (ed) *Handbook of South American Indians*, Vol 5:525-558. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- COZZO, D. (1979) Arboles forestales, maderas y silvicultura de la Argentina *Enciclopedia Arg. de Agr. y Jard.*, Acme, T. II, Fasc. 16-1, 45:46.
- DANTE ANGELO, Z. y José M. CAPRILES (2004) La importancia de las plantas psicotrópicas para la economía de intercambio y relaciones de interacción en el Altiplano Sur Andino. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* Volumen Especial, pp.1023-1035.
- DASSO, M.C. (1995) "Control y descontrol en la cultura Wichi", Suplemento

- Antropologico, Vol. XXVIII, Asuncion,
- (1999) "Afrenta, ofensa y control" en Mario Califano (comp) *Mito, Guerra Y Venganza Entre Los Wichi*, Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina.
- (2004).La nocion de mal en la misa wichi-mataco En *ARCHIVOS* 2, I, Buenos Aires.pp.207-226
- DIGILIO, A.P.L. y LEGNAME, P.R. (1966) Los árboles indígenas de la provincia de Tucumán Tucumán Univ. Nac. de Tucumán, Instituto Miguel Lillo, N° 42.
- DOMÍNGUEZ, J. A. (1928), Contribuciones a la Materia Médica Argentina, Bs. As., Peuser, 152/3.
- FURST, Peter T. (1976). *Hallucogens And Culture*, San Francisco, CA: Chandler & Sharp
- HIERONYMUS, G. (1882), *Plantae Diaphoricae Florae Argentinae* Bs. A.s, Ed. Kraft, 88.
- KARSTEN, Rafael (1913), La religión de los indios mataco-noctenes de Bolivia, Anales del Museo Nacional de Buenos Aires, Tomo XXIV.
- LA BARRE, Weston (1960), Twenty Years of Peyote Studies. *Current Anthropology* 1 (1):45-60.
- LOZANO, Pedro (1733) *Descripción Chorographica del terreno del Gran Chaco, Gualamba*. Córdoba: Colegio de la Assumpcion. Reprinted in facsimile in 1941. Tucumán: Universidad de Tucumán.
- MARTÍNEZ, J.L. (1992) Acerca de las etnicidades en la puna árida en el siglo XVI. En *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes: II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico*, compilado por S. Arze, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli, pp. 35-65. Hisbol, Ifea y Sbh-Asur, La Paz
- MÉTRAUX, Alfred (1939) Myths and Tales of the Matako Indians. *Etnologiska Studier* No. 9. Göteborg: Elanders Boktryckeri. (1949) Religion and Shamanism (in:) Julian H. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, Vol 5:559-599. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- NIELSEN, A.E. (1998) Tendencias de larga duración en la ocupación humana del altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia). En *Los Desarrollos Locales y sus Territorios: Arqueología del NOA y Sur de Bolivia*, compilado por M.B. Cremonte, pp. 65-102. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- OLROG, C.C. (1963) El anillado de aves en Argentina. Tercer Informe. *Neotrópica (suplemento)*, 9(29):I-VIII.

- (1971) El anillado de aves en Argentina. Séptimo Informe. *Neotrópica*, 7-53:97-100.
- PALAVECINO, Enrique (1980) The Magic World of the Mataco. *Latin American Indian Literatures* Vol 4:61-75.
- PANÉ, R. (1974) Relación acerca de las antigüedades de los indios, XXI. México.
- PARDAL, R. (1937) *Medicina Aborígen Americana*, Las Piptadenias, Cap. XV, 333-341.
- PARODI, L.R. (1966) *La Agricultura Aborigen Argentina*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.
- PÉREZ GOLLÁN, J.A. (1994) Los Sueños del Jaguar: Viaje a la Región de la Sabiduría y de los Señores Iluminados. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- PLOWMAN, T. (1979) Botanical Perspectives on Coca. *Journal of Psychedelic Drugs* 2, 1-2:103-117.
- RAGONESE, A.E. y MILANO, V.A.: (1984) Vegetales y Substancias Tóxicas de la Flora Argentina *Enciclopedia Arg. de Agric. y Jard.*, Acme, T. II, Fasc. 8-2, 147 413 pp.
- RIDGELY, R.S. y G. TUDOR. (1989) The Birds of South America. *The Oscine Passerines. University of Texas Press, Austin*, USA. 516 pp.
- RIVERA, M.A. (1975) Una hipótesis sobre los movimientos poblacionales altiplánicos y transaltiplánicos a las costas del Norte de Chile. *Chungara* 5:7-31.
- RIVERA, M.O. (1992) Regiones ecológicas. En *Conservación de la Diversidad Biológica en Bolivia*, editado por M. Marconi, pp. 9-71. Centro de Datos para la Conservación, La Paz.
- SAIGNES, T. (1986) En Busca del Poblamiento Étnico de los Andes Bolivianos (Siglos XV y XVI). Avances de Investigación Nº 3, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.
- SAFFORD, William Edwin (1916) Narcotic Plants and Stimulants of the Ancient Americas. *Annual Report of the Smithsonian Institution 1916*, pp. 378-424. Washington: U.S. Government Printing Office.
- SAUER, Carl O. (1950) Cultivated Plants of South and Central America (in:) Julian H. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, Vol 6:487-543. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- SCHOBINGER, Juan (1997) El Arte Rupestre andino como expresión de prácticas shamánicas. Ponencia presentada en las Jornadas internacionales de Arte Rupestre. Salta, 1 y 2 de octubre

- SCHULTES and HOFFMANN (1972) *Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers* / Richard Evans Schultes, Albert Hofman Rochester, Vt.: Healing Arts Press.
- TORRES, C.M. (1986) Tabletas para alucinógenos en Sudamérica: tipología, distribución y rutas de difusión. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1:37-53.
 - (1996) Archaeological evidence for the antiquity of psychoactive plant use in the Central Andes. *Annali dei Musei Civici-Rovereto*. 11:291-326. (1998) Psychoactive substances in the archaeology of northern Chile and NW Argentina. A comparative review of the evidence. *Chungara* 30:49-63.
- TOURSARKISSIAN, M. (1980), Plantas medicinales de la Argentina Bs. As., Ed. H. Sur, 67 178
- WASSÉN, S. Henry (1965) The Use of Some Specific Kinds of South American In an Snuff and Related Paraphernalia. *Etnologiska Studier*, 28:1-116. Göteborg.
- WILBERT, Johannes (1987) *Tobacco and Shamanism in South America*. New Haven & London: Yale University Press.

 (1994) The Cultural Significance Of Tobacco Use In South America, (in:) Gary Seaman & Jane S. Day (eds), *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Denver: University Press of Colorado & Denver Museum of Natural History, pp 47-76.

Notas

- [1] Califano, M. y Dasso, M.C. 1999.
- [2] Dasso 2004.
- [3] Recién en 2002 hemos visto una versión del hatah como "misa", y con identificación de uno de los shamanes como católicos. La diferencia con las otras ocasiones rituales presenciadas en la década del 80 eran bastante notables, involucrando como novedad: vestidos largos, textos cristianos (que se aparentaba leer) y gestos semejantes a los de los sacerdotes celebrando misa (remedando señal de la cruz y brazos semialzados periódicamente).
- [4] Al respecto, nos interesa especialmente la creencia de los bazaneros, que 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.
- [5] Fray Ramón Pane, comisionado por Colón de llevar el registro de ceremonias y antiguedades que hallaran, escribió en detalle lo observado entre los Taina de Hispaniola (1511): "ese polvo de kohobba es tan fuerte que quienes lo toman pierden la conciencia; cuando la acción estupefaciente comienza a desvanecerse

brazos y piernas quedan flojos y se cae la cabeza". Su acción es veloz, pues "casi inmediatamente creen ver revolverse el salón y gente caminando cabeza abajo" (...). El médico brujo toma la droga (...) y habla incoherentemente de muchas cosas, crevendo todo el tiempo que se encuentra comunicado con los espíritus" Hieronymus, G.: (1882:88) p/Piptadenia cebil = Acacia cebil, n.v. cebil, cebil colorado, escribe: "... la hojas que se caen en invierno y se secan en el suelo son, en años de escasez de otro pasto, un buen alimento para los animales, especialmente los vacunos. La corteza ofrece un material muy bueno para las curtiembres, pues contiene hasta un 10 por ciento de tanino. La madera es de un valor secundario, debido a que se raja mucho, y se usa para rayos y pértigos de carretas, marcos de puertas, horcones ó pilares para galpones con techo de paja, arados y otros fines, principalmente para combustible. Según una nota añadida por I. T. (Inocencio Torino) al Catálogo de las plantas medicinales de Catamarca por F. Schickendantz en Anal. del Círculo Méd. Arg. tom. V. p. 122, el cebil (las semillas?) ocasiona el aborto, y, según dicen, impide el desarrollo del huevo en las gallinas y lo hace expulsar antes del término. El tronco y los ramos segregan una goma resinosa, á veces en abundancia.".Domínguez, J.A. (1928), menciona que en tallos foliáceos-fluctíferos de Piptadenia macrocarpa, recolectados en enero en el Jardín Botánico de la ciudad de Buenos Aires, encontró que no contenían cianoglucósidos, saponinas, alcaloides y sí contenían peroxidasas y goma. Se han aislado bufotenina y N-N-dimetiltriptamina en los frutos completos y 5 metoxi-N-metiltriptamina de la corteza de los tallos. Pardal, R.: (1937:332-341) menciona que "Los polvos de las semillas de Piptadenias, constituyen, con el tabaco, las primeras substancias que los acompañantes de Colón vieron utilizar a los indios como alusiógenos" (...) "el Padre jesuíta Ramón Pané, quien fué uno de los primeros en enviar a Europa muestras de tabaco, consignó que vió aspirar o fumar antes en las Antillas, un polvo gris como la canela y de efectos violentos, llamado Cohoba". Cita además al Padre Las Casas, quien hace una relación detallada de los utensilios y de la ceremonia y su objeto; a López de Gomara, quien al tratar de la religión de la isla Española describe las prácticas de los médicos hechiceros, a quienes llama *Bohitis*, y su empleo del polvo de las piptadenias; a Nieremberg, quien en 1635 se ocupa de esta droga, de su modo de empleo y efectos, llamándola Cehobba o Cohobba: "pudo comprobarse el empleo de esta droga con fines análogos a los descriptos, en una vasta extensión de la América del Sud, que comprende desde las orillas del Orinoco y del Amazonas, hasta la provincia de Córdoba en la Argentina, y desde la costa del Pacífico, por Tarapacá y Atacama, pasando por Tiahuanaco, hasta el Brasil y el Paraguay." G.A. Iacobucci y E.A. Ruveda en un estudio químico realizado en especies argentinas de piptadenia, transferidas a otros géneros, determinaron en 1963 que A. macrocarpa (P. macrocarpa) era la más rica en alcaloides y en número de bases presentes en las diferentes partes de la planta: Bufotenina y N-Ndimetiltriptamina fueron aisladas de semillas y vainas. J. B. Toledo y C. Zimerman (médicos psiquiátras), y J. M. Rodríguez Vaquero (bioquímico), realizaron estudios farmacológicos experimentales con animales de laboratorio e incluso, el doctor Zimerman, ha experimentado sobre sí mismo, inspirados en el empleo que los indios Lules daban a la piptadenia en la provincia de Tucumán. Los resultados, con carácter de estudio preliminar, fueron dados a publicidad en 1970, y tenían como proyección incorporar esta piptadenia en terapéutica oficial, como coadyuvante en psicoterapia. Refiere este autor que los aborígenes de la región central del Brasil la emplean aún como en los antiguos tiempos, en cambio, los Wichí-Mataco del Chaco Argentino - particularmente en la actual gobernación de Formosa (hoy, provincia de Formosa) lo emplen sin instrumental intermediario. [6] Amorín, J.L.: (1974: 33-63), escribe que se conoce con el nombre de "piptadenia" al polvo obtenido de semillas tostadas, mezclado con cenizas alcalinas, de Anadenanthera peregrina (L.) Speg. y de otras especies de Anadenanthera, usadas con fines alucinógenos por muchas tribus aborígenes sudamericanas. Galluppi menciona que "Las semillas semitostadas de A. macrocarpa constituye el kurupáih o kurupa indio (un hechizo según Montoya), que aspirado en forma de rapé sume en éxtasis produciendo visiones de un ensueño embriagador. Los guaraníes preparadores del kurupá y dueños del secreto se llaman "kurupadyaras" (probable designación genuina del médico hechicero). Toursarkisian, M.: (1980: 67), refiriéndose a Anadenanthera colubrina (Vell.) Bren. var. cebil (Gris.) Reis Altschul = Piptadenia macrocarpa Benth. = P. cebil (Gris.) Gris., cita a varios autores, mencionando el uso enumerado por aquellos: Hieronymus (1882: 88), sub. P. cebil, abortivo (semillas); Hunziker (1973: 265) ilusiógena (semillas); Cárdenas (1969: 311) narcótico (semillas). Además refiriéndose a P. colubrina cita a Pío Correa (1909: 17) gomo resina; y a Herrera (1940: 95) narcótico-catártico (se-

[7] En el trabajo de JA Alvarsson (1993) se advierte que para los Wenhayék el árbol del cebil es solamente el proveedor de semillas, en las que se concentra el interés. Secadas y enhebradas como brazaletes, éstos son de gran valor y son comericados con otras regiones La razón de mayor importancia para usar cebil en el caso shamánico consiste en que es empleada para liberar el alma con propósitos rituales y curativos, lo mismo que para incorporar fuerza supernaural para adquirir fuerza y claridad en el proceso de curar.

millas). Ragonese, A.E. y Milano, V.A. (1984: 147) Citando a Gallupi, 1943, refiere que las semillas del cebil tostadas constituyen en Paraguay el *Kurupaih*, que al ser aspirado como rapé produce éxtasis y visiones de un sueño embriagador. También menciona a Pardal, 1937, quien ha escrito en *La Medicina Aborigen Americana*, que los indios Matacos del Chaco argentino utilizan las semillas molidas colocándolo en los orificios nasales. Boelcke, O. (1989: 158) p/ *Anadenanthera colubrina* var *cebil = Piptadenia macrocarpa*, (cebil colorado) menciona que es uno de los árboles más valiosos del norte argentino, de madera muy coti-

[8] "The principal snuffs are now well known, their botany and chemistry having

zada y corteza rica en taninos.

at last emerged from a long period of taxonomical confusion and uncertainty. At first, as was mentioned earlier, tobacco was thought to be the source of the hallucinogenic snuff of the West Indies. Then, for a long time -in fact, until just a few years ago- all intoxicating snuffs, from the Antilles through much of South America, were almost uniformly ascribed to one species of Piptadenia, P. peregrina, closely related to the acacias and mimosas. Now, thanks to plant taxonomist Siri von Reis Altschul (1964, 1972), a student of Schultes, P. peregrina has been removed from that genus and reclassified as one of two species belonging to a new, related, but clearly distinct hallucinogenic genus, Anadenanthera. The other is A. colubrina, a western South American species that is the source of the sacred huiica (wilka) seeds of the Andes, which were variously employed in the form of snuff, infusions, and even enemas. (...) The principal hallucinogenic alkaloids in both Anadenanthera (peregrina and colubrina) and in the several species of Virola (V. theidora, V. callophylla, V. callophylloidea) are tryptamines, as they are also in one species of Banisteriopsis, and in the sacred mushrooms and other ritual hallucinogens of Mexico. In A. peregrina and colubrina, bufotenine (5-hydroxy-N, N-dimethyltryptamine) is present in large amounts, and for a time the central nervous activity of Anadenanthera snuffs was thought to be due mainly to this alkaloid, which these leguminous trees share with the toad (Bufo spp.). Recent analyses have shown, however, that other tryptamine derivatives are also present in the seeds-such as N, N-dimethyltryptamine, N-monomethyl-tryptamine, 5-methoxy-N, 5-methoxy-N-monomethyltryptamine, N, N-dimethyltryptamine-Noxide, 5-hydroxy-N, N-dimethyltryptamine-N-oxide (Schultes, 1972a:28) (...)

- [9] La denominación "psicotrópica" proviene del griego (psikhé, alma; trope', cambio, vuelta). Es decir, que trata del cambio de alma, o del vuelco en un estado ontológico diferente del que se podee. El término fue empleado por La Barre, por ejemplo, para suplantar el vocablo narcótico, que poseía connotaciones de adicción. La Barre (Current Anthropology, 1960: 54).
- [10] Wita quiere decir causa, de modo que quizás querría decir "provocado o causado por hatah".
- [11] Vide Dante Angelo, Z. y José M. Capriles, 2004: La importancia de las plantas psicotrópicas para la economía de intercambio y relaciones de interacción en el Altiplano Sur Andino. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* Volumen Especial, pp.1023-1035.
- [12] La arqueología ha resaltado las relaciones, evidenciadas en el registro material, de interacción entre grupos humanos y medios diversos, a través y a lo largo de la región andina. Tal dinámica funcionaba como un mecanismo de complementariedad para suplir la falta de determinados productos a través del intercambio. Estas relaciones empiezan, probablemente hace 10.000 años a.C. (Rivera 1975) (Lynch 1989), y se extienden hasta los períodos Formativo (0-600 d.C.), de Desarrollos Regionales (600-1.470 d.C.) y de Expansión Inka (1.470-

- 1.540 d.C.) (Angelo 1999a; Browman 1981, 1997; Rivera 1975; Torres 1986). Debido a su ubicación estratégica, conformando un área intermedia entre diversos medios ecológicos, se ha sostenido que los diversos grupos que componían la sociedad Chicha ejercieron un rol de importancia en el tráfico y difusión de estos y otros productos con las otras regiones (costa, altiplano, valles y tierras bajas del Chaco) La cultura Chicha, considerada como otro de los diversos "señoríos" que poblaron el altiplano Sur Andino fue tomada en cuenta como parte del gran mosaico multiétnico que pobló la región Sur Andina, formando parte de complejas estructuras sociales: Saignes (1986) presenta a los chichas como parte de la gran Confederación Charca, conformada por diversos grupos étnicos (chichas, charcas, chuis y caracaras), que junto a otras naciones étnicas habrían formado las confederaciones del sur, que marchaban a Cuzco a servir honores al Inka.
- [13] Vide Perez Gollan, J. 1994.
- [14] Migraciones de Aves en el Litoral Argentino. Patricia CAPLLONCH. Centro Nacional de Anillado de Aves, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.
- [15] Estos relatos sobre parentelas nos dan la pauta de que deberíamos asimismo buscar datos sobre alguna agrupación que reciba su nombre, pero, en efecto, no tenemos registro de parentelas con el nombre de esta ave.
- [16] The link between this bird's toxicity and the plant genus Malouetia of the Apocynaceae family was recorded from indigenous accounts by R.E. Schultes as early as 1953. According to local sources along the Yarapa River, the bones of N. urumutum are toxic to large animals. Informants attributed the toxicity of these bones to the fruit of Malouetia peruviana, supporting the information gathered by Schultes.
- [17] O.B. Hill, D. Rosane, A. Dhondt, D. Vasquez, E. Rodriguez (2002). También es el caso documentado en los trópicos de una especie de muérdago que expone el fenómeno de coevolución entre los parasíticos miembros Loranthaceae y el género Euphonia que comprende las aves de dispersión .La selección de pequeños brotes de muérdago lo muestra como componente de la dieta de las Euphonia, sugiriendo que el ave es capaz de digerir las partes nutricias de la planta, sin sufrir las consecuencias negativas.
- [18] O. B. Hill, D. Rosane, A. Dhondt, D. Vasquez, E. Rodriguez (2002).
- [19] Schultes, 1972b.
- [20] Schobinger, 1997.
- [20] Vide Califano, M. y Dasso, M.C., 1994.
- [21] vide Califano 1973, Dasso 1995.

La Historia que debe quedar por escrito. Escritura y oralidad entre los Wichí

Zelda Alice Franceschi*

Introducción

En un trabajo de 1953, Claude Lévi Strauss subrayaba que eran tres los objetos de valor cuya circulación determinaba la vida de los pueblos indígenas: los alimentos, las palabras y las mujeres. Quisiera tomar aquí en consideración el segundo elemento citado por Lévi-Strauss, es decir, las palabras, y todo cuanto su circulación, perpetuación y cristalización comportan en un preciso contexto cultural. En el caso que nos ocupa se trata del contexto de la población wichí de Misión Nueva Pompeya (Chaco, Argentina). En este sentido, se analizarán también los instrumentos (utilizados por las poblaciones locales y los antropólogos) con los cuales las palabras plasman, fijan y reinventan: a) específicos recorridos históricos; b) peculiares historias personales; c) saberes compartidos, considerados como "tradicionales".

Antes de abordar el contexto cultural y las metodologías etnográficas utilizadas para entender los recorridos de tales y peculiares palabras, quisiera mencionar algunas contribuciones teóricas a las que haré referencia. El texto fundador, plasmado en generaciones enteras de antropólogos que se han ocupado del valor de las palabras en contextos denominados "no literarios", es el de Jan Vansina. Fue publicado en 1961 y tenía como título De la tradition orale. Essai de méthode historique. Desde entonces, aunque los estudios, bien franceses (pienso en el alumno de Lévi-Strauss, Carlo Severi), bien anglosajones (Jack Goody o Elisabeth Tonkin entre ellos), bien americanos (autores como Dell Hymes, Dennis Tedlock, Ellen Basso por citar sólo algunos) o italianos (pienso en Giorgio Raimondo Cardona en los años Setenta y en antropólogos-lingüistas como Maurizio Gnerre y Flavia Cuturi más recientemente) han reelaborado las consideraciones del antropólogo belga, hay un punto sobre el que guisiera detenerme, esto es, la subdivisión que él propone entre "tradiciones orales formales" y "fuentes orales". Según Vansina, las

^{*} Universidad de Bologna

primeras tenían las características de la fijación, de la oficialidad y de la inmutabilidad, mientras que las segundas, las no formales, se reelaboraban continuamente y podían ser reagrupadas en historias de vida, recuerdos personales y tradiciones de familia. Vansina subraya cómo "la tradición oral comprende sólo los testimonios auditivos, es decir, los testimonios que comunican hechos no constatados y registrados por el propio testimonio, pero que él ha tomado (esto es, oído) de otros" (Vansina, 1976, 61-62). Tal y como ha subrayado Alessandro Triulzi, que se encargó de la edición italiana de 1976, en su análisis Vansina había privilegiado el estudio de las "tradiciones orales" y todo lo que tenía carácter de oficialidad, ya que los datos recogidos por el autor en África central se referían a poblaciones cuya estructura político-social estaba fuertemente jerarquizada y cuyas tradiciones reflejaban la ideología oficial del Estado. Por lo tanto, es importante reflexionar -y sobre todo cuando se trata de investigaciones de tipo antropológico, histórico, o incluso mejor, etnohistórico- sobre si el contexto es siempre el que deba guiar la elaboración de modelos específicos o discursos, y sobre todo si tales modelos deban tomar en cuenta tres elementos fundamentales: 1) las enunciaciones de los "nativos" concernientes a una serie de comportamientos prácticos o ideales considerados por los propios nativos como "normales" (o anormales) de la propia cultura o sociedad; 2) sus comportamientos efectivos (el habitus, diría Pierre Bourdieu), los cuales pueden tener una naturaleza tanto implícita como explícita y, en fin, 3) los instrumentos con los que "nativos" y "antropólogos" elaboran, construyen y fijan o no tales saberes. Precisamente partiendo de tales presupuestos creo que es importante destacar cómo esa diferenciación dicotómica entre oralidad y escritura, durante mucho tiempo debatida pero sin embargo utilizada por los antropólogos, es falaz (Severi, 2004, 13) pero parece verídica (Tonkin, 2000, 62). Tal dicotomía, claramente reconocible en la subdivisión efectuada por Vansina, quizás no permite comprender plenamente los recorridos a menudo transversales y oblicuos de las otras voces escuchadas por los antropólogos; tales subdivisiones realmente pueden llevar a engaño convirtiendo fácilmente un testimonio en falsificable. De hecho, no sólo devienen estériles en contextos hoy expuestos a profundos procesos de aculturación, sino también se han mostrado inútiles incluso al indagar la sinestesia imaginada por cada cultura individual. ¿De qué modo las imágenes, las ilustraciones y las fotografías plasman la memoria, el recuerdo y la evocación en contextos que, incluso utilizando

y conociendo la escritura permanecen fuertemente ligados a las tradiciones de los mitos y, sobre todo, no poseen tradición pictográfica? ¿Qué importancia puede asumir entonces la iconografía y la propia escritura en lengua nativa y en la "nacional", así como los objetos, sus formas y los diseños que vehiculan desde el momento en que, como recordaba Pitt-Rivers (1874), en algunas culturas nada se fija en las palabras sino en los objetos?

En este sentido, creo que puede sernos de ayuda el significado plural del étimo historia y todo cuanto el recurso a tal categoría implica. En más de una lengua, la misma palabra history recoge "el pasado, la historia-como-vivida y representación del pasado, la historia-como archivo" (Tonkin, 2000, 14), y al mismo tiempo la historia es story, relato, argumento, de nuevo representación y, en este sentido, ante todo performance. Tal condensación semántica nos lleva a una reflexión metodológica importante: cuando se toma en consideración la palabra como "objeto de valor", capaz de hacer circular un saber que vehicula modalidades específicas de incorporación de poder, el enfoque metodológico debería ser de tipo pluridisciplinar. Los estudios sociológicos, los de tipo cognitivo, antropológico, histórico-literario y antropológico antropológico-lingüístico se entrelazan en un recorrido complejo y estratificado. Así pues, las palabras se interpretan como actos que vehiculan complicadas "artes no occidentales de la memoria". Por ello es necesario reflexionar acerca del valor del testimonio, del recuerdo, de la memoria y de la evocación (Franceschi 2007); todos son actos que presuponen distintas modalidades de presentar, de hacer circular, de querer fijar la palabra, y no sólo en un texto:

- 1) El *testimonio* es, de hecho, lo que enseña/previene/reprende (de aquí *mónitus*), lo que encauza y dirige la fijación de un saber en un texto.
- 2) El *recuerdo* presupone un acto de tipo centrípeto y subjetivo (es interesante la etimología del verbo *recordar*, donde *cor* es corazón y el sufijo *re* indica el movimiento al contrario, *recordar* etimológicamente posee el significado de reponer en el corazón). Podemos decir entonces que el recuerdo es ese acto que fija la palabra en el corazón.
- 3) La *evocación*, en cambio, indica un movimiento centrífugo (*ex* 'fuori' y *evocar* llamar, de ahí evocación). La evocación denomina,

- congrega y recoge todo lo que no ha sido depositado en el corazón y que ha llegado a ser compartido y comunitario. La evocación implica el diálogo con los otros.
- 4) La *memoria*, en fin, como recuerda Aleida Assmann (2000) indica el acto mnéstico ligado no tanto a la subjetividad como más bien a la exposición formal de una *historia/memoria* cultural. El acto de la memoria representaría, pues, la formalización ocurrida de la "tradición oral" denominada formal y que cubre tres generaciones al menos (Franceschi 2007).

Pensándolo bien, cada uno de estos actos individuales para la fijación de la palabra no trabaja por cuenta propia sino que depende, para su existencia y subsistencia, de todos los otros. En un estudio en torno a los Zafimaniry de Madagascar, Maurice Bloch (1993) nos dice que es muy complicado trazar confines netos entre "memoria autobiográfica o episódica" y "memoria histórica o semántica"; tomando prestada la definición de Tulving, él entiende por "memoria autobiográfica todos los recuerdos de acontecimientos que le han ocurrido al individuo en cuestión, mientras que con memoria semántica se alude a la memoria de los hechos del pasado que una persona ha tomado de otros" (Bloch, 1998, 42). Los niveles de análisis son, por tanto, múltiples, y se identifican realmente con los que Maurice Halbwachs (1950) había definido como "los marcos sociales de la memoria"; éstos tienen que ver con las prácticas sociales en las que tales configuraciones se representan, las diversas modalidades en las que las culturas codifican la temporalidad, los distintos horizontes narrativos que cada *performance* comporta. Todo ello no puede prescindir del papel que tiene la palabra fijada en los textos que el antropólogo produce o está llamado a producir en contextos que conocen la escritura pero que continúan privilegiando la que los antropólogos han definido y todavía denominan como "conciencia mítica".

En la segunda parte de la exposición, intentaremos comprender, recorriendo la historia local en un preciso contexto etnográfico:

- a) El valor de la palabra, de lo que puede ser contado/transmitido y cristalizado en texto.
- b) La introducción del texto escrito y de cuanto éste puede contener (palabras, ilustraciones, fotografías).
- c) El valor de la lengua local.

- d) La toma de conciencia de lo que es mito, caso, relato e historia.
- e) La historia que hoy se desea que se convierta en texto.

Oralidad y escritura: los Wichí de Misión Nueva Pompeya

La población wichí-mataco constituye una etnia que se extiende en la provincia del Chaco, Formosa, Salta y Sur de Bolivia[1]. Lingüísticamente pertenecen a la familia Matako-Maká. En origen eran pescadores, cazadores y horticultores temporarios. Para comprender el papel que hoy tiene la escritura entre la población wichí, es necesario recorrer al menos a grandes rasgos la historia de Misión Nueva Pompeya. Se sitúa en la provincia del Chaco, en el antiguo curso del río Bermejo. La Misión fue fundada el 29 de noviembre de 1900 por el padre franciscano Bernabé Tambolleo. Siguiendo el recorrido histórico, tal y como se nos ha mostrado en algunos recientes trabajos de campo (2004-2005-2006), la historia de Misión Nueva Pompeya y de la población wichí que desde entonces habita allí, se subdivide en algunos momentos notables:

- El periodo de los Franciscanos que, a partir de los primeros años del siglo XX permanecieron en Misión Nueva Pompeya hasta 1940-50. Estos años se recuerdan como productivos económicamente y en los que estaban socialmente protegidos.
- 2) Los años que van de 1950 hasta 1969, en los cuales ya no estaban los Franciscanos y en Misión Nueva Pompeya "se fracasó todo" (testimonio de J.T., julio 2006), en el sentido de que la población criolla destruyó el trabajo de los franciscanos y la población wichí fue sometida a continuos ultrajes, amenazas y atropellos.
- 3) 1969-1974, periodo en el que llegó la hermana Guillermina Hagen, una monja de la Congregación del Niño Jesús, que vivió con la población de la Misión, que les ayudó organizando las actividades económicas y sociales; en este período la población wichí vivió un periodo de relativa prosperidad económica y profundo bienestar emotivo: "Ella era como una madre con todos nosotros" (C.E.).
- 4) 1975-1980, segundo periodo de opresión por parte de la población criolla (no se les perseguía como en el periodo previo, pero se les invadía social y políticamente).
- 5) 1979, llegada de los padres "maristas" (presentes aún hoy en Misión Nueva Pompeya) y progresivo redescubrimiento del

aborigen como ser político, pues se iniciaba el periodo democrático (1983 y ss.). Al mismo tiempo, traslado de la población y fundación del Barrio Wichí mediante promesas políticas. Fin de las persecuciones. (Sin embargo, la finalización de las persecuciones no se asocia a la llegada de los maristas sino más bien se liga a la perspectiva de un nuevo periodo histórico-social respecto de todos los acontecimientos que marcaron la redistribución de la tierra.).

6) Años noventa, restitución de la tierra (20.000 hectáreas) a la población wichí.

De los relatos de algunos informantes emergen varios elementos a tener en consideración. El primero de ellos se relaciona con la voluntad por parte de la población wichí de querer narrar ahora algunos acontecimientos históricos precisos, es decir, esos momentos (2-4) en los cuales fueron sistemáticamente perseguidos y maltratados por la población criolla o, por el contrario, en los cuales se sintieron particularmente protegidos (1-3). Tales consideraciones preliminares nos hacen reflexionar sobre la conciencia que ellos tienen de querer plasmar la propia historia de forma escrita, bien en su propia lengua o en la lengua nacional, una vez reobtenida la tierra, es decir, conseguida la posibilidad de elevar la propia voz y de convertirse en testimonios de sí mismos. Al mismo tiempo dan razón a cuanto observa John Palmer respecto de la voluntad – o mejor de la 'buena voluntad[2] – Wichí de "ofrecerse voluntariamente a ser evangelizados para protegerse de sus enemigos, tanto indígenas como criollos (Tommasini, 1937, en Palmer 2005, 34). Los Wichí, tal vez gracias a su capacidad de "enmascaramiento" cultural (Dasso 1999) no han vivido aparentemente el periodo de evangelización como momento de pérdida y amenaza de identidad, sino que por el contrario lo han incorporado como posible protección hacia quien podía perjudicar el ejercicio de su buena voluntad.

El enmascaramiento metafórico llevado a cabo por los Wichí, visible en su aparente impasibilidad y en su calidad inescrutable frente a todo lo que no es Wichí, se convierte no sólo en la garantía para el mantenimiento de su identidad cultural y social, sino que también manifiesta el valor de la palabra: todo cuanto vehicula la palabra wichí es un saber profundamente arraigado, pero deviene fluido y permeable al mismo tiempo. Es como si para los Wichí el hecho de hacer "entrar" lo que no les pertenece haya sido reelaborado como una modalidad para

mantener una identidad humana específica y culturalmente definida, la incorporación de nuevos bienes ha llegado a ser condición *sine qua non* para poder continuar ejercitando su "buena voluntad". El testimonio, bien sea relato autobiográfico o histórico, bien se presente en forma de recuerdo, evocación o memoria, deviene un acto de acusación pública en el momento en que se solicita al antropólogo que registre determinados acontecimientos históricos y los restituya como textos escritos. Pero vayamos por partes e intentemos comprender cómo el texto, este nuevo bien sobre el que discutimos aquí, entró en circulación entre la población wichí.

Las primeras elaboraciones sistemáticas de gramáticas y estudios específicamente lingüísticos se las debemos a Giovanni Pelleschi (1881), al Padre Gioacchino Remedi (1896 y en colaboración con Pelleschi 1904), a S. Lafone Quevedo (1896) quienes recogieron y editaron los dispersos apuntes franciscanos originales; Richard Hunt (1937), José Elias Niklison -en la inspección de las condiciones de vida laboral-, en su ensayo de 1917, Investigación sobre los Indios Matacos trabajadores, subraya cómo los Franciscanos del Colegio de San Diego, que desde 1856 evangelizaron las poblaciones matacas de la frontera de Salta y del Bermejo, fueron los primeros en realizar obras de carácter estrictamente lingüístico. Lo que es importante subrayar con relación a tales trabajos tiene que ver con la impostación metodológica de tales obras; estos personajes, la mayoría misioneros, no fueron investigadores solitarios, pero quizás sin saberlo trabajaron con un profundo "ethos" antropológico; la compulsa de los propios datos se realizaba tanto con los recolectados por otros misioneros, como con académicos que estudiaban y planteaban sus cuestiones en nuevos niveles. La prolongada permanencia que ellos mantuvieron entre los grupos cuya lengua relevaron, dificulta que trabajaran solamente con uno o dos informantes nativos bilingües -ya que el nivel de lengua hablada era de una frecuencia cotidiana que supera al que suelen mantener los lingüistas de estudios actuales en wichí. Al respecto, si se consultan las expresiones que Remedi traduce en su vocabulario, es clara la pauta de uso lingüístico de los franciscanos, ya que abarca cuestiones absolutamente cotidianas junto a aquellas doctrinarias.

Al no poder ocuparnos aquí de las problemáticas relativas a los diversos dialectos y a las diversas acciones educativas realizadas por los anglicanos, por un lado, y por los católicos, por otra, se debe reafirmar cómo lengua/palabra y escritura se consideran no como dos sistemas que

se oponen sino como dos canales en los cuales se hace que pasen dos tipos distintos de saber (tales conceptos los expresó muy claramente Ferdinand De Sausurre en 1916). Ello será particularmente evidente en el caso Wichí, tanto a nivel histórico-social como respecto de las modalidades de gestionar hoy los varios horizontes narrativos de los que disponen; la escritura y cuanto comportó su introducción fueron utilizadas por los Wichí desde el principio como instrumentos para llevar a cabo acciones eminentemente pragmáticas. Los primeros textos en lengua vernácula fueron las traducciones de la Biblia, que fueron "domesticadas" y "reelaboradas" mediante precisas operaciones socio-culturales. Como subrayan tanto Dasso (1987) como Messineo (1990-1991), los relatos del Nuevo y del Antiguo Testamento se incorporaron a las narraciones denominadas "tradicionales" configurando un nuevo estilo narrativo en el que las referencias temporales y espaciales extrañas al mundo wichí se reinterpretaron en función de su cosmovisión, generando así nuevas normas de conducta social y distintos códigos culturales. Además, en algunos casos la escritura se reveló casi un instrumento capaz de reforzar incluso algunas conductas consideradas como "tradicionales" y que, en principio debilitadas y desacreditadas por el impacto de la evangelización, encontraron después una revalorización precisamente a través del texto escrito.

Pero, ¿cuáles son los horizontes narrativos "clásicos" de la población wichí? ¿Qué se relata? ¿Qué se puede narrar? ¿Hay contextos en los que la palabra asume valencias particulares? ¿Cuáles son?

La palabra representa el centro de la humanidad wichí; la palabra se entiende como bien verdadero y objeto de poder: se puede conservar, mostrar, heredar, se puede preservar y donar, pero lo que es más importante es que se utiliza por los individuos para recolocarse a nivel social, permitiendo al Wichí manifestarse fuerte, entero, pero sobre todo humano. Lo que se dice y relata mediante las palabras es, pues, un acto cargado de significado, la palabra es un vínculo de transmisión de poder intra-comunitario muy fuerte, "sea al otorgar los espíritus auxiliares que un shamán agonizante posee, sea al conceder dones o habilidades peculiares por intención del muriente" (Dasso, 1999, 47). Por lo tanto, existen dos tipologías fundamentales de narración en contexto wichí: los "mitos" y "los casos". Los "mitos", cuyos personajes se denominan palhalis, describen hechos ocurridos en momentos radicalmente diferentes de los actuales: ponen de relieve el fundamento de las

instituciones, sean éstas normas o costumbres, extraídas del mundo que les rodea pero producidas por personajes potentes, "poderosos". En cambio, "los casos", pahchehén, exponen la concreta materialización de tales conductas, narran cómo tales poderes pueden manifestarse, pero provienen de la realidad vivida y en circunstancias temporalmente cercanas. Mientras que los *palhalis* representan historias cuya escena tiene calidades diferentes de las que los Wichí viven en su realidad cotidiana, ya que se sitúan en un tiempo "antiguo", "los casos" son sucesos ocurridos en un pasado próximo, temporal y espacialmente más accesible a la vida cotidiana y real. En suma, "los casos" representan un buen apoyo a lo que propone el mito, se presentan en forma de evento vivido personalmente por quien narra, o bien como algo que ha sido escuchado a otros. Pueden ser, pues, espacialmente muy cercanos pero también temporalmente muy distantes, fundiendo así "tradición oral formal" y "fuente oral". Los casos abarcan una amplia gama de relatos que como verdades concretas y próximas tratan ciertas temáticas que se explicitan en el horizonte mítico. Como ya se ha analizado ampliamente, "mitos y casos" encuentran hoy razón de existir en el horizonte narrativo wichí entrelazándose, superponiéndose, distanciándose y reencontrándose en un complicado y al mismo tiempo linear juego de encaje, donde el común denominador es el camino, novij.

Tanto los relatos míticos como "los casos" encuentran su razón de ser y perfección en el camino que los actores trazan puntualmente, de una punta a otra, *le-tes* y *le-pes*, las dos puntas del principio y del fin que dan sentido y preeminencia al relato, al unir el tiempo mítico al real, el recorrido individual y el social.

En este panorama, que es todo menos simple, se sitúa el deseo manifestado por parte de algunos componentes de la comunidad wichí de dar testimonios de precisos sucesos escuchados a otros o vividos en primera persona.

En 2004, el pastor anglicano del paraje de Pozo del Toba nos convocó porque quería que registráramos la historia de la Misión narrada por él. A.A. (60 años) comenzó a escribirla él mismo en su idioma. Los hechos descritos tienen que ver con el primero y el tercer periodo mencionados arriba. El primer periodo lo recuerda tal y como los padres se lo narraron, el tercero lo vivió en persona. En el curso de la narración, A.A. subrayó la importancia del texto escrito y el hecho de llevar un

instrumento como la grabadora, capaz de poder transformar un discurso en texto sin mediaciones que contaminaran las verdades que estaba narrando, y con un mediador capaz de poder restituirlo íntegramente.

Al año siguiente, M.F. (65 años), habitante de Barrio Wichí, narró los sucesos de la Misión focalizando principalmente el segundo y el cuarto periodos con la firme voluntad de aclarar hechos ocurridos o de testimoniar los ultrajes vividos por él personalmente y por la comunidad.

Durante la estancia de este año, T.J. (60 años), habitante del paraje Cuatro Viviendas, en su lengua madre —ayudada por el nieto que traducía-y rodeada por toda la familia (marido, hijos y nietos) narró principalmente el primer periodo (los recuerdos contados por los padres) y el tercero vivido en primera persona. Unos días antes, el marido nos había mostrado un librito editado por el maestro de Pozo del Sapo que, con la ayuda de los alumnos —a su vez ayudados por sus padres y abuelos- reconstruía la historia de la Misión.

Aquí tenemos, pues, tres testimonios, relatos autobiográficos que se convierten en evocaciones (esto queda muy claro en el caso de T.J. porque toda la familia presencia su relato), pero también memorias que quieren situar de nuevo y de modo preciso una historia que hasta hoy no ha tenido voz (M.F.). El caso de A.A. de modo evidente muestra la voluntad de ser testimonio. Por ello puede ser muy interesante reflexionar si dar sentido a determinados acontecimientos históricos implica el hecho de quererlos hacer memorables. Por otra parte, es preciso advertir que lo que los wichí quieren por escrito constituye una especie de documento de memoria legal, ya que ha sido muchas veces destacado por los informantes que esta historia debe saberse pues sienten amargura al escuchar discursos oficiales (de las autoridades criollas locales), donde sugieren que Misión Nueva Pompeya es un logro criollo. Paradójicamente, los wichí quieren el documento escrito para establecer cuánto sufrimiento hubo que atravesar para cuidar la misión franciscana que es de ellos: una verdad frente a la insidiosa "oralidad" oficial local, y una prueba más de los sutiles modos que escogen para expresarse como pueblo.

¿Con qué modalidades una comunidad elabora puntuales discursos explicativos respecto de la historia, de la "vivida y de la archivada"? ¿Cómo se integran dichos discursos en los modelos sociales y cosmológicos considerados como tradicionales y aceptados como tales?

Estas cuestiones fueron expuestas admirablemente por Fred Eggan en 1967 en su ensayo *From History to mith: a Hopi example*, y fueron retomadas por Ellen Basso en su ensayo de 1990. En nuestro caso es interesante reflexionar sobre el papel jugado por la escritura y por el texto.

En la lengua wichí hay dos étimos para indicar texto: *hlámet'hi* y liwlu. Hlámet 'hi es el "contenedor de palabras", la "sede de las palabras" y, sobre todo, se utiliza para indicar ese texto, la Biblia, que forma parte integrante de algunas parafernalias rituales; se impone el texto ante el enfermo para poder alejar al demonio. Por el contrario, el étimo liwlu se ha utilizado, por ejemplo, para indicar el manual en torno a la enfermedad de Chagas que han preparado la población y la antropóloga M.C. Dasso, el liwlu vehicula otro saber y, por lo tanto, su étimo es claramente un préstamo de la lengua española. Resulta muy claro cómo la población wichí de Misión Nueva Pompeya distingue sin problemas dos objetos que vehiculan saberes profundamente diversos. Lo mismo sucede con la historia y el mito. Aunque se ha convertido en un saber escrito, que se intenta historiar en los textos que los niños utilizan en la escuela (varios informantes nos han mostrado cómo se representan o no los mitos en los textos escolares), el mito permanece como discurso que no necesita un soporte escrito.

Hay historias, precisos acontecimientos históricos que, en cambio, necesitan tales apoyos y que, a pesar de ser memorables, no deben convertirse en mitos sino ser fielmente recordados como hechos históricos.

Con la Biblia, el texto *hlámet'hi*, debía volver a ser oral para poder permear la cultura, pero ahora existe la necesidad de que la historia, un cierto tipo de historia, se ponga por escrito. La escritura es garantía de la materialidad de lo que se debe ver para poder tener sentido y valencia. Pero la historia es también "*casos, mak toj pajchehen*", repite a menudo M.F. mientras de nuevo, durante el trabajo de campo de este año, recuerda la historia de la Misión teniendo a mano las cartas que marcaron la lucha por la reapropiación de la tierra. La escritura, por lo tanto, es hoy más que nunca un instrumento que los Wichí incorporan con la conciencia de que sólo la fluida permeabilidad del saber podrá garantizarles la perpetuación de su identidad tal y como sólo puede manifestar su buena voluntad.

Bibliografía

- ASSMANN, A. (1999) Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnissen, München, C.H. Beck; trad. it. 2002, Ricordare. Forme e mutamenti nella memoria culturale, Bologna, il Mulino.
- BASSO, E. (1990) La biografia de los Kalapalo como Histoia, in Basso E., Sherzer J., (Coordinadores), Las Culturas nativas Latino Americanas a traves su discurso, Colleción 500 Años, N.24, pp. 17-45.
- BLOCH, M. (1993) Un tentativo di incontro. Il concetto di paesaggio tra gli Zafimaniry del Madagascar, in Fabietti U. (a cura di), Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro, Milano, Mursia, pp. 195-201.

 (1998) Memoria autobiografica e memoria storica del passato più recente, in Fabietti U., Borutti, S., (a cura di), Fra antropologia e storia, Milano, Mursia, pp. 40-56.
- BOURDIEU, P. (1992) Réponses. Pour une anthropologie réfléxive, Seuil, Paris.
- DASSO, M.C. (1999) *La Mascara Cultural*, Ciudad Argentina, Buenos Aires. (2000) *Ritualizaciones narrativas entre los wichí*, in M. Becquelin e P. Erikson (a cura di), *Les rituels du dialogue*, Societé d'ethnologie, Nanterre, pp. 329-345.
- EGGAN, F. (1967) From History to Myth: A Hopi Example, in Hymes D., Bittle W.E. (Ed.by), Studies in Southwestern Etnolinguistics. Meaning and History in the Language of the American, Mouton & Co, The Hague, Paris, pp.33-53.
- FRANCESCHI, Z.A. e DASSO, M.C. (2005) Contexto Cultural, Reubicación y Dinámicas Familiares: el Mapeo Social De Los Wichí De Misión Nueva Pompeya, in «Quaderni di Thule», Convegno Internazionale di Americanistica Actas XXVII International Congress of American Studies, Perugia 5-8 May, pp. 293-305.
- FRANCESCHI, Z. (2007) La memoria negli studi antropologici: il ruolo di storie di vita e autobiografie in V. Fortunati e E. Agazzi (a cura di), Memoria e Saperi, Meltemi, Roma, pp. 581-605.
- GOODY, J. (2000) *The Power of Written Tradition*, Smithsonian Institution Press, Washington; trad. it. 2002, *Il potere della tradizione scritta*, Bollati Boringhieri, Torino.
- HALBWACHS, M. (1968) [1950], *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France; tr.it. 1987, *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano.
- HUNT, R. (1937) *Mataco Grammar*, Instituto de Antropología, Tucumán. (1937) *Mataco-English and English-Mataco Dictionary (with grammatical notes*), in «Etnologiska Studier», Goteborg, Vol.V.

- LAFONE, Q. (1896) Grupo Mataco Mataguayo del Chaco. Dialecto Vejoz. Vocabulario Y Apuntes M.S, in «BIGA», XVII, abril-junio, cuadernos V-VII.
 - (1896) Lenguas argentinas. Grupo mataco-mataguayo del Chaco. Dialecto Vejoz Vocabulario y Apuntes de M. S. D'Orbigny, con introducción y notas por, in «BIGA», XVII, pp. 121-176
- LÉVI-STRAUSS, C. (1953) *Social Structure*, in A.Kroeber (Ed.by), Antropology Today, University of Chicago Press, Chicago, pp. 524-58.
- NIKLISON, J.E. (1917) *Investigación sobre los indios matacos trabajadores*, «Boletín del Departamento Nacional del Trabajo», N° 35, Buenos Aires.
- PALMER, J. (2005) La Buena Voluntad Wichí: una espiritualidad indígena, APCD.
- PELLESCHI, G. (1881) Otto Mesi nel Gran Ciacco. Viaggio lungo il fiume Vermiglio, Coi tipi dell'arte della Stampa., Firenze. (1896) Los Indios Matacos y su lengua, in «Boletin del Instituto Geografico Argentino», Vol. XVII, Buenos Aires.
- PITT-RIVERS, A. (1906) [1874] "Principles of Classification", in Pitt-Rivers, *The Evolution of Culture and Other Essays*, Clarendon, Oxford.
- REMEDI, J. (1904) *Vocabulario Mataco-Castellano*, in «Anales de la Sociedad Científica Argentina», LVIII, Buenos Aires.
- SEVERI, C. (2004) Il percorso e la voce, Einaudi, Torino.
- TONKIN, E. (1992) Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History, Cambridge, Cambridge University Press; tr.it. 2000, Raccontare i nostri passati. La costruzione sociale della storia orale, Armando, Roma.
- TRIULZI, A. (1977) "Introduzione" a *La tradizione orale. Saggio di metodologia Storica*, Edizioni Comunità, Roma.
- VANSINA, J. (1961) De la tradition orale. Essai de méthode historique, Terverun, Musée Royale de l'Afrique Noire; tr.it 1977, La tradizione orale. Saggio di metodologia Storica, Edizioni Comunità, Roma.

Notas

- [1] Los wichí se estiman en alrededor de 36.130 en Chaco, Formosa y Salta (INDEC, 2004 2005).
- [2] Para los Wichí, la operancia colectiva de la buena voluntad se evidencia en la armonía social, cuyo aspecto concreto es la quietud. Como tal, se capta al ingresar a una comunidad wichí, por la atmósfera moderada que normalmente prevalece. [...] La buena voluntad wichí consiste en ser consciente de las consecuencias sociales negativas del egoísmo, o sea del individualismo no

domesticado (Palmer 2005, 37-38). Aludiendo a que el ser de la espiritualidad personal wichí es necesariamente manifiesto como una orientación siempre positiva de ego hacia un alter ego, como efectivamente lo traduce el "nosotros" wichí. Según sus estatus y disposiciones personales, las cualidades del *hések* ofrecen grados de excelencia cuanto mayor es la positividad que dirigen hacia la comunidad. En ese orden, hay un ideal de espiritualidad compartido por todos los miembros de una sociedad – el cual, por ejemplo, se practica intrafamiliarmente, y hay mayores manifestaciones de estas cualidades en quienes, por ejemplo, son elegidos jefes *-nyat*, y shamanes, *hayawe*.

NUEVOS SABERES Y PRÁCTICAS MÉDICO-SANITARIAS EN EL CONTEXTO DE MEDICINA TRADICIONAL DE LOS WICHÍ

Anna Ciannameo*

Lo que en este marco quisiera presentar son las modalidades con las cuales nuevos saberes, prácticas y bienes del ámbito médico-sanitario se insertan en el contexto tradicional de la población Wichí y, reflexionando sobre datos de las campañas desarrolladas en Misión Nueva Pompeya (Chaco, Argentina) en los años 2005 y 2006, pensar cómo se pueden proponer modalidades alternativas para interpretar la enfermedad de Chagas.

Al describir el contexto tradicional wichí, considero importante partir de las relaciones sociales que fundan tal sistema y de sus implicaciones en el estado de salud colectiva y en la gestión de la enfermedad.

Por lo que se refiere a los nuevos bienes, me detendré particularmente en la relación que los Wichí mantienen con el único hospital de la zona, con los bio-médicos, con algunos instrumentos y tecnologías sanitarias, como la prescripción de fármacos, las radiografías y los resultados de análisis.

Así también, quisiera reflexionar sobre el valor de un bien ulterior que, por diferentes motivos, puede ser considerado "nuevo": un manual de información bilingüe, en wichí y en español, sobre la enfermedad de Chagas.

Misión Nueva Pompeya se encuentra en la región llamada "Impenetrable", a lo largo del río Bermejo. El pueblo se desempeña alrededor de una antigua Misión franciscana, fundada para los Wichí, población de cazadores-recolectores, y hoy en día poblada casi totalmente por criollos que han ocupado, progresivamente, todo lo que en precedencia era territorio aborigen. El censo del 2001 cuenta con aproximadamente 1700 criollos y 2100 aborígenes asentados en el monte que rodea el pueblo.

^{*} Universidad de Bologna

La cosmovisión wichí se funda sobre dos modalidades antagónicas de existencia: la primera define el ser wichí, lo que es humano, familiar, inocuo; la segunda define todo cuanto es percibido como "otro", como temible porque no es familiar ni wichí (Dasso, 1993,1995a).

Como muy bien han descrito los antropólogos María Cristina Dasso (1995a;1999) y John Palmer (1994; 2005) que estudiaron el tema, para el wichí la salud es condición existencial para poder manifestar su humanidad. Junto con la salud, la enfermedad es una modalidad de existencia de amplio alcance, una inmersión física, moral, religiosa, en un estado anómalo y diferente respecto de lo que se suele definir como humano. Profundamente ligada a la salud y a la enfermedad se encuentra la existencia económica del individuo y de su grupo, la dedicación al trabajo y, sobre todo, la posibilidad material de poder trabajar. Dionisio. M., (70 años, hombre) refiere: "Trabaja, trabaja siempre, porque si puedes trabajar y lo haces bien no te puede suceder nada".

El último siglo de la historia de Misión Nueva Pompeya (Franceschi, 2006, referencia al mismo simposio) muestra como las relaciones entre las poblaciones wichí y criolla a menudo han sido violentas: el pueblo aborigen se ha sentido violado social y políticamente, además de privado de los instrumentos para trabajar. En el curso de la historia, que va más allá de la pasada centuria, se han establecido relaciones que se podrían definir *patogénicas*, en el sentido que han producido complejas formas de enfermedad: individual, social, económica y cultural, llegando a definir de manera cada vez más marcada el confin entre el universo wichí, moral y socialmente sano, y el universo no wichí, temible, enfermo y criollo.

El antropólogo italiano Ivo Quaranta (2003, 2006) habla de formas históricas de incorporación evidenciando cómo, de las modalidades de gestión de la enfermedad, de las relaciones sociales sobre las que se funda la experiencia de la enfermedad, de la elaboración de los síntomas, emergen tramas de narraciones que entrelazan el presente con el pasado, el nivel individual con el colectivo. Dichas narraciones insertan sus propias raíces en la memoria colectiva, volviendo a aflorar e inscribiéndose en la experiencia corporal.

El paradigma propuesto por Quaranta resulta ser extremamente útil a fin de comprender las relaciones que los Wichí mantienen con el único hospital de la zona, institución de la medicina occidental, "otra", a menudo descrito como lugar de enfermedad y muerte, en contraposición con el monte, lugar familiar en el que se pueden buscar libremente los antídotos contra las enfermedades.

Valentin C. (34 años, hombre) dice: "El hospital da miedo; se sabe cuándo se entra y no se sabe si alguna vez se saldrá de él". El hospital es un lugar temido por ser desconocido, un lugar que aísla de la familia, en el cual se viven formas de discriminación por el insuficiente castellano, por el estado de higiene personal, por ser considerados como "primitivos". Añádese que la tan anhelada recuperación de 20.000 hectáreas de tierra por parte del pueblo aborigen en los últimos años noventa[1] ha amplificado de modo relevante esta modalidad de sentir, ya que ha promovido dinámicas espontáneas de recolocación espacial según la que era la distribución familiar previa a la colonización (Franceschi, Dasso, 2005).

Esto ha comportado la reapropiación de específicas dinámicas socio-culturales, de peculiares relaciones sociales, de las propias actividades productivas, es decir, de todo un sistema en el cual sentirse sanos. En el monte, los parajes representan unidades familiares ampliadas en las cuales los grupos domésticos comparten los recursos económicos. Al casarse, los jóvenes se mudan a vivir en el grupo familiar de la esposa, donde las mujeres ancianas tienen un papel fundamental sea desde el punto de vista pedagógico para los nietos, sea por lo que concierne el mantenimiento de la memoria mítica e histórica del grupo

Es precisamente allí donde las mujeres fijan la memoria del grupo y conservan, entre las varias formas del saber, cuanto se liga a la salud. Myrta C. (38 años, mujer) señala que "es la abuela la que acompaña a un niño al hospital, porque es ella quien maneja ciertas cosas". En el paraje, considerado ámbito humano rodeado de monte, de manera contraria al hospital, la salud individual es una preocupación del grupo familiar al completo, tal y como refiere Elena C. (55 años, muje): "Todos se ocupan del recién llegado".

Si bien el monte está dotado de rasgos de alteridad por el poder de sus habitantes naturales y metafísicos, es cierto que en ese medio el saber propio es una guía de supervivencia y protección: en el monte penetra quien sabe buscar, recolectar y sanar. En el monte se recogen medicamentos que, como dice Teodora P. (70 años, mujer): "Tienen una historia, no podemos equivocarnos, sabemos como utilizarlos".

Maria Cristina Dasso (1999), a través del paradigma del *enmascaramiento*, ha descrito ampliamente la compleja modalidad con la cual los Wichí reinterpretan, con creatividad, formas sociales y materiales de modernización, conservando, o más bien, fortaleciendo el núcleo de identidad compartido. En el interior de esta obra de enmascaramiento, para que los elementos nuevos puedan ser utilizados, ante todo es necesario privarlos de las contradicciones que podrían minar el valor propio. Si se superpusieran planos semánticos diferentes se produciría una mezcla (Califano y Dasso, 1993; Dasso, 1992,1999) de significados que los Wichí perciben como nociva para la propia humanidad. Esto involucra, es claro, mezclas materiales de cosas diferentes y veremos su presencia en el material producido.

Esta fundamental y previa operación de separación de ámbitos diferentes constituye una estrategia para incorporar nuevos elementos, en el caso descrito nuevos bienes, sin mermar los originarios y compartidos.

El hecho de que los Wichí utilicen el hospital y las medicinas occidentales solamente ocurre tras haber privado de los aspectos religiosos, morales y rituales a la enfermedad y a todo lo que tiene que ver con ella. Se concede a los médicos occidentales y a sus medicinas un papel suplementario, paliativo, paralelo a un universo mayor que es el cosmos wichí (Dasso, 1998, 1999). Sólo entonces se acepta tomar en casa medicinas "dulces", las del hospital, cuyo sabor es tan distinto al de las amargas y curativas del monte.

En el ámbito de la salud y de la enfermedad, actualmente observamos la utilización de elementos del horizonte tradicional terapéutico (medicina vegetal y remedios de especialistas). Y por lo que concierne al estilo de cura shamánica, vemos que perduran las concepciones de la enfermedad (Dasso, 1998, 1999). Para no manipular valencias de mayor alcance, también en este caso los Wichí filtran los elementos tradicionales que piensan utilizar de cuanto produciría mezcla, para conferirles después un peculiar y nuevo valor semántico.

La prescripción escrita de un fármaco, la radiografía o el resultado de un análisis representan pruebas de la fuga de la causa que infecta el cuerpo, la extracción que, como la que realiza el shaman, aporta la prueba material de un proceso de cura iniciado. Con frecuencia sucede que los Wichí no se dirigen al hospital, ya que piensan que los fármacos y la asistencia tienen costos muy altos, incluso cuando está claro que los

servicios son totalmente gratuitos. Más allá de la falta de corrección porque a menudo en el interior de la cadena sanitaria se pretende obtener dinero aun cuando no se debería-, ello se puede reconducir al hecho de que durante la cura shamánica el primer diagnóstico va siempre acompañado de un pago o una recompensa por parte o en nombre del paciente, con el fin de convencer o vencer la enfermedad invasora, produciendo su retirada.

En un ámbito cercano, las radiografías y elementos de diagnosis recibidos en el hospital permiten y agilizan la cura religiosa de la iglesia unida, a cargo del *ochesatawú*, un especialista sanador espiritual (Dasso, 1998, 1999).

Por lo tanto, entre los Wichí de Misión Nueva Pompeya se observa lo que los antropólogos norteamericanos Jean y John Comaroff (1993) sostienen a propósito de tradición y modernidad: no es correcto asumir los dos términos de modo antitético porque la modernidad, o aún mejor, las modernidades, son los lugares en que las tradiciones se reinventan continuamente a la luz de realidades sociales y económicas en mutación.

Llegamos, pues, a la enfermedad de Chagas, causada por un parásito llamado Trypanosoma Cruzi, y que hoy, en Latinoamérica afecta a 18 millones de personas, en particular a los niños.



Fig. 1 Área endémica enfermedad de Chagas (Fonte: www.medscape.com)

En el 80 % de los casos, la causa de la transmisión es la acción de un vector, el Triatoma Infestans[2], un insecto denominado vinchuca en español y usipak en lengua wichí, que, generalmente, pica por la noche, en cuanto es fotofóbico[3].

En el 5-20% de los casos, la transmisión se cumple a través de transfusiones de sangre contaminada. La presencia de la infección en las áreas urbanas representa el fruto, principalmente, de la migración humana desde las áreas rurales hasta las ciudades.

En el 2-10% de los casos, la transmisión ocurre por vía congénita[4]. Según los datos publicados en 2004 por la Revista Argentina de Cardiología (2004:72:5), sólo en Argentina los enfermos de Chagas superan los tres millones. Se pueden destacar cuatro diferentes áreas de incidencia de la infección.



transmisión vectorial (provincias de Jujuy, La Pampa, Meuquén, Río Negro). Grupo 2: transmisión vectorial interrumpida pendiente de demostración o con transmisión vectorial focal (provincias de Entre Ríos, Salta, Catamarca, Tucumán, Santa Fe). Grupo 3: transmisión vectorial confirmada, con notifica de casos agudos en los últimos años (provincias de Santiago del Estero, Formosa, Chaco, La Rioja, Córdoba, San Juan). Grupo 4: provincias con escasa información e/o poco representativas de las áreas endémicas (provincias de Misiones, Corrientes, Mendoza, San Luis).

La provincia del Chaco, donde se sitúa Misión Nueva Pompeya, es una de las regiones más problemáticas por lo que se refiere a la difusión de la enfermedad en Argentina, ya que es una de las zonas donde no hay control del insecto vector. Los datos[5] más recientes hablan de un porcentaje de infección del 71% entre los Wichí, y del 62% entre los Criollos.

Las principales manifestaciones clínicas de la fase crónica son cardiopatías, además de patologías del aparato digestivo y alteraciones del sistema nervioso. La enfermedad puede permanecer asintomática durante varios años. Allí donde no existe la posibilidad de hacer análisis parasitológicos o serológicos, la enfermedad queda en silencio, sin diagnosticar, con todo lo que ello comporta. Actualmente no existe una vacuna en condiciones de prevenir la



Fig. 3 Triatoma Infestans. Fonte www.msf.es

infección de Tripanosoma Cruzi, por consiguiente las políticas sanitarias operan a fin de progresar en el control, sea del vector, sea de la banca de la sangre. Los protocolos relacionados a la transmisión por vía trasfusional están logrando resultados positivos en todos los Países americanos; queda, al contrario, lejos de su realización, la transmisión por vector.

Nos encontramos, por lo tanto, ante una realidad muy compleja: en primer lugar, la población aborigen posee saberes y prácticas ligadas a la salud y a la enfermedad amplias y estratificadas. En segundo lugar, en la provincia del Chaco, el empeño socio-político para la interrupción de la transmisión vectorial es discontinuo, mientras que el diagnóstico y el tratamiento de los enfermos ha sido casi inexistente. La fumigación con insecticida libera las casas del insecto sólo si se repite una vez cada tres meses, y Manuel P. (45 años, hombre), como el resto de informantes, declara que la última fumigación se realizó hace 24 o 25 años. Por otro lado, Victor G. (34 años, hombre) dice que ha vivido toda su vida en casas infestadas por la vinchuca, y que nunca se ha hecho un análisis de sangre.

En la difusión de la enfermedad de Chagas es evidente que concurren relaciones económicas, políticas y sociales de amplio alcance (Bri-



Fig. 4: intervención para la interrupción de la vectorial en Argentina, fumigación

seño-Leòn, 1990; Pinto Dias, Briseño-Leòn, 1993; Storino, Milei, 1994; Storino, 2000). Con frecuencia los medios de comunicación argentinos atribuyen los altos porcentajes de infección, presentes sobre todo en zonas



Fig. 5 Rancho, Paraje Arraujo, Mision Nueva Pompeya

rurales, al tipo de vivienda elegido y a comportamientos higiénico-sanitarios poco correctos. Y también habitualmente estos comportamientos se atribuyen de manera simplificadora a los aborígenes, pensando ilusoriamente que el parásito está presente sólo en las casas de barro y ramas diseminadas en el monte y no en las áreas donde las casas tienen sus paredes de mampostería.

Importante a nivel teórico y útil en este contexto es la propuesta formulada por el médico y antropólogo norteamericano Paul Farmer (1999, 2003, 2004), el cual se pregunta el papel que la antropología puede desempeñar en el estudio de contextos de enfermedad y sufrimiento social. Farmer invita a distanciarse de perspectivas de tipo culturalista, cuyo riesgo es el de deformarse en el análisis simple de los procesos y de los comportamientos culturales, y de mimetizar las fuerzas que los sistemas políticos y económicos ejercen en los individuos que los conforman.

La difusión de información sobre los comportamientos más o menos adecuados para mantener un estado de salud íntegro, y limitarse a

la prevención, significa responsabilizar a los propios individuos de su salud y, al mismo tiempo, no responsabilizar a las instituciones que deberían hacerse cargo de ella. En este sentido, quisiera evidenciar que este aspecto poco correcto ha estado presente en Misión Nueva Pompeya, y es la escasa atención manifestada por parte de las instituciones con relación a áreas cuyo único límite de la vida cotidiana es la poca libertad de acceso a recursos informativos y sanitarios. Esto lo confirma el hecho de que la vinchuca infesta las casas de los Wichí, tanto como las de los criollos, aun cuando las modalidades de los lugares en que habitan y los comportamientos sociales a menudo son muy diferentes. Como sugiere la antropóloga social Nancy Krieger (2004), para tener un marco más verosímil de los factores de exposición a una enfermedad es necesario sustituir la diferencia étnica por la económico-social. De este modo, resulta evidente que en Misión Nueva Pompeya todas las personas desinformadas, todas las personas que no pueden hacerse análisis de sangre, todas las personas con un diagnóstico positivo que no tienen la posibilidad de acceder a los fármacos, tienen en común los mismos factores de riesgo. Sólo mediante una reformulación del concepto de enfermedad, no como patología meramente biológica sino que también incorpore factores biológicos, sociales y económicos, es posible comprender que, probablemente, promover la salud quiere decir promover la capacidad de acción de los sujetos, liberándolos de tener que negociar los términos de su propia existencia.

A la luz de cuanto he expuesto hasta aquí, desearía describir las modalidades con las que las comunidades tanto aborigen como criolla



Fig 6: Manual, Barrio Wichì, Mision Nueva Pompeya

están interpretando y valorando un manual de información sobre la enfermedad de Chagas.

Tal manual nace de la necesidad de favorecer el acceso a un tipo de información, cualitativamente alto, que las campañas precedentes habían manifestado que era escaso, y a veces, casi totalmente ausente. Con relación a los Wichí, podemos hablar de un bien nuevo, tanto porque en esta zona nunca se habían realizado manuales bilingües de salud, como por la relación que los Wichí

mantienen con la escritura y el texto escrito (Franceschi, 2006). El manual, inicialmente redactado por Maria Cristina Dasso y traducido y discutido junto a los traductores aborígenes, se presenta escrito en dos columnas, de modo que el español y el wichí se muestran en paralelo. Un aspecto notable es que el texto no cae en intersecciones de planos semánticos y allá donde la terminología wichí podría crear mezcla, los traductores han optado por elegir préstamos del español.

Estos aspectos adquieren especial relevancia a la luz de una cualidad de "desencanto" que observamos en la captación del presente desde la perspectiva wichí. Es decir, si comparamos pasado y presente existe la vivencia del tiempo actual calificada por una disminución del "poder": este desencanto se fija en condiciones objetivas que atañen a la menor presencia mítica, a la menor capacidad actual de los shamanes y liderazgos, y a la enfermedad como algo ajeno que no pueden curar y no saben qué es.

Con relación a ello, saber cómo funciona la enfermedad, ver las fotografías que ilustran cómo ésta llega a la persona hasta su dispersión en la sangre permite que comprendan su entidad y puedan comenzar a prevenirla o a cuidarse frente a ella. En suma, y en primer lugar, el Chagas se convierte en una enfermedad concreta y existente.

Cuando estos conocimientos llegan en su idioma, se hace posible la lectura y el aprendizaje en el seno de los hogares -en consecuencia, la salud es comprendida como un aspecto que también está en sus manos. Se explica cómo funciona un remedio y, por lo tanto, se ve cómo se puede curar o aliviar la enfermedad. La gente lo requiere pues comprende "otro modo" -químico- de combatir la enfermedad.

Saber cómo remediar "desde fuera" una enfermedad que adquiere existencia "desde fuera" no requiere luchar contra nociones tradicionales, como frecuentemente se piensa. Este aspecto tiene un peso importante al considerar lo que significa la tarea sanitaria de prevención comunitaria. Significa también que, al elaborar material bilingüe profundamente localizado y verdadero en cuanto a sus contenidos informativos -sin manipular intencionalmente los conceptos culturales de enfermedad-, es posible acercar un saber técnico que puede mostrar su propio beneficio sin necesidad de culpabilizar la costumbre, el hábitat ni la lengua. Es decir, sin caer en el cúmulo de realidades que incrementan el desencanto que se nutre de la pobreza, la desposesión de sí mismo y la indiferencia del entorno.

De manera notable hay un puente generacional que se refuerza y dialoga en el proceso de lectura del manual, donde la lengua y la comprensión manifiestan minuciosos análisis de lo que ven en sus viviendas y en su propia corporalidad.

Finalmente, el empleo de las dos lenguas, la evidencia del insecto vector en el paraje del monte y en el pueblo, la preocupación compartida quizás aligere el desencanto, pues es algo que les ocurre a aborígenes y a criollos por igual, constituyendo, por una vez, una fuerza común que evita la vergüenza y la culpa del propio estilo de vida.

El manual testimonia la existencia de la enfermedad; las imágenes la sitúan en las casas de los lectores y en su cuerpo. Con la idea de que la práctica antropológica nunca deje de ser críticamente autorreflexiva, se nos está interrogando sobre qué fija este texto como verdad, en el espacio y en el tiempo, una realidad dolorosa, complicada y con la que ellos deben convivir de manera cotidiana. Como antropólogos, no podemos omitir la gratitud, pero también el silencio pensativo con el cual este texto se recibe en la comunidad wichí. En cuanto antropólogos, no podemos dispensarnos de reflexionar sobre el importante papel de nuestro trabajo, haciéndonos cargo del papel activo que la práctica etnográfica posee, dando forma a la realidad.

¿Cómo participar en la elaboración y en la conciencia de una realidad de enfermedad si, luego, no se siguen intervenciones institucionales concretas de toma de cargo? ¿Puede la antropología representar una práctica de denuncia y transformación social, cuyo objetivo no sea legitimizar experiencias de sufrimiento?

En suma, este trabajo trata con bienes foráneos que tienen la obligación ética de llegar a un grupo cultural diferente para contribuir en la salud y el modo de preservarla. Sin embargo, procura que se convierta en un bien propio para resolver un problema que es particular de un medio conocido por los wichí. Como tal, en medio de un profundo debate acerca de los vicios de la antigua "antropología aplicada", ha intentado apelar a la bondad intrínseca del conocimiento, así como a la capacidad reflexiva y vital de la cultura wichí, que lo evalúa y critica desde su perspectiva peculiar.

Bibliografia

- BARUA, G. (1986) *Principios de organización en la sociedad mataco*, Suplemento Antropológico, vol. XXI, Nº 1:73-130, Asunción.
- BRISENO-LEON, R. (1990) *La casa inferma*, Fondo Editorial Acta Científica de Venezuela. Caracas.
- CALIFANO, M. (1974) *El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco costaneros*, Scripta Ethnologica, vol. II, parte 2, Buenos Aires.
- COMAROFF J. y J. (1993) *Modernity and its Malcontents.Ritual and Power in Postcolonial Africa*, The University of Chicago Press, Chicago, London.
- DASSO, M.C. (1985) El shamanismo de los Mataco de la margen derecha del río Bermejo (Pcia. del Chaco), Scripta Ethnologica Supplementa, Nº 5. Buenos Aires.
 - (1992) En torno a la noción de 'mezcla' entre los wichí, Actas de las II Jornadas Nacionales de Folklore, Buenos Aires, Nov.
 - (1993) *El prejuicio del criollo en el contexto etnográfico*, Actas de las III Jornadas Nacionales de Folklore, Buenos Aires.
 - (1994) Problemática de la representación del blanco entre los Matacos del Chaco argentino, En: V Centenario del Descubrimiento de América (1492-1992). Liga Naval Argentina, Buenos Aires.
 - (1995a) Espacio y alteridad: una dimensión fuera del dominio wichí, Scripta Ethnologica, XVII, Buenos Aires.
 - (1998) Sintomas y Enfermedades entre los Wichì. Los conflictos entre el shamanismo y la Medicina Oficial: El malentendido en torno al Sintoma., "Actualidad para Medicos" n. 15, mayo y n. 16 (Segunda Parte). (1999) La máscara cultural, Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- FARMER, P. (1999) *Infections and Inequalities. The Modern Plangues*, University of California Press, Berkeley.
 - (2003) Pathologies of Power. Health, human rights, and the new war on the poor, University of California Press, Berkley.
 - (2004) An Anthropology of Structural Violence, "Current Anthropology" Vol.45, n. 3, pp. 305-325.
- FRANCESCHI, Z.- DASSO, MC. (2005) Contexto Cultural, Reubicación y Dinamicas Familiares: el Mapeo Social da los Wichì de Mision Nueva Pompeya, "Quaderni di Thule", Atti del XXVIII Convegno Internazionale di Americanistica, Perugia, 5-8 Maggio 2005, pp. 293-305.
- FRANCESCHI, Z. (2006) *La Historia que debe quedar por escrito. Escritura y oralidad entre los Wichi*, Simposio ANT.12, 52° Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla.
- KRIEGER, N. (2004) *Embodying inequality : epidemiologic perspectives*, Amityville, NY, Baywood Publications, Inc.

- MSF Medicos sin Fronteras (2005) *Chagas, una tragedia silenziosa*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- PALMER, J. (1994) *Husek (the will): A wichi category of the person*, JASO, 25:1, s.f.
 - (2005) *La buena voluntad wichì. Una espiritualidad indigena*, Formosa, APCD; CECAZO; EPRAZOL.
- QUARANTA, I. (2003) AIDS, sofferenza e incorporazione della storia a Nso' (provincia del Nord-Ovest del Camerun), in MATTALUCCI-YILMAZ Claudia cur., Corpi, "Antropologia", annuario n. 3, anno 3, Meltemi, Roma.
 - (2006) Corpo, potere e malattia, Meltemi, Roma.
- PINTO DIAS, J. C. BRISENO-LEON, R. (1993) cur. *Las enfermedades tropicales en la sociedad contemporanea*, Ed. Fondo Editorial Acta Científica de Venezuela y Consorcio de Ediciones Capriles, Caracas.
- STORINO, R. MILEI, J. (1994) *Enfermedad de Chagas*, Doyna Argentina, Buenos Aires.
- STORINO, R. (2000) *La cara oculta de la enfermedad de chagas*, Rev. Fed. Arg. Cardiol., 29(1):31-44.

Notas

- [1] Decreto 1702 del Poder Esecutivo de la Provincia del Chaco, 23 de agosto, 1999.
- [2] Es de una de las 130 especie de insectos pertenecientes a la familia de las triatominas, principal vector de las infecciones a sur del ecuador.
- [3] Cuando un Triatoma pincha un animal o una persona infectada, contrata el parásito. Al pinchar otra vez, mientras se nutre, el Triatoma expulsa en la piel de la víctima un líquido infectado. La picadura provoca picor, y las lesiones de tratamiento permiten al Tripanosoma el acceso en el círculo sanguíneo. La infección puede ocurrir también mediante la_conjuntiva y las membranas mucosas.
- [4] Datos MSF, 2005.
- [5] Cfr. Universidad Nacional del Nordeste (2003); Laboratorio de Parasitología y Chagas, Hospital Ricardo Gutierrez, Bs.As. (2003); Universidad Nacional de Salta (2004), Proyecto CUIA 2006-2007.

ARCHIVOS

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA CULTURAL

NORMAS PARA LOS COLABORADORES

Todos los artículos que se envíen deberán ser inéditos y serán estudiados por el Consejo Editorial para su posible publicación. Los autores enviarán por e-mail a la dirección propuesta el archivo en formato RTF según los criterios que constan más abajo.

Los autores adjuntarán a su trabajo una biografía suya no superior a diez líneas, en la que no debe faltar el año de nacimiento, titulación académica y la ocupación principal, encabezadas por el nombre del autor, en negrita.

Los criterios para la presentación de los originales son los siguientes:

- 1) Deben escribirse en hoja DIN A4, a un espacio y medio. Las páginas no estarán numeradas. La extensión máxima es de 25 folios, equivalentes a unos 10.500 palabras.
- 2) En la primera página se pondrá el título del artículo a 14 puntos y negrita, el nombre del autor (minúsculas y cursiva) a 11 puntos, seguido de su lugar de trabajo en nota al pie (llamada con asterisco, Tomes New Roman, 10 puntos). Después vendrá el texto en Times New Roman a 11 puntos.
- 3) Las Notas que se han hecho al artículo irán al pie de página si son de desarrollo, en Times New Roman 10, sin sangría. Si se trata de citas bibliográficas solamente se incluirán en el texto entre corchetes, [autor, año: páginas]. Ejemplo: [Pérez, A., 1999: 187-190].
- 4) La Bibliografía que se presenta se escribirá al final del trabajo en Times New Roman 10, consignando: Autor/es (Apellido, -en versales- Nombre/s -en tipo normal-) Año (entre paréntesis), título de la obra:

Si es libro en cursiva, lugar, editorial.

Ejemplo: SAFRANSKI, Rudiger (2001) El mal o el drama de la libertad, Barcelona, Tusquets.

Si es artículo, Titulo, nombre de la revista (en cursiva), Vol., N°, páginas.

BUTT-COLSON Audrey (1960), The Birth of a Religion. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 90; 66-106.

Si es capítulo o ponencia incluido en otro libros: Título del capítulo, en: Autor o editor, Titulo del libro (en cursiva), Ciudad, Editorial, páginas.

CALAVIA SAEZ, Oscar (2000), Religiones: diversidad indígena, diversidad brasileña. En Manuel Gutiérrez Estévez (ed.) *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Madrid, Casa de América, pp. 313-342.

- 5) Agregar un resumen del trabajo -Summary- en castellano y en inglés, que comenzará con el título traducido del artículo, no superior a diez líneas en Times New Roman10. El trabajo concluirá poniendo un máximo de seis descriptores (Key Words) en castellano y en inglés.
- 6) Los parráfos del texto irán sin sangría y sin separación entre ellos. Las líneas irán con una separación de un espacio y medio. El texto irá justificado.
- Las Notas se avisarán en el texto con numeración correlativa, la puntuación deberá ir después del número de nota. Este modelo debe seguirse estrictamente.
- 8) Cuando se quiera llamar la atención sobre alguna palabra se usarán las cursivas, sin subrayar, no negritas. Nunca se usarán cursivas para citas largas, que se introducirán con entrecomillados.
- 9) En el caso de textos con Tablas y Gráficos citarlos en el texto por su número y enviarlos en archivos por separado como imagen en formato jpg en tamaño no mayor de 11 x 15 cm, verificando que los mismos sean legibles en ese formato. El nombre del archivo será: Tabla o imagen, según corresponda, nuemro correspondiente-apellido del autor (sin eñes, acentos ni espacios (usar guiones bajos para separar). Ejemplo: tabla 1 lopez.jpg ó grafico 1 lopez.jpg.

La publicación de artículos no da derecho a remuneración alguna; los derechos de edición son de la revista y es necesario su permiso para cualquier reproducción.

Dirección para envío de artículos:

ciafic@fibertel.com.ar

Subject (Asunto): Archivos, solicitud de publicacion (sin acentos ni eñes)