

Y no cumplieron

*Reflexiones acerca de la apasionada relación
entre los organismos de cooperación para el
desarrollo y los grupos wichi.*

Luis María de la Cruz

*De tanto amar y andar salen los libros.
Y si no tienen besos o regiones
y si no tienen hombre a manos llenas,
si no tienen mujer en cada gota,
hambre, deseo, cólera, caminos,
no sirven para escudo ni campana:
están sin ojos y no podrán abrirlos,
tendrán la boca muerta del precepto.*

*Amé las genitales enramadas
y entre sangre y amor cavé mis versos,
en tierra dura establecí una rosa
disputada entre el fuego y el rocío.*

Por eso pude caminar.¹

¹ Neruda, Pablo, *Arte magnética*, en Memorial de Isla Negra

In Memoriam

en la memoria de ***ulasiú***, *halotetsel*,
que me dibujó su tierra en su tiempo
y
humanizó mi mundo
en mi tiempo.

Agradecimientos

A quienes me confiaron su palabra y su luz
compartiendo conmigo la vida y
mostrándome que el camino de desaprender es más largo;
pero menos aburrido.

A quienes confiaron en que puedo decir algo que vale la pena leer,
desde lo aprendido y lo desaprendido
en la cotidiana tarea de vivir.

A mis compañeras en el camino de vivir, tender la cama y poner la mesa
(las de ayer y las de hoy),
que no sé qué me enseñaron;
pero me toleró y me tolera,
como seres superiores que son.

y
a mis hijos e hijas
por quienes huí de mi casa
y me sumergí,
cual psicótico refugio,
en el extraño mundo de los otros
diferentes a mí,
y completaron el desaprendizaje necesario;
además de haberme tenido tanta paciencia ...

Introducción

“Cualquiera que sea el asunto [...] sólo hay un principio posible si se quiere deliberar bien: hay que saber lo que es aquello sobre lo cual se delibera, o forzosamente se yerra en todo. Ahora bien, la mayor parte no se dan cuenta de que desconocen la esencia de cada cosa, y, por eso, como si la conocieran, no se ponen de acuerdo al principio de su investigación, y, al avanzar en ella, como es natural, lo pagan: en efecto, no coinciden ni consigo mismos ni entre sí.”

Fedro, 237 c (frag.). Platón.

Se me pidió que hablara de la cosmovisión que los *wichi*² tienen sobre la naturaleza y los sistemas productivos, con la intención explícita de orientar la reflexión hacia las personas que están relacionadas con ellos, ya sea en proyectos de trabajo, de cooperación, se me ocurre que también para los agentes del Estado. La propuesta sobrevino como una oferta tentadora, pues, por lo menos, me obligaría, por una vez, a sentarme a escribir en serio ... o casi. Luego de leer todo, algunos pensarán que será mejor que nadie más haga este tipo de ofertas... en fin. Sin embargo, la temática hacia la cual me proyectaba el tema original no me convencía del todo. Casi temiendo como Sócrates, errar en todo, creí mejor aproximarnos a una comprensión más amplia de la gente y de sus relaciones con nosotros; y luego, si aún es necesario, reflexionar en torno a lo solicitado.

El sugerente título que estoy ensayando intenta conjugar los sentimientos de los *wichi* y de los agentes de desarrollo, hablando unos respecto a los otros y viceversa. Si pensáramos al mundo dividido en dos partes, como de hecho está, de ambos lados de la línea divisoria se verá al otro de la misma manera, a modo de un espejo que nos hace creer que lo que está adelante es lo mismo que yo. “*Estaban de acuerdo, y luego no cumplieron con lo dicho*” es una expresión que se escucha permanentemente en boca de unos y de otros, reflejando una asimetría total en el acercamiento al “del otro lado” (“él es diferente, yo no”) y una carencia comunicativa mutua muy obvia para quien mira un poco desde afuera y un poco desde adentro.

Desde este título, el escrito espera desarrollar los elementos interpretativos básicos para la comprensión de las actuaciones y las relaciones entre *wichi* y proyectos. De alguna manera, estoy diciendo que se trata de un “problema de comunicación”, cuyo origen lo veo no en el mensaje o en los códigos, sino en la posición y significado de los actores; lo cual le da un claro sentido político: quien detenta el poder es quien determina el valor y contenido del mensaje. Como el escrito está dirigido a gente no-*wichi*, no nos interesa que se “conozca” a esta gente tan extraña, exotizar su cultura; sino que se los descubra, en el descubrimiento, también, de uno mismo y en un proceso que de lugar a la construcción de conocimientos mutuos, juntos, *wichi* y no-*wichi*, en un mismo plano de poder y jerarquía. La interpretación de la cultura, sin lugar a dudas, parte de una postura hegemónica (y cultural) que define notoriamente una relación de poder. Es, en última instancia, como acabo de decir, una cuestión política. Por ello, debe verse en la relación íntima de las ideas que expreso, una crítica a la imposibilidad de trascendernos y avistar al momento³ actual que viven *wichi* y no-*wichi* en la región del chaco, como una **coproducción** social, económica, política y, en fin, cultural; oponiéndome abiertamente a ver **sólo** el resultado de una estrategia (cultural) de sobrevivencia (admitiendo que **forma parte** de aquella coproducción) ante los avances de una sociedad invasora que intenta instaurar un sistema político y económico ajeno (que también forma parte).

La idea del libro no es hacer un “estudio sistemático de los *wichi*”, pues esa es tarea de los estudiosos de las culturas, de la Academia, en última instancia. Nuestra intención es tratar los diversos temas que atañen a la

² La ortografía usada respeta la escritura corriente divulgada desde los comienzos de la misionalización anglicana, de la primera década del siglo XX, con las correcciones que posteriores lingüistas efectuaron. Es la ortografía que se utiliza en las Sagradas Escrituras. *Wichi* deberá leerse con acentuación aguda: *wichi*.

³ Más en el sentido mecánico que temporal, en tanto que me refiero a las intervenciones de las intensidades de las fuerzas emergentes de ambos grupos en función a la cercanía de los significados que intentan producirse.

vida de la gente y a la nuestra (si es que nos diferenciamos de “la gente”), de la manera más amena posible, y relacionarlos con la dramática confusión que se crea en los vínculos entre organismos o agentes de desarrollo y ellos. No se trata tampoco de una “antropología de los proyectos de desarrollo”, pues ese sería tema de otros estudios, también académicos.

El escrito pretende ser (y esto sí, es una ambiciosa pretensión) un esfuerzo de sentido común. Común a nosotros, no sé que dirán ellos. Es, de alguna manera, tratar de comprender algunos aspectos del desencuentro desde la lógica corriente de nuestra reflexión cotidiana. Para ello necesitamos conocer ciertos elementos que den luz sobre nuestros pasos. Por eso hablamos de los *wichi*. No porque creamos que sabemos algo; simplemente porque contamos lo que nos contaron para que contemos. Pero también hablamos de nosotros. Y tampoco es que sepamos algo, apenas lo que vemos, apenas lo que oímos, apenas lo que vivimos. El propósito es que sea un trabajo de divulgación. Sin embargo, no escapan las referencias a teóricos y científicos que, de una manera u otra, han contribuido a formar mis pensamientos y mis reflexiones críticas y anticríticas sobre el tema y sobre mí mismo. Obviamente, quedan cosas invisibles a mis ojos⁴, resultado de opciones temáticas y analíticas nacidas en aquello que me afecta como persona y como sujeto social; así como de mi imposibilidad de total autocrítica, como “yo mismo” y como parte y producto de una tradición cultural que se ha creído única por siglos.

Es muy necesario señalar que la forma sistemática con que estamos intentando comunicar nuestras experiencias y las experiencias de los *wichi*, constituyen un artificio de la realidad. Debe quedar muy claro para el lector que, en la “lógica” de los *wichi*, es imposible nombrar y analizar con plena conciencia la totalidad de los fenómenos que acá expresamos. Podrán hablarnos de una cosa, o de otra, pero su oratoria se halla lejos de querer “armar” un sistema lógico causal que “explique” todo. La coherencia con que pudimos tramar la urdimbre expuesta, responde a las estructuras particulares emanadas del curso con que se manifiestan los fenómenos de la cultura, antes que a un esquema que la gente haya pensado y previsto en su totalidad y nos haya querido explícitamente comunicar.

El relato tiene sentido en sí mismo y la totalidad del sistema se manifiesta en la vivencia a la cual se remite. De ahí que nuestra tarea consista más en ser “traductores” de significados corrientes, que en ser originales descubridores de algo nuevo. Por este motivo, muchas de las personas que viven o comparten parte de sus vidas con la gente *wichi*, verán en estas páginas parte de su experiencia y, en un sentido, nada nuevo. La búsqueda de coherencia y correspondencias entre las partes del “sistema armado”, es más un esfuerzo mío por ser claro y didáctico en la exposición, que un imperativo de la misma gente. El mito, como manifestación de una peculiar estructuración del pensamiento, que da sentido a la cosmovisión de los *wichi* y a la construcción de su ser en el mundo, es poesía, póiesis, si se quiere. Como tal, excede toda lógica, todo ordenamiento sistemático y toda coherencia. Es vida que fluye. Es palabra emanada del sentimiento que brota del saberse derramado a lo largo y a lo ancho de las áridas y calientes arenas del chaco. Nuestro mito, el del análisis desde la lógica proposicional, como manifestación peculiar de nuestra estructuración del pensamiento, es el que se ocupará de ocultar las cosas más evidentes de nuestra cotideaneidad que eclipsan aquello que, pudiendo ser visible, no lo es.

En esto de explicar la presentación, creo importante decir que he ilustrado el texto con gráficos y esquemas geográficos, a los cuales no debe dárseles más valor que el expositivo y didáctico. Los mapas, en cambio, reflejan las situaciones geográficas actuales o históricas de los *wichi*; así como ejemplifican casos varios de territorialidad.

El invento (que los psicólogos dicen “descubrimiento”) freudiano del “inconsciente” vamos viendo que tiene carácter de universal. Sin embargo, los elementos que lo estructuran (ya no como patrimonio individual, sino como una estructura que “ambienta” el ser-en-el-mundo, la existencia, de un grupo sociocultural determinado) son diversos y distintos. El acceso y la apropiación de dichos elementos dan la posibilidad de comprender la manera de vincularse con el mundo exterior. Así se pueden conocer las cosas en su “esencia íntima”, descubriendo el ser en las formas. El reconocimiento de las formas primordiales del espíritu (por no querer

⁴ Intento, desde ya, aliviarle la crítica a Claudia Briones, si es que lee este trabajo (ver Briones, 1996; páginas 7-35)

buscar una palabra mejor), de las figuras que actúan manifestándose en las diferentes fuerzas y fenómenos de la naturaleza y las relaciones entre los seres humanos, más allá de su valor y riqueza folklórica o de la curiosidad, revelan la esencia misma de la vida. Son el sentido de la vida y, en fin, son la misma gente.

Aquí comienza a jugar la cuestión de lo “real” y la “verdad”; asuntos tan controvertidos y provocadores de disputas y distanciamientos entre unos y otros de las dos bandas en que se divide la vida (nosotros y los otros).

Descubrir eso, en fin, es la intención. Quizás así podamos comprender por qué **no cumplieron**; por que **no cumplimos**, en esta apasionada carrera de querer hallar “salvación”; en esta apasionada manera de querer “salvar”.

¿Quién es esta gente?

Los actores elegidos de la epopeya chaqueña que narro son tres, y se van descubriendo mutuamente en una larga historia de contactos y rechazos, amores y odios, salvaciones y perdiciones.

Los *wichi*, que fueron encontrando en los hombres vestidos que venían un refugio para sus penas causadas por el embate de tobas y chiriguano; los españoles y luego sus sucesores, los criollos (más adelante, los intereses de las naciones, en manos de sus políticos locales y de las empresas, imponiendo una peculiar manera de ser capitalistas), que fueron viendo en estos “mansos indios” una buena ventaja para la penetración a los territorios del chaco; por último, los organismos de apoyo que desarrollaron diferentes formas intervención para ¿ayudar? a los *wichi*.

Sin intentar un pormenorizado análisis del perfil de cada uno de ellos (que de hecho, no sería “un perfil”, sino múltiples perfiles interpretados por un filtro ideológico que se evidencia en mi propio perfil), voy a presentar el cuadro con el que intentaré armar el escenario general.

Wichi. Algunas palabras sobre una palabra

*“Es de advertir que ... al hablar con los cristianos se ofenden cuando estos les dicen Matacos, pues consideran despreciativa a esta designación. En tales circunstancias, precisados a nombrarse, dicen: ‘nosotros los paisanos o los indios’, pero nunca jamás nosotros los Matacos”*⁵

“Mataco” es la palabra con que los españoles de la conquista del chaco, los criollos de la colonización y los etnógrafos de este siglo nombraron a ciertos grupos que compartían, en términos generales, una lengua y un carácter (*ethos*) cultural común⁶.

Al principio eran muchos los gentilicios con que se conocía a esta gente. Abuchetas, hueshuos (o vejoces), pesatupés, mataguayos, pelás, matacos, matucos, noctenes, entre tantos otros, terminaron siendo “matacos”, a secas y sin distinciones.

Ellos, los españoles, los compararon con animales del monte, probablemente de allí “mataco”, “mulita”.

Ellos, los “matacos”, se dicen a sí mismos “*wichi*”, la gente, las personas, los prójimos. Los otros, los que no son “*wichi*”, no son personas, no son “prójimo” (en la antigua conceptualización, aún presente en el testimonio de la lengua y de ciertas conductas de relación). Sin embargo, la extensión del uso, el sentimiento de pertenencia que implica, no es tan absoluto como pareciera, ni la “divisoria de aguas” pasa por ser indio (mataco) o no serlo. En un intento reivindicativo, la fiebre del indigenismo de los ochenta impuso el uso de la palabra “*wichi*” por sobre “mataco”, de manera poco coherente con las ideologías de “participación” que proclamaba. La lenta pero concienzuda reflexión de estos matacos transformados en *wichi* por una ley⁷ y el deseo de no contrariar a quienes los apoyaban en esa época, llevó a valiosas consideraciones.

⁵ Níklison, 1917; página 19.

⁶ Antes de proseguir, definamos “carácter (*ethos*) cultural” como el conjunto sólido y coherente de creencias que explican el origen del universo, de la propia comunidad -de los idénticos-, así como el carácter de vínculo que la unifica internamente y la contrapone con la naturaleza y los otros grupos humanos o no humanos -los “distintos”-.

⁷ Me refiero a la ley 426/84, de Formosa, que proclama la existencia de tres etnias en la provincia: los tobas, los pilagá y los *wichi*.

Asimismo, los jóvenes, cuestionando tácitamente esta pretendida articulación entre la vigencia de los antiguos conceptos y las nuevas modalidades impuestas, muchas veces comentan con sorna que “wichi” al fin y al cabo sólo significa “gente”, y todos son gente, los blancos también; entonces, si se dice “wichi” no se sabe de quién se habla¹⁰.

“Todos estos cambios nos confunden. Antes se decía ‘indio’, y está bien, yo reconozco, porque soy indio, y lo digo con orgullo. Pero muchas veces se usa como insulto, igual que ‘mataco’, como insulto. Pero usan mal. Entonces se cambia, ahora dicen ‘aborigen’, entonces algunos hermanitos se ponen contentos, ‘ah, ahora no somos más indios, somos aborígenes, está bien’, y no se dan cuenta que es lo mismo, cambia un poco la palabrita, pero es lo mismo. Creen que van a civilizar más por decir ‘aborigen’ y que ‘indio’ es como ‘salvaje’. Pero es lo mismo, se cambia la palabrita nomás. Lo mismo wichi. Wichi quiere decir ‘gente’; podemos decir ‘wichi ahätay’, ‘wichi wanlhay’, ‘wichi asowaj’ ... ‘wichi wenhayek’⁸ también, está bien correcto. Entonces algunos ahora dicen ‘wichi’ por ‘mataco’ y piensan ‘ahora está bien dicho’. Pero esos son cambios en las palabras. La realidad no cambia. No hay respeto por nosotros.”⁹

La gente (por ahora les diré sólo así) usa la palabra “wichi” de maneras muy amplias. El siglo de contacto intenso con el mundo occidental y especialmente la impronta dejada por los misioneros anglicanos al intentar generalizar conceptos y acomodarlos para traducir la Biblia, creó un universo de usos variados y generalizadores, dentro de un orden de definición categórico.

Sin embargo, a la hora del enfrentamiento con la existencia y especialmente en los momentos de crisis¹¹, la palabra “wichi” adquiere significados muy específicos y no tan absolutos. Su sentido se halla totalmente referenciado a la persona que lo enuncia. A su vez, no identifica a un **grupo**, sino a **personas**¹². Es más, me arriesgo a decir que identifica a personas del sexo masculino, pues una mujer es *a'tsinha*, y en el principio de los tiempos, ellas no estaban en esta tierra, aquí vivían sólo *wichi*; ellas bajaron luego por una cuerda de la tierra de arriba (quizás por su carácter distinguible el *wichi* considere que la mujer es más que el hombre¹³, ocupando un lugar tan importante en las decisiones internas del grupo).

Buscando un cierto entendimiento, veo que la gente vive la proximidad como una realidad afectiva y existencial inalienable al “ser persona”¹⁴. Es “wichi” mi **prójimo**; éste o aquel, **próximo** (afectiva y existencialmente) a mí; eso otro que es “mi mismo, que me es familiar a mí”. Dicho en los términos del existencialismo, es “*el ser con respecto a mí*”, instaurando el **carácter relativo** de la expresión, como mencionaba antes. Esta identificación referenciada siempre a quien la enuncia nos permite también entender la oposición, especialmente aquella que da sentido a la relación con el cosmos: con el *ahät*¹⁵; es decir, con las

⁸ “Gente criolla”, “gente toba”, “gente chulupí”, “gente de nosotros pero que habla diferente”.

⁹ Cornelio Segundo, La Curvita (Salta), conversación en Misión La Paz, el 9 de septiembre de 1996.

¹⁰ Este tipo de reflexiones se suele escuchar entre los jóvenes estudiantes de los pueblos grandes, con mucha historia de contacto con los criollos y otros inmigrantes (Tartagal, Misión Chaqueña, Embarcación, Ingeniero Juárez).

¹¹ Toda alteración del estado de normalidad, de armonía total con el cosmos, es un momento de crisis para el “wichi”; desde el hambre y el deseo sexual hasta la enfermedad que conduce a la muerte.

¹² Distingo **grupo de personas** (en plural) desde el momento en que **grupo** implica un cierto sentido de organización, en tanto **personas** no va más allá de ser un conjunto de individuos.

¹³ Véase, por ejemplo, Braunstein, 1976; página 137.

¹⁴ “Los criollos no parecen gente, viven solitos en el monte, otro vive lejos, no se ven nunca, como animalitos”, son palabras muy escuchadas a menudo, especialmente en los tiempos en que fuimos juntos recorriendo los puestos para los relevamientos de población, a fin de demarcar las tierras a mensurar, en Formosa.

¹⁵ “Ahät” es el término para designar a las potencias no humanas, encabezadas por “Ahätaj”, su “dueño”, cuya naturaleza, además de no ser humana, actúa en contra del estado de equilibrio deseado, por lo tanto, son de condición contraria a la humana. A lo largo de nuestro texto muchas veces referiremos a estas potencias como “seres potentes”, sin hacer diferencias mayores con otros personajes que habitan la realidad no humana de los *wichi*. Podría usarse como traducción el concepto de “monstruo”, tomado en su sentido más literal,

potencias numinosas, “inhumanas”, complementarias del cuadro total de la existencia. Confirmando la manera relativa del uso, los “*ahät’lhayes*”¹⁶ hablan entre ellos llamándose a sí mismos “*wichi*” (en los relatos de experiencias en el monte, por ejemplo). De un modo similar, la gente habla de las potencias opuestas a los “*ahät*” como “*wichi*”, y estas potencias hablan entre sí designándose de la misma forma.

De ninguna manera queda definido el límite de la **lejanía** que establece el no ser *wichi*. El prójimo, en fin, es **lo humano** (lo mismo), dicho por un humano (uno mismo); pero resulta imposible determinar de modo absoluto dónde comienza lo **no humano** (lo no-mismo). De allí que entender el concepto como “*el que me es familiar, con respecto a mí*”, se acerca más a la idea expresada por la gente al decir “*wichi*”.

Por uno de esos “caprichos de la costumbre”, en estas páginas hablaré de “esta gente” nombrándola simplemente “*wichi*”. Mas el lector tendrá que recurrir a su imaginación y deberá, cada vez, pensar que estoy hablando de “*los wichi y sus mujeres*” y me estoy refiriendo a ese conjunto heterogéneo de gente del cual se dijo siempre que eran “matacos” y que se consideran hoy, a sí mismos, prójimos unos de otros.

Y a propósito de todo esto, entonces,

¿Quiénes son los *wichi*?

Siendo muchos, organizados en múltiples grupos, compartiendo una misma manera de designarse “prójimos”; no son idénticos. Constituyen una vasta diversidad de unidades de organización humana, autodefinidas como diferentes entre sí; con plena conciencia de estas distancias. Existen elementos que juegan, explícitamente o en forma intrínseca a las relaciones interpersonales, en la determinación de la pertenencia a una cierta identidad. La “unidad” está dada por el compartir de algunos grupos locales próximos (prójimos) de ciertos parámetros que nos ayudan a definir “lo no idéntico”, que distingue del “otro” y hacen pertenecer o no a un grupo. Algunos de éstos son la existencia de:

- un sistema de producción familiar de resultados distribuibles, en primera instancia entre el grupo referente, y luego en el “prójimo”;
- una compleja y dinámica relación a partir de una historia en común, donde el parentesco y la guerra¹⁷ configuraban los límites y extensiones de los espacios humanos reconocibles como tales;

según las diversas definiciones de los diccionarios de la lengua española: ser o cosa de aspecto extraordinario o excesivamente grande; producto que va en contra del orden regular de la naturaleza (si tomamos este orden, desde el pensamiento de los *wichi*, como el orden humano); persona cruel y perversa; cosa o persona de fuerza extraordinaria. Para referirse a un personaje de semejantes características, medianamente equivalente, en cuanto a su orden de existencia, en la cosmovisión de los tobas, un joven toba se refirió a la “aparición” como “*el mostro*” (Ben y de la Cruz, 1997, páginas 54, 55 y dibujo 10).

¹⁶ Plural. En lo sucesivo los citaré en singular, aunque en general remitirán al plural.

¹⁷ La guerra para el *wichi* es el resultado de una acción no humana, una fuerza procedente de la operación de un *ahät* sobre el individuo. Sin embargo, lejos de moverse con una ideología pacifista, en muchos casos la guerra se constituía en la forma por excelencia de *apoderarse* de sus parientes afinales y tornarlos consanguíneos. El uso, por ejemplo, del “posesivo” *ka* antepuesto a un término de parentesco, como *tela* (abuela) indica “suegra”, o quizás mejor, la transformación de una relación lejana (afinal) en una **relación inalienable**, como lo son las relaciones consanguíneas -puede verse, más adelante en el capítulo referido a la economía, la cuestión de “la propiedad”-. Entrar en guerra con un grupo vecino y afín, robando los huérfanos y dándoles una mujer (madre o pareja) local, era la manera de “progresar”, de “hacer familia”, es decir, asegurar el crecimiento del grupo, tornando al individuo cautivado en “uno como yo mismo”. En este sentido, es importante también aclarar que el crecimiento demográfico del grupo propio es un valor fundamental de la existencia, pues es la única forma de equilibrar las fuerzas con la presencia de los “*ahät*”, garantizando la vida humana; pues aquellos se reproducen, entre otras formas, en tanto mueren los *wichi*. Esto da sentido también al entendimiento de los patrones endogámicos y al encuentro de los límites del parentesco y

- una proximidad territorial; es decir, un conjunto de sitios, actuales o del pasado, ocupados en común o en contigüidad;
- un carácter cultural en común,
- el habla en común de una lengua o de un modo particular de hablar;
- una autoaceptación de pertenencia al mismo grupo.

Como correlato externo, concurre, por parte de quienes “no son idénticos”, una aceptación de la existencia de tal grupo y de la pertenencia de sus miembros al mismo. Su más evidente manifestación son los “nombres” que los “externos” les dan a los “que pertenecen a un mismo grupo” (conocidos como “nombres de banda”).

La pertenencia a una “identidad” especificada así, no corresponde a una situación estática, inmutable. Está regida por una dinámica de cambios que la transforma, de acuerdo a los contactos e intercambios de relaciones personales; periódica o esporádicamente. Para los *wichi* la diferencia lingüística, aunque sea mínima (a veces apenas modos cambiados del habla, o sencillas variaciones en el léxico, que nosotros llamaríamos, en una lengua ya normativizada, “sinónimos”), es determinante en la distinción de identidades.

De esta manera, entendemos que la gente “*wichi*” del Pilcomayo es un conjunto de varios grupos que se distinguen y autoexcluyen. En Salta (Rivadavia banda norte, Fiscal 55) unos, en Formosa (Ramón Lista) otros, discriminándose de aquellos del departamento Bermejo, con precisas y fundamentales diferencias lingüísticas. La gente del monte, a su vez, es distinta y se reúnen por lo menos en cuatro grupos. Otros son los residentes en la margen norte del río Teuco (curso medio del Bermejo); con inconfundibles caracteres culturales y lingüísticos, diferenciables de los ya citados “montaraces” y “pilcomayenses”. Simultáneamente heterogéneos entre sí: los del sur de Morillo, Ing. Juárez y Fraga, la gente al sur de Chiriguano y Laguna Yema, los *wichi* más orientales, en el área de Bazán hasta Pozo del Tigre. Otros, los de Bermejo arriba. Otros más los de la banda sur del río, en Salta. Otros los de la provincia de Chaco.

La actual distribución geográfica de esta multiplicidad de grupos, es sólo el magro reflejo de la antigua ocupación, hacia principios de este siglo, cuando se comenzó a poblar de “gente extraña” (“bárbaros”, usando los conceptos griegos desde la visión de los vencidos en la conquista).

En fin, cuando se habla de “los maticos” (o los *wichi*), se está refiriendo a un conglomerado de entidades confusamente vinculadas por un fenómeno lingüístico muy débilmente homogéneo, pero distinguible de sus vecinos, y la pluralización superficial de un carácter cultural determinado, que posee manifestaciones discretas. Es claro que no se tomó en cuenta su autopercepción de pertenencia grupal ni se ha evaluado criteriosamente el error al que conduce la generalización etnológica, sobre una ambigua e incompleta base de datos.

La presencia de las misiones religiosas, el esfuerzo por llevar al papel las lenguas que siempre fueron exclusivamente orales, la necesidad de economizar y normativizar códigos para la publicación de la Biblia y el interés por los planes de alfabetización generalizados, contribuyeron, en este siglo o poco más de medio siglo, a desarrollar la idea de una “unidad lingüística”, que se confunde con “étnica”. Funcionalmente, a su vez, se convirtió en un mecanismo apropiado para la estructuración de los vínculos con el “no-indígena”.

Pretender una “unidad étnica matica”, que implica cierto grado de homogeneidad y de organización, es casi un recurso de la ciencia ficción. El imaginario de algunos indigenismos tomó la recreación de la lingüística empírica, traduciéndola al concepto de “nación”, alejándola de su origen y encubriendo con las ideas, la realidad.

De las maneras distintas de caminar, a la ocupación de un territorio

proximidad para el matrimonio, considerando que la prohibición del incesto se mantiene como tabú fundante de las relaciones.

“Otras dos veces fuera de esta, acometió la misma empresa el gobernador Ledesma, y aunque en una descubrió en el río Bermejo sus fogones y alojamientos junto con muchas sendas desde una a otra ribera, porque habían bajado a pescar, nunca fue posible hallar camino ni entrada para aquellas poblaciones; porque ... se portan con el mayor recato para no dar indicio al Español, por donde pueda penetrar a sujetar sus tierras y por ese fin, en los viajes que hacen a pescar, no dejan el menor vestigio por donde se les pueda seguir, borrando las huellas con destreza singular para que no se pueda entrar a sus poblaciones.”¹⁸

“Con el avance de estos fortines queda terminada la campaña militar en la que por largos años estuvo empeñado el Ejército en el Chaco, viéndose al fin recompensados los sacrificios hechos con la satisfacción de haber incorporado total y definitivamente a la civilización el rico y floreciente territorio.”¹⁹

¿Cuán originales son los *wichi* de estas tierras chaqueñas? Esta pregunta que tantas veces nos formulamos, especialmente cuando, sin una buena teoría de base, intentamos hablar de “lo tradicional” y de “la ocupación tradicional de la tierra”, es comparable a decir ¿cuán americano es el hombre de América?

Hace más o menos tres mil años el chaco estaba terminando de ser un desierto. Para el tiempo en que el rey David gobernó en Hebrón, trescientos años después del éxodo de Egipto y la gesta de Moisés; algunos pueblos cazadores, pescadores y recolectores comenzaron a recorrer las incipientes lagunas y estepas del Gran Chaco. La formación de aguadas de superficie y la finalización de un larguísimo período de gran sequedad con intermitentes y extraordinarias tormentas había terminado, la vegetación crecía y se poblaba poco a poco de animales²⁰. Paralelamente los pueblos agricultores y ganaderos (neolíticos) se desplazaban ocupando las tierras fértiles de los alrededores, empujando a los cazadores y recolectores hacia esta vasta llanura antes inhabitable.

Se suele decir que los pueblos de los que descienden quienes hoy se dicen *wichi*, fueron los “proto pobladores” del chaco, o “chaquenses típicos”, es decir, que los primeros antecesores de los actuales pobladores habitaron desde muy lejanamente estas tierras. Se podría intentar una nutrida “etnohistoria”²¹, con algunas lagunas debidas a la falta de vestigios arqueológicos y documentos históricos suficientes; pero no es el caso de este escrito y no se remontaría, muy discretamente, a más de cuatrocientos o quinientos años, con alguno que otro dato extra. Las evidencias lingüísticas y culturales parecerían no ser tan precisas como para definir una única teoría acerca del desarrollo de la ocupación del chaco.

¹⁸ Lozano, 1989 (1733), página 20. Se refiere a las expediciones de ocupación en 1628, desde Santiago de Guadalcázar.

¹⁹ *Memorias de Guerra, 1917 - 1918*, página 60; citadas por Scunio, 1972; página 326.

²⁰ En una comunicación personal, el Dr. Wolfgang Kruck me indicó que la cronología arqueológica del chaco podría ser la siguiente, de acuerdo a avanzados estudios de paleoclimatología:

- 13.000 a 7.600 años: época muy húmeda, grandes bañados, sedimentos finos, barro. Indisponibilidad de alimentos.
- 7.600 a 5.000 años: época de gran desecamiento, dunas, muy poca vegetación, fuertes tormentas con intensas lluvias y drenaje de sedimentos gruesos que formaron los paleocauces que hoy se presentan como los extensos campos de arenales con espartillo, aibales y simbolares. La carencia de aguas de superficie imposibilitaba el desarrollo de vida.
- 5.000 a 3.000 años: mejoramiento paulatino del clima chaqueño. A partir de los 3.000 años comienza a aparecer vegetación y animales que hacen posible el desarrollo de vida humana. El área de Asunción y la región pedemontana de occidente son posibles enclaves de ingreso de poblamiento humano, pues se constituían en zonas marginales aptas por su altura, antes de la habitabilidad de la llanura chaqueña.

²¹ Etnohistoria es la rama de la historia que intenta esclarecer los rastros de la presencia indígena, precolombina, colonial y actual.

Haré, apenas, una breve reseña que nos ayude a percibir el grado de pertenencia y de interacción entre el individuo, el medio y los pobladores advenedizos. Luego, la pregunta que nos quedará es ¿cuán no originarios son los pobladores no *wichi* que ocupan este territorio? y ¿cuánto de “originario” hay en la “tradicional ocupación territorial” de los *wichi*?

Sin dudas, más allá de toda pretensión, los *wichi* estaban en estas tierras antes de que los españoles pensarán en entrar. No se trata de un pueblo recién llegado, a pesar de que el contacto no fue inmediato. Las primeras “entradas” por el oeste al chaco se producen desde 1536 (Diego de Rojas), casi paralelamente con las expediciones desde el este (Ayolas, 1537-39). No obstante, fue Alejo García el primer hombre blanco que atravesó, muy por el norte, la región, acompañando a un grupo guaraní hacia tierra de los chané (travesía de fecha incierta, entre 1521 y 1526). Mas nadie vio ni oyó de la existencia de los *wichi*. Quizás ellos sí comenzaban a saber de la existencia de aquellos que acometieron la empresa de penetrar en su mundo.

Los primeros tiempos

El primer contacto entre grupos que luego serían conocidos como “matacos” o *wichi*, y el hombre blanco fue alrededor de 1586. El capitán Juan Rodríguez Salazar recibió en encomienda a unos indios que llamaban *churumatas*, originarios de las tierras de “Zenta”²² (región de Orán)²³, hasta donde fue a buscarlos. En 1628 la expedición de Ledesma da cuenta de ellos en las cercanías de Guadalcázar²⁴. El padre Osorio, en una carta de septiembre de 1628, relata su contacto con los “mataguayos”, que dicen que son cerca de treinta mil²⁵. Una vez abandonada la ciudad, en 1632, decidió dedicarse a la evangelización de los pueblos del chaco. En 1635 establecen una misión en las cercanías del Bermejo. Poco después Osorio y sus compañeros murieron martirizados, según terminología de la iglesia, en 1639, en las proximidades de El Caimancito, Jujuy.

Períodos de guerra y de paz se sucedieron a estos primeros tiempos. Las presiones periféricas y dentro del territorio chaqueño, debidas al avance español por el este y el oeste y a las movilizaciones de los pueblos que adoptaron el caballo (tobas, mocoví, abipones, mbayá, lengua, y quizás algún otro), produjeron migraciones, guerras y cambios de comportamiento de los grupos que, al principio, se consideraba que eran “pacíficos”. Hacia el siglo XVIII, Camaño señala que los “mataguayos” ya asistían a las poblaciones españolas buscando trabajo²⁶. En 1727 se funda la misión de Nuestra Señora del Valle de abajo de las Salinas²⁷, posiblemente en el alto Bermejo. A mediados de ese siglo (1756) el afán de los misioneros por llevar estas almas al evangelio, los impulsa a fundar la misión de San Ignacio, sobre el río Ledesma. La expulsión de los Jesuitas parecería que incentiva el celo misionero de los franciscanos; es así que en 1779 (destruida San Ignacio por los conflictos entre “matacos” y tobas) fundan exclusivamente para los *wichi*, la misión de Zenta (o Centa), que decae rápidamente luego de la fundación de Orán (1794). Los misioneros intentan salvar a los *wichi* del odio de los españoles asentados en Orán, y se trasladan en parte a las misiones de Zaldúa (1800) y Río Seco (1802), de efímera duración. Paralelamente, hacia fines del siglo XVIII muchos *wichi* se había refugiado en la misión

²² Posiblemente se trata de una deformación de “teuta”, nombre con que aparecen los grupos contactados en la región, junto con los “mataguayos”. Se refiere al valle del río del mismo nombre (actualmente, río Blanco, afluente del Bermejo superior), donde se encuentra la ciudad salteña de Orán. Es el lugar donde se hicieron los primeros contactos con los “mataguayos” (*wichi*).

²³ Miguel Ángel Vergara, citado por Luna, 1981; páginas 16 y 17. Lozano, 1989 (1733), identifica “Mataguayes Churumatas”, entre las “naciones de los Mataguayes” (página 81).

²⁴ Fundación de poca duración, cerca de la confluencia de los ríos San Francisco y Bermejo. Lozano (página 20) da cuenta de la presencia de grupos indígenas hacia el oeste, río arriba por el Bermejo, como doce leguas. Luna (1981, páginas 15 y 32) indica que el “Fuerte Ledesma” se fundó en 1625, sin indicar fuentes. El padre Osorio pobló Santiago de Guadalcázar hacia 1628.

²⁵ Lozano, 1989 (1733), página 164.

²⁶ Noticia del Gran Chaco; 1778; editado por Guillermo Furlong, 1955, página 118. También, Gavino Arias, 1910 (1780), página 389.

²⁷ Alvarsson, 1988, página 21. Confrontar con Lozano, 1989 (1733), página 172.

de San Bernardo (río Bermejo), junto a los tobas. Gavino Arias, indica que, al tiempo de su expedición (1780-1781), muchos “mataguayos” pidieron reducción y se mostraron pacíficos²⁸. Fernández Cornejo (en su segunda expedición, de 1790) relata que los “mataguayos” ribereños los recibían con afecto y ellos los colmaban de regalos a medida que les salían al encuentro en las barrancas del Bermejo²⁹.

El período de las guerras por la independencia entre criollos y españoles, en toda la región del virreinato del Río de la Plata, trae tranquilidad a la gente del gran chaco.

El comienzo de una era de cambios

Hacia 1866 se funda la misión franciscana de San Antonio de la Peña, exclusivamente para los *wichi*, en la margen derecha del Pilcomayo; no demasiado lejos, al otro lado del río, de la actual Villa Montes (Bolivia). Al frente se había fundado, en 1860, una misión para los tobas, San Francisco del Pilcomayo³⁰. Ninguna de las dos duró demasiado³¹. Pero al abandonar los franciscanos la última, en 1883, se deja la piedra inicial para la futura Villa Montes.

En 1862 se funda la Colonia Rivadavia, en las márgenes del antiguo cauce del río Bermejo; organizando la distribución y uso de la tierra entre los ganaderos ya residentes y los nuevos colonos migrantes; constituyéndose en centro político de los puestos de avanzada de las fronteras. El mal trato conferido a los indígenas de la región condujo a que, un año después, se produjeran violentos ataques a los poblados criollos, que justificaron la masacre de miles de *wichi*, quedando poquísimos sobrevivientes. Posiblemente fueron estas matanzas las que llevaron al exterminio de los grupos vilelas, chunupíes y otros a los que se alude en documentos más antiguos y de los cuales luego no hay más referencias y hoy no queda ni el recuerdo. Cabe citar el “consejo” de Esteban Cornejo, Teniente Gobernador de Orán para ese entonces, a Emilio Echazú, Jefe Político de la colonia:

*“...extermine a todos los indios que participaron en las sublevaciones y que se hallen en las inmediaciones de la Colonia, para que no queden impunes. Se procurará mandar a los que parezcan amigos a los conchavos (sic) de las haciendas de Campo Santo ... de ese modo se conservará la colonia de multitud de indios haraganes.”*³²

Poco después, el Jefe Político informa al gobernador Uriburu que

²⁸ Gavino Arias, 1910 (1780), páginas 386 a 389. La región recorrida era por el río del Valle y Dorado, hasta el Bermejo. Parecería que un límite estaba en el área de Esquina Grande, pues desde allí, o unos cincuenta kilómetros más adelante por el Bermejo, se encuentran con “chunupíes”.

²⁹ Fernández Cornejo, 1970 (1790), páginas 477 a 483. Indica que habían “mataguayos” hasta casi diez leguas (cincuenta kilómetros) de Esquina Grande (que la identifica como la confluencia del Bermejo con el río del Valle). También señala que entre Esquina Grande y aquel punto, los “mataguayos” ocupaban la banda norte del río, y grupos “chunupíes” la banda del sur. En su primera expedición ya había identificado a grupos “vejoces” junto con los “mataguayos” (de quienes dice “están emparentados”), en la región cercana a la Misión de Zenta (ver Fernández Cornejo, 1910 -1780-, páginas 180 y siguiente).

³⁰ El explorador y estudioso Jules Crevaux, partió de San Francisco, navegando el Pilcomayo, en su trágica excursión por elaborar un plano del río, y navegó ocho días hasta hallar la muerte. La localidad boliviana de Crevaux queda a menos de quince kilómetros al norte del límite con Argentina, y es en sus cercanías donde el explorador murió. De acuerdo a Alvarsson (1988, página 40), luego de ser destruida por un incendio, la misión se refundó al sur de la actual ciudad de Villa Montes y fue creciendo hasta convertirse en la Villa San Francisco y, luego, Montes. Los tobas fueron expulsados poco a poco hacia el otro lado del río, hasta que, después de la Guerra del Chaco, fueron presionados hacia el sur, migrando a Argentina. En la actualidad no queda ninguno en Bolivia.

³¹ Alvarsson, 1988, página 25.

³² Archivo Histórico de Salta, carpeta 1862, Octubre - Diciembre, nota del 19 de junio de 1863. Citado por Figueroa, 1982; página 222.

“... he perseguido sin cuartel a estos pérfidos salvajes en todas direcciones, degollándolos sin piedad.”³³

A partir de ese momento, las matanzas de indígenas estuvieron a la orden del día entre los colonos, ganaderos y militares destinados en la región. Basta recordar solamente la de Nuevo Mundo, a principios de este siglo, por un simple capricho de borrachera de un militar, perpetrada contra un gran contingente que regresaba de sus trabajos en el ingenio rumbo al Pilcomayo. De esta manera, la avanzada de población criolla “fronteriza”³⁴, apoyada por las milicias, asegura a través de las armas y la violencia lo que el evangelio y los tratados no habían logrado: reducir, expulsar o aniquilar a los *wichi* y ocupar sus tierras.

El ejército refuerza sus estrategias de ataque con el mejoramiento de las armas³⁵ y la experiencia ganada en las guerras de la independencia, en las acciones contra los caudillos y contra el Paraguay. La “victoria” en la guerra de la Triple Alianza y el éxito logrado en el sur por el General Roca determinan el “avance definitivo sobre los territorios sometidos a la barbarie”. La expedición de Victorica inicia una nueva etapa en la historia de la gente del chaco. Se cierra el cerco de fortines y, poco a poco, no queda lugar que no haya sido pisado por el ejército o manchado de sangre indígena. La reducción de los tobas y mocovíes y la desaparición de los abipones deja al descubierto a los *wichi* que se mantenían reclusos en el interior del chaco, en los impenetrados (por el blanco) territorios entre los dos ríos.

Poco antes de que todo esto comenzara a ocurrir, en 1856, las misiones franciscanas extienden su obra hacia el interior del chaco, al sur del Bermejo, con la protección de la guarnición militar fundada en Esquina Grande el mismo año³⁶. Hacia mediados del siglo, también, en Bolivia tiene una corta vida la misión franciscana de Bella Vista (un poco al sur de la actual localidad de San Bernardo, sobre el Pilcomayo). En 1900 se funda, mediante un convenio con el gobierno argentino, la misión reduccional de Nueva Pompeya, en la actual provincia del Chaco, donde logran refugiarse de los ataques y venganzas grupos *wichi* de la zona, desalojando los lugares antes ocupados por ellos. Con esta misión se pone punto final a un largo siglo de conquista espiritual católica³⁷.

En 1925 se establece la misión de los Oblatos entre los *nivaklé* del Pilcomayo, en las cercanías del Fortín Esteros, actual territorio paraguayo, que tuvo cierta influencia sobre los *wichi* que se hallaban en la banda norte del río para ese entonces.

Desde fines de la década del sesenta una nueva generación de misioneros de diversas órdenes católicas comienzan a retomar las obras entre los *wichi*, pero con un carácter diferente. Inspirados en los postulados del Concilio Vaticano II (que finalizó en 1965) y de Medellín³⁸ (1968), su presencia se aboca al alivio de los males del hambre; la injusticia social, económica y política; la salud y la educación.

³³ Archivo Histórico de Salta, carpeta 1863, Enero - Marzo; citado por Figueroa, *Ibíd.*

³⁴ Se designaban así a los pobladores que ocupaban las regiones fronterizas con “el indio”, en general santiagueños y salteños marginales, buscando lugares para su magro ganado.

³⁵ Aparecen en escena las armas largas semiautomáticas.

³⁶ de la Cruz, 1989, página 97.

³⁷ Véanse más detalles acerca de las misiones fundadas a lo largo del Bermejo y en Anta, en Alvarsson, 1988, páginas 19 a 23; de la Cruz, 1989, páginas 92 a 101; Pistoia y Vicentini, 1982; página 13.

³⁸ Sede de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano. El compromiso social e ideológico de los teólogos reunidos en Colombia se proyecta en la labor sacerdotal por medio de “la opción preferencial por los pobres” que marcará un rumbo en el desarrollo de las prácticas pastorales y teológicas en pos de la “liberación” del pueblo. La búsqueda de una interpretación adecuada de los “signos de los tiempos” pasa a transformarse en el examen de conciencia necesario para entender la salvación como signo e instrumento de resolución de los efectos del pecado del hombre,. La manifestación del mismo en América Latina se vislumbra en sus consecuencias: ignorancia, opresión, miseria, hambre y muerte. Véase CELAM, 1969; páginas 10 y siguiente.

La penetración de pobladores marginales desde la banda sur del Bermejo, debido a las presiones de los ganaderos entrando en la región de la Colonia Rivadavia, fue llegando, poco a poco, hasta las márgenes del Pilcomayo. Es así como, en 1902, Domingo Astrada³⁹ propone la fundación de una Colonia, con los pobladores ya existentes y aquellos que, por la situación de tensión con las autoridades vivida en Rivadavia y en la región de Nuevo Mundo, iniciaban una migración hacia el norte. En medio de las idas y venidas a los ingenios azucareros, los *wichi* aceptan esta entrada, no sin recelos ni temores. De esta manera, pocos años después se fundan las colonias Buenaventura y Güemes. Asimismo, muchos “fronterizos” iban siendo expulsados hacia río abajo del Bermejo, colonizando la región comprendida entre el cauce viejo y el Teuco (Brazos sur y norte, como se los conocía por aquel entonces, ya desde la expedición de Cornejo)⁴⁰ y la banda norte de éste último. Una avanzada poblacional criollo-salteña de significativa importancia fue la fundadora del pueblo formoseño de Pozo del Tigre, donde hasta la arquitectura es eminentemente salteña. Hacia fines del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX ambas márgenes del citado río se van poblando de puestos y se organiza la colonización por medio de la cesión de tierras (La Florencia, de Manuel Peña; La Compañía de Navegación a Vapor Río Bermejo, de B. Roldán), el reordenamiento político (fundación del departamento del oeste -Coronel Egües- del Territorio Nacional de Formosa, con sede policial en las cercanías de la laguna “Yema”, creación del Juzgado de Paz de Alto de la Sierra) y el proyectado Ferrocarril Nacional que uniría Formosa con Embarcación, conectándose con el que iba de Bolivia a Buenos Aires.

Mientras que los grupos *wichi* del Pilcomayo y del Bermejo veían que se ocupaban sus barrancas con “bajadas” para los animales traídos por los criollos; los montaraces perdían, poco a poco, su único recurso hídrico: las agüadas.

La Guerra del Chaco, entre Bolivia y Paraguay, entre 1932 y 1936, acotó, más aún, la tierra disponible. El petróleo, los intereses internacionales y los de las empresas multinacionales comenzaban a derramarse sobre los pasos de la gente. Los *wichi* que vivían en la banda norte del Pilcomayo, desde el paralelo de 22 grados sur, hasta la región donde limitaban con los tobas del oeste de Formosa (aproximadamente a los 61 grados 30 minutos de longitud oeste), se desplazaron rápidamente al lado argentino, perdiendo en forma definitiva la ocupación de aquellos terrenos. Para ese entonces ya estaba establecida la misión anglicana de San Andrés, donde los grupos del Pilcomayo hallaron refugio. Algunos montaraces del norte se trasladaron hasta lo que hoy es Esperanza, en Salta. Los chorotes también migraron a este lado en forma definitiva, reduciendo más aún las posibilidades de un territorio cada vez más superpoblado y sobreexplotado. La presencia militar sobre el Pilcomayo, desde Las Lomitas (Formosa), comenzando intensamente hacia 1916, y luego la citada guerra, interrumpió definitivamente el frecuente paso de los grupos *wichi* del Bermejo hacia el Pilcomayo, en tiempos de pesca. Durante la tercera y cuarta década del siglo, la Gendarmería Nacional (luego de su creación) y la Comisión Honoraria de Indios tuvo cierto impacto entre la gente que se había concentrado en los alrededores de Las Lomitas, particularmente en la Colonia Muñiz. De esta forma las pocas posibilidades de mantener una conducta trashumante se vieron más restringidas aún, por una política de “arraigamiento” dirigida desde los órganos del Estado Nacional hacia ellos.

De un modo complementario y paralelo, los *wichi* de toda la región se fueron “conchabando” en los trabajos de los ingenios. Es difícil saber en qué época comenzaron a “salir” de la mano de los “buscadores de indios” de las empresas; pero ya desde fines del siglo pasado, muy genéricamente, se puede decir que se habían vinculado con los principales industriales del azúcar: las empresas británicas de la familia Leach⁴¹. Luego, ya en este siglo, comenzaron a concurrir al ingenio de San Martín del Tabacal (Orán)⁴², hasta 1965, que este último se mecaniza y deja de atraer mano de obra indígena temporaria desde el chaco. El impacto cultural y la influencia en la modificación del hábitat que esto trajo aparejado fue, tal vez, más profundo que el de los tres siglos de historia anteriores. A su vez, la desocupación masiva de los lugares facilitó definitivamente el establecimiento de la población criolla ganadera y de los pequeños pueblos.

³⁹ Astrada, 1906, página 9.

⁴⁰ El río Bermejo cambia de curso en 1877, dejando un hilo de agua que poco después desaparecerá en el “brazo sur”, tomando el curso más norteño (“brazo norte”), que es el actual y alejándose de la Colonia Rivadavia definitivamente.

⁴¹ Ingenios Ledesma y La Esperanza, en la provincia de Jujuy.

⁴² Empresa originalmente de la familia salteña Patrón Costa.

En 1930, con la finalización de la construcción del ferrocarril General Belgrano (antes, Ferrocarril Nacional), culmina el proceso de enclavamiento de población no indígena.

Si los siglos anteriores iban “achicando un cerco en torno a los *wichi*”, la entrada de los “buscadores de indios” y luego la penetración del ferrocarril por el corazón mismo del territorio, terminaron con cualquier intento de salvaguardar algo de la intimidad chaqueña argentina. Los últimos movimientos de reacción en 1917, en el área comprendida entre Pescado Negro y Laguna Martín y en la zona de Laguna Yema, fueron absoluta y sangrientamente reprimidos. Después de eso, sólo quedaron algunas acciones aisladas de “latrocinio”, abigeato y peleas domésticas entre vecinos.

El evangelio de salvación

He dejado para una reflexión aparte las acciones de las misiones protestantes y evangélicas de este siglo, pues creo que han sido determinantes en el proceso de ocupación y adaptación a la nueva era instaurada en los últimos tiempos del contacto con el hombre blanco.

La presencia anglicana

Entre 1845 y 1846 el capitán inglés Allan Gardiner visita algunas poblaciones de “matacos y chiriguano” del chaco boliviano, acompañado por el joven español Miguel González. Un año antes había fundado una pequeña sociedad misionera (Patagonian Mission) para apoyar la evangelización de los indígenas patagónicos. El impacto que le provocaron los *wichi* lo llevó a procurar que desde Bolivia se hiciera algo; pero sin demasiado éxito. Intentó entusiasmar a su sociedad misionera, pero tampoco parecían muy devotos a algo así. Gardiner y seis compañeros mueren en el invierno de 1851, congelados en Tierra del Fuego. En 1864 sus colegas y quienes lo habían apoyado, quizás conmovidos por un martirio tan insólito, fundan la Sociedad Misionera Sudamericana (SAMS), evidentemente pensando en extenderse desde la patagonia hasta el resto del América. Pero no fue recién hasta 1886 que alguien pensó en el chaco. En 1889 los anglicanos⁴³ ya estaban asentados en el chaco paraguayo, con una misión entre los *enxet* y algunas avanzadas entre los “suhin” de la banda norte del bajo Pilcomayo (*nivaklé*). Finalizando el siglo y viendo el éxito de aquella misión, el gobierno argentino ofrece a la sociedad misionera espacio para iniciar sus labores reduccionales en el territorio de Formosa. Las negociaciones no llegaron a nada y el lugar es ocupado por los franciscanos (fundación, en 1900, de las misiones Laishí, Tacaaglé y Nueva Pompeya).

Es en 1909 que los pastores de la familia Leach (quienes, siendo ingleses, también eran anglicanos y tenían sus propios capellanes domésticos, por no haber iglesias), ven la necesidad de hacer algo con los “matacos” del ingenio. Se establece un contacto con la sociedad misionera y en 1910 Grubb visita el ingenio La Esperanza, donde acuerda con los Leach que se iniciará la obra misionera. En 1911 Hunt comienza a trabajar entre los *wichi* de La Esperanza, estudiando la lengua. Pocos años después, en 1914, la compañía azucarera les vende un terreno de su propiedad, en la costa del Bermejo, hábitat de muchos de los *wichi* que marchaban a trabajar, para establecer una estación misionera permanente. El lugar (Algarrobal, luego llamado Misión Chaqueña⁴⁴) se transforma en paso obligado de todos los contingentes de indígenas que iban o volvían del ingenio. Con las frecuentes visitas de los grupos venidos del otro río⁴⁵ se toma conocimiento de la realidad del Pilcomayo y, en 1927 se establece una misión en sus costas, en la localidad de San Andrés, propiedad del inglés James Miller, quien vende a la sociedad misionera un lote de cien hectáreas, vecino a la reserva para los caciques Cuchilón, Colorado, Tronquito y otros, correspondiente al loteo de la Colonia Güemes (río abajo de la Colonia Buenaventura, fundada por Astrada dos décadas antes). Paralelamente la acción misionera se desenvuelve río abajo en el Bermejo, y en 1933 se funda San Patricio, en las cercanías del Teuco (al sur de la

⁴³ El pionero fue Wilfred Barbrooke Grubb, seguido luego por Richard Hunt (muy reconocido por su legado lingüístico para las futuras generaciones misioneras y científicas) y Andrew Pride.

⁴⁴ A cuarenta kilómetros río abajo de Embarcación.

⁴⁵ Tal es la forma de referirse al Pilcomayo, en el habla de los *wichi* del Bermejo.

actual estación del Ferrocarril de Los Blancos). Poco después, los celos entre los grupos *wichi* llevan a que se establezca otro centro cercano, en Pozo Yacaré, frente al antiguo Fortín Belgrano. En todas estas misiones se concentra la población de la región, abandonando prácticamente sus lugares de recorrido e iniciando una etapa de semisedentarización. La acción misionera en el Bermejo se extiende progresivamente hasta Nueva Pompeya, por un lado, y Rivadavia, por el otro, en la banda sur; y hasta Pozo Verde (al sur de Pozo del Tigre, Formosa), en la banda norte. En el Pilcomayo se va expandiendo hacia ambos lados (río arriba y río abajo). En 1938 misioneros ingleses independientes inician sus acciones en la misión Santa María. Poco después, en 1944, se establecen en Misión La Paz, coordinando sus labores con los anglicanos de la referida sociedad misionera.

Hacia la década del sesenta, con el mejoramiento de los caminos y de la tecnología de transporte, sumado al hecho de que parte de la población se comienza a asentar en torno a los pueblos y rutas principales se producen algunos cambios en la distribución de las misiones. Se abandonan San Patricio y Pozo Yacaré, creando un lugar más central en Ingeniero Juárez, desde donde se atendería también parte de la obra en el Pilcomayo y sobre la línea del ferrocarril (Morillo a Pozo del Tigre); se ubica un nuevo centro en Embarcación, desde donde se apoya logísticamente a Misión Chaqueña y al resto de la obra sobre las vías del ferrocarril (hasta Morillo). Mientras tanto, va adquiriendo mayor importancia y extensión la obra desde Misión La Paz.

Si bien la acción misionera desde un comienzo estuvo acompañada de la atención sanitaria y educativa, es a principios de los años setenta que adquiere un notorio carácter de asistencia social y económica. La ideología de la “ayuda para el desarrollo”⁴⁶ se instaura entre los anglicanos paralelamente a la llegada de los misioneros católicos movidos por las ideas y el espíritu de Medellín.

La puerta a los proyectos de desarrollo se abre, con estrépito, de la mano de los anglicanos.

Las obras evangélicas

Hacia la década del cuarenta el mesianismo que impactó en la vida de los *wichi*, por la presencia anglicana, comienza a mermar en el Pilcomayo. El fin del terror de la Guerra del Chaco, la distensión de las fuerzas militares a ambos lados del río, la acelerada degradación ambiental merced a la sobrepoblación y excesivo pastoreo, la necesidad de los grupos “venidos de la banda” de hallar “protectores”; el desarrollo de un exacerbado moralismo entre la feligresía anglicana; fueron apenas, algunos de los factores coyunturales para que la obra misionera pentecostal sueca de la Iglesia Asamblea de Dios hallara tierra fértil para su labor.

Comenzando primero entre aquellos grupos que no habían sido evangelizados por los misioneros ingleses y sus evangelistas, la obra se expande desde Tartagal (Salta) hacia el Pilcomayo, asentando sus primeros puntos de intervención en La Puntana y La Merced (entre chorotes), curiosamente entre quienes habían venido de “la banda” a raíz de la guerra, o muy vinculados a los arribeños bolivianos. En Villa Montes (Bolivia), la misionera sueca Astrid Jansson inicia la obra en 1943 y su fama se extiende rápidamente por toda la región, ejerciendo una gran influencia entre los *wichi*. En 1949 la Misión Libre Sueca (SFM) sigue los pasos de esta mujer y desarrolla la obra que hasta la actualidad se ve.

El impacto misionero pentecostal redonda rápidamente en las transformaciones económicas entre los grupos de Bolivia. Hacia fines de la década de los sesenta, cuando los primeros intentos de desarrollar proyectos de ayuda se veían en Argentina, un experimento de pesca comercial, iniciado una década antes en Villa Montes, eclosiona sorpresivamente. La gran difusión de la pesca comercial actual se originó en ese ensayo. También

⁴⁶ Inicialmente planteada como aporte de capital, tecnología y asesoramiento técnico (aporte de recursos humanos), en un plazo predeterminado, para el despegue económico e inserción en el mercado productivo. Véase Iniciativa Cristiana, 1971.

la ayuda para la construcción de casas⁴⁷ se convierte en una nota identificadora de la acción social de esta misión.

En Argentina, la rígida vida comunitaria que tácitamente se imponía en los lugares misionalizados por los anglicanos se contrapuso notoriamente con la confusa situación que se vivía en las misiones pentecostales. El aparente culto “desordenado” pentecostal permitía, bajo la agitación extática, expresar la vivencia de la fe sin ocultar el carácter cultural propio. Así encontraron espacio para la expresión cristiana quienes habían sido marginados por la prédica de los evangelistas anglicanos. Los sermones en castellano y el uso de la Biblia en el mismo idioma caracterizó al movimiento, contraponiéndose con el uso vernáculo de los anteriores. En algún sentido, la nueva vida se halla relacionada, para los *wichi* de la Asamblea de Dios, con el poder de la palabra emitida en español, que reordena el mundo⁴⁸. La iglesia de la Asamblea de Dios se desarrolló en menos de veinte años a lo largo del río, reuniendo a los grupos marginales y, en muchos casos, reordenando la ocupación territorial.

Sobre el Bermejo y a lo largo de las vías del ferrocarril, la obra de la Asamblea de Dios fue de la mano de los misioneros pentecostales noruegos. Sus más importantes puntos de referencia fueron Ingeniero Juárez y Morillo. *Wichi* de origen montaraz y otros migrantes de la banda sur del río fueron quienes adhirieron a esta corriente evangelizadora, de alguna manera, en oposición a los anglicanos que se habían concentrado anteriormente en San Patricio y Pozo Yacaré o buscando abrir espacios donde ellos, en su moralismo extremo, los cerraban.

Una obra misionera evangélica libre (Iglesia Cristiana Evangélica) se desarrolla tardíamente en la localidad de Laguna Yacaré (Formosa). Concentró grupos que habían tenido alguna relación con la misión anglicana de Pozo Yacaré; pero cuyo impacto no había sido significativo. Su principal característica fue la de mantener una obra médica relativamente eficiente en una época cuando los servicios sanitarios de Las Lomitas (Formosa) era absolutamente inadecuados para los *wichi*.

Otras obras misioneras libres se desarrollaron muy localmente en Rivadavia Banda Sur (Salta). Sus mayores aportes se inscriben en las áreas de salud y educación.

Junto con los ochenta nace una fiebre religiosa dentro de algunos grupos anglicanos. La desconfianza de los pastores *wichi* a este movimiento de éxtasis lleva a su marginación. Buscando referentes institucionales, el movimiento extático progresa de la mano de la Iglesia Evangélica Unida, de origen toba y un carácter entre nativista y pentecostal. Se extiende rápidamente por toda el área, en especial entre quienes, por cuestiones de doctrina o de moral, habían sido “disciplinados”, ya por los anglicanos, ya por los pentecostales de la Asamblea de Dios (que para esos tiempos, estando firmemente establecidos, poseían un carácter moralista y restrictivo, aunque no en el mismo sentido que los anglicanos). Un factor de significativa importancia en este desarrollo fue la “decadencia”⁴⁹ de la “obra social” de los anglicanos, reduciendo el número de su personal (debido, entre otras cosas, a la Guerra de la Malvinas) y de sus acciones.

Durante la década del noventa, otras iglesias fueron acercándose y ofreciendo “la palabra de Dios”. Aunque sus impactos son, hasta hoy, poco notorios, es de destacar el carácter familiar que van tomando estos cultos. La diversidad religiosa y la falta de una estructura central que demuestre un poder único ordenador del nuevo

⁴⁷ Posteriormente, los sucesivos proyectos de edificación de casas de material, centros sanitarios, establecimientos educativos y otras obras de infraestructura fija comunitaria, tanto desde las obras de ayuda privadas como desde el Estado, se constituirán, en poco tiempo, en el golpe definitivo que determina el fin de una vida trashumante y el paso a un sedentarismo anteriormente impensable. El acceso a cargos fijos asalariados es una de las últimas contribuciones al proceso.

⁴⁸ “*Nosotros predicamos en castellano, tiene más fuerza. Lo mismo el Nuevo Testamento, el diablo no entiende*”, evangelista Novillo (*wichi*), conversación personal.

⁴⁹ El “abandono”, al decir de los *wichi* que se alejaron. “*Es como un árbol que tenía mucha fruta y hoy está seco, ya no podemos esperar más que dé fruta porque está seco*”, fue el razonamiento de un importante dirigente religioso de los *wichi* de Pozo de Maza, hacia fines de 1987, cuando decidieron cambiarse, masivamente, a la “*nueva religión que venía como fruta nuevita*”.

cosmos (como fue en algún momento el anglicanismo), hace que cada persona que no se siente bien en los cultos hasta ese momento conocidos, o se lo margina por alguna razón, busque un nuevo “dueño”⁵⁰ y procure organizar su propia iglesia.

De la salvación del evangelio a la inserción social

Con los albores de los setenta la sociedad occidental, dominante, comienza a tomar conciencia de la existencia de los grupos *wichi*, entre otros, como “marginados, pobres y muriéndose de hambre, mala salud e injusticias”. Las obras filantrópicas comienzan a mirar al chaco y a su gente. Las iglesias al momento presentes tenían acciones en educación y salud. Sin embargo, la explosión del desarrollo económico se comenzó a ver como la panacea que resolvería la compleja situación. También las ideologías de izquierda echaron raíces en la región. Desde el Estado Nacional se canalizan importantes sumas para varios proyectos de desarrollo económico y social, en Salta y en Formosa.

Vimos recién que la iglesia anglicana inició la era de los grandes proyectos sin darse cuenta del significado que esto tendría para los *wichi* y para su propia existencia institucional. Y lo hizo, en un primer momento, de la mano del Estado. Misioneros y laicos católicos se hallaban en una situación similar en la provincia de Chaco, Formosa y Salta. Luego siguieron los pasos los misioneros de la Asamblea de Dios.

Las intervenciones salvadoras, centradas en la prédica de la palabra de Dios, toman un giro importante al ver en la inserción en iguales condiciones a la economía de mercado que se manifestaba localmente en producciones agropecuarias, la solución para los problemas que afectaban a la gente. Garantizar tierras aptas, aportar técnica, tecnológica y financieramente, brindar una plataforma de autogestión económica basada en la inserción en el mercado, fueron los puntos de arranque que dieron sentido a la conformación de instituciones de cooperación regionales. Algunas de ellas, nacidas de la filantropía eclesial; otras, basadas en las ideologías humanistas del tiempo.

De a poco, las instituciones de ayuda se constituyeron en un polo de atracción mas fascinante que las iglesias y el Estado. Durante los tiempos oscurecidos de la dictadura militar, fueron el único asidero que poseían los *wichi* para liberarse de los males.

Con la apertura democrática, y aún un poco antes, la preocupación por cuestiones distintas a las económicas inquietaron a los agentes de apoyo y a la gente misma. Comenzó el auge de los programas educativos “apropiados” a la realidad de los *wichi*; de los reclamos por tierras aptas y suficientes; de la búsqueda de espacios de participación política; de la participación de la mujer; del lugar de la juventud ...

Poco a poco el mapa institucional se fue modificando. Algunas obras religiosas se retrajeron y limitaron su accionar sólo a lo eclesiástico; otros ocuparon los espacios abandonados. El Estado comenzó a tomar cartas en estos asuntos por medio de programas especiales y proyectos de diversa índole, ante la inminente posibilidad de una desestabilización social que inquietara la fría paz lograda.

No voy a hacer una historia pormenorizada de los últimos veinte años de intervención externa. Sólo basta con mencionar que, variando con las coyunturas, los proyectos reordenaron, nuevamente, el panorama humano del chaco. No me refiero únicamente a las localizaciones, sino a la diversificación de las relaciones, hasta un punto tal que, hoy, dirigentes locales participan en los procesos electorales ocupando importantes cargos políticos.

Sin embargo, el espíritu de duda y desconfianza continúa a ambos lados del río de desentendimientos. Quienes trabajaron y trabajan en los proyectos de desarrollo sienten que los *wichi* han fallado y no hallan consuelo a su frustración. Como Marilyn Monroe, “nunca pueden dormir, a veces ni con píldoras lo pueden

⁵⁰ En los siguientes capítulos hablaré de la cuestión de los dominios y protecciones de quienes se los considera “centros de poder”.

conseguir”⁵¹. A su vez, los *wichi*, aún los más politizados por los partidos políticos, perciben el fracaso de otro modo: les prometieron, explícita o tácitamente, el acceso a la abundancia del mundo blanco. Sin embargo, el misterio de la opulencia, casi como algo esencial, se halla invisible a sus ojos y nadie se los quiere develar.

Aún persiste la idea de “civilizar”, de “evolución”; de conquista, en fin. El respeto a los valores culturales queda en lo anecdótico, en el recuerdo para las canciones folklóricas que invocan al indio como una magia deseable y llena de secretos de “vida eterna”; del mismo modo que el “indio” invoca al blanco con su hechizada manera de poseer cosas, hastiada de misterios de saciamiento para la paz total.

⁵¹ Del rock “Marilyn Monroe”, de Manolo Tena.

Nosotros y los otros

“Tenemos que distanciarnos del prójimo para hacernos cargo de que no es como nosotros; pero a la vez necesitamos acercarnos a él para descubrir que, no obstante, es un hombre como nosotros, que su vida emana sentido”.

(José Ortega y Gasset)

Hace muchos años había “indios”.

Para muchos, desde el oriente americano, “guaycurúes”, a secas. Herencia de categorías lingüísticas precoloniales. Para otros, “matacos”. Propiedad de categorías coloniales.

Todos igualitos, como los chinos que nos parecen todos amarillos y no distinguimos a unos de otros. Todos igualitos, decía, se arrimaron a los puestos, a los pueblos, a las incipientes ciudades, como changueros, zambullidores del puerto, cosecheros y peones de finca, hacheros, mendigos, vendedores de artesanías, lavadoras de ropa, prostitutas. Siempre mostrando la misma cara; la única que, pensaron, podían entender los “blancos”.

En el chaco seco esos “indios” se fueron acercando a los pueblos que ellos mismos ayudaron a levantar y, sin saberlo, cuando como mano de obra muy práctica y económica, desmontaron y levantaron terraplenes para el ferrocarril, limpiaron los campos de los ingenios y los algodones, tumbaron montes de quebrachales, abrieron picadas y caminos...

Los “indios”, los “matacos”.

Los “indios”, los “tobas”.

Los “indios”, los “pilagá”, los “maká”, los “chulupíes”...

Maneras de llamar al otro, que son sólo formas de tomar distancia para no reconocer su ser persona. Tomar distancia para no encontrarse nunca.

Pasaron los años y de “indios” se transformaron en “aborígenes”. De “matacos” en “*wichi*”, de “tobas” en “*qom*”. Pero siguieron siendo los mismos, distantes, desconocidos; de los cuales todos los “no-indios” sienten el derecho de hablar y dar su opinión. De los cuales todos los “no-indios” piensan que conocen la mejor forma de “integrarlos”, de “sacarlos de la vergonzosa postración en la que se encuentran”.

En un intento de reivindicar la identidad de esto otro tan ajeno, se pretendió hablar de las etnias aborígenes, a cambio del cuestionado y aún no esclarecido concepto de “raza”. Y se habló. A alguien o a varios se les ocurrió que en nuestro chaco bajo y semiárido eran seis: Toba, Pilagá, Mocoví, Chorote, Chulupí, *Wichi* (ya no eran “matacos”), confundiendo familiaridad lingüística con identidad y organización sociopolítica.

Para apreciar cuanto hay de acierto y cuanto de error en esta generalizadora “categorización étnica”, es necesario un previo acuerdo acerca de lo que entendemos es una identidad étnica; saber qué es lo “étnico”, en fin. De paso preguntarles a los propios interesados, qué piensan ellos.

“Etnia” es una palabra que tomamos prestada del griego y que significa nada más ni nada menos que “pueblo”, la gente que constituye un pueblo. Pero no el propio pueblo; uno diferente. La antropología le dio un significado más preciso, buscando un término para designar a aquellos que sobrevivieron al proceso de conquista de occidente. Quienes aún mantienen ciertas características culturales, sociales y políticas. Pueblos “no civilizados”, “primitivos”, como se les quiso decir a principios de siglo. Pueblos “bárbaros” en el estricto sentido griego: que hablan un idioma extraño. En fin, pueblos a los que Europa y occidente, por verlos ajenos a la “evolución del mundo conocido”, les negó el derecho de decir su historia y decidieron hacerlo por ellos.

Pueblos a los que se les coartó el derecho mínimo de desarrollar su sobresaliente genialidad (siguiendo Ortega y Gasset), por el peso de la dominación y la negación de lo distinto.

Con todo este discurso apenas decimos que en nuestro seco chaco hay “etnias”. Que es lo mismo que decir que hay “indios”, “indígenas”, “aborígenes” o como queramos. Apenas hemos avanzado nada.

¿Qué dicen ellos de si mismos?

Todos, sin duda, se reconocen originarios de estas tierras. Herederos de un pasado común, no tan lejano, cuando el “blanco” no estaba; preexistentes a los pueblos, a las ciudades, a la colonia y al Estado nacional. Herederos de una historia de dominación y usurpación de lo que fuera, antaño, su propia soberanía. Sus propias soberanías (a su modo, claro; no al estilo de las actuales nacionalidades).

Así también, todos reconocen que no son unos lo mismo que otros; que “ser aborígenes” no es “ser todos iguales”. Los tobas se reconocen diferentes de los maticos, de los pilagás (por mencionar algo); los maticos de los otros; los pilagás de los demás; los maká de los pilagá; los chulupés de los maticos... podríamos seguir y seguir.

Pero además no todos los “tobas” son los “mismos tobas”, no todos los “maticos” son “los mismos maticos”... Cada uno se distingue a si mismo y a sus allegados como “personas”. Aún entre nosotros el “gentilicio” no es otra cosa que la manera de nombrar a los “gentiles”, en el sentido de los griegos, o sea, a los que no son del propio pueblo, a los “bárbaros”. Aún , a los que no son persona, en el sentido indígena más ajustado.

En esta manera particular de llamarse a si mismos, se distinguen las “personas propiamente”, de quienes también son personas, pero diferentes; y de quienes son personas muy distintas y prácticamente entran en la categoría de las no personas. Los españoles de la conquista y muchos colonos de este siglo, pensaban que los “indios” eran medio animales. En una oportunidad encontré un dibujo hecho recientemente por un criollo, de un personaje con forma de hombre y cola de animal, con el nombre, al pie, de un “matico” bien conocido en la zona. Por eso sentían derecho de matarlos, esclavizarlos, castigarlos, echarlos de las tierras que pretendían colonizar. El reverso de la moneda es que los “indios” pensaban también que los “blancos” que llegaban tampoco eran personas. Para los “maticos” somos como demonios; para los “tobas” como fantasmas, muertos que andan; para los ayoreo, seres parecidos a los humanos pero que andan fuera de toda norma cultural; insensatos.

Pero, ¿quién es esta gente tan vista a diario por las calles, por los caminos, por las oficinas públicas, por el monte, por el bañado, y tan desconocida?

Quienes en el cotidiano transcurrir de los días nos hallamos en relación con esas otras personas, aparentemente tan iguales a nosotros y aparentemente tan distintas, nos preguntamos ¿cómo llegar a ellos? ¿cómo entendernos? ¿cómo no caer en la vana tentación de decir que son inútiles, vagos, aprovechadores, estúpidos? ¿cómo salvar esas distancias que hacen infinitamente confusa la comunicación?

Al fin, ¿quiénes son? ¿por qué tan difícilmente logramos un encuentro?

Al fin, ¿quiénes somos, que somos tan ineptos para acceder a ellos?

Parecería haber una porfiada obsesión en el intento de comprender y explicar el mundo del otro; como si realmente perteneciera a otros mundos. Casi con la magia de la novela, con la pretensión de la historia y la exactitud de las matemáticas, antropólogos, etnólogos, especialistas en procesos sociales y cuánta otra gente ha procurado pensar en “los primitivos”, en “los salvajes”, en “los indios”, en “los maticos”; como pensando en seres de otro planeta. Mientras estos seres realmente estaban en otro lado, lejano, distante, desconocido para las mayorías, tenía sentido la novela, la pretensión histórica y, aún, la exactitud. Pero ahora que estos mundos son nuestros mundos vecinos, ya no nos es posible seguir reflexionando en torno a ellos de la misma manera. Tal vez, ya no nos es posible ni meritorio (éticamente) seguir “reflexionándolos” como “tan

alejados”, discontinuos, tan en otra parte. Sin poner en duda su lugar de mundo alternativo, de existencias alternativas, de disposiciones mentales alternativas; no se encuentran ya en ninguna otra parte que no sea al lado nuestro, en las calles de la ciudad, en los almacenes del pueblo, en los caminos, manejando camionetas como nosotros, vistiendo como nosotros, bailando como nosotros, emborrachándose como nosotros, haciéndose el amor como nosotros, teniendo hijos como nosotros, llegando a viejos como nosotros, muriendo como nosotros ... Presencias. hoy, tan cercanas, tan inmediatas, que se tornan en una fina grieta entre ellos mismos y nosotros, obligándonos a redescubrirnos nosotros mismos. Obligándonos a aceptar el desafío de la distinción para reconocer nuestra identidad. Nosotros, que “somos el centro”, somos, en fin, lo que queremos descubrir en ellos, que son otros.

La “guerra académica de los conceptos y de los modelos” llevó a extremos de interpretación y, por lo tanto, de maneras de relacionarse.

En una punta, el absolutismo totalizante; que no ve más allá de su propia imagen. Desde esta lectura, son pueblos atrasados y deben llegar a ser como nosotros, adelantar, progresar. Se justifican todos los medios para el acceso al progreso y el abandono de la postración y la marginación, pues la asimilación y la integración son procesos evidentes. Asimilacionismo, integracionismo, y tantos otros “ismos” por el estilo, se embarcan en esta línea. Conceptos tales como “aculturación”, “transculturación”, “conversión”, “evangelización”, nos hablan de un centro que absorbe todo.

En la otra punta, el relativismo cultural extremo. Según esta postura, los pueblos son diferentes, cada uno con lo suyo, y jamás se encontrarán; son “impenetrables” unos a otros. Hay una “univocación de ser indios” y el único camino de desarrollo es la autointegración. A lo sumo, habrá algunos “préstamos”, a nivel de la lengua, de las costumbres, de los objetos; pero en el fondo es agua sobre la roca. En nuestro medio escuchamos a menudo que los *wichi* son diferentes, que va a ser siempre así; que aunque parezca que cambian, en el fondo son lo mismo; que no se puede hacer nada y que al que no le gusta, mejor no trabaje con ellos, ni se relacione. En fin, sintámonos despreocupados y tranquilos con nuestras conciencias y comodidad pequeñoburguesa, que nada va a cambiar.

Ambas hablan partiendo del etnocentrismo no reflexionado o post-reflexionado, como quien quiere estar de vuelta.

Rompiendo con los extremos del relativismo cultural y del absolutismo totalizante, se comenzó a plantear la cuestión de la “diversidad cultural”, sin buscar, necesariamente, un “término medio”, sino una manera diferente de pensar las existencias variadas y sus posibles relaciones. Diversidad que significa que yo soy diverso a él y que él es diverso a mí; pero no somos adversos obligatoriamente. Diversidad que más y más, apenas se distingue por una fisura en la manifestación.

La “mundialización” es un fenómeno que nos toca a todos. El antropólogo norteamericano Clifford Geertz decía en una oportunidad que “podríamos estar ante un mundo en el que, sencillamente, ya no existen cazadores de cabezas, matrilinealistas o gente que predice el tiempo a partir de las entrañas de un cerdo. Sin duda, la diferencia permanecerá [...]. Pero aquellos buenos viejos tiempos del canibalismo y de la quema de viudas se nos fueron para siempre”⁵². Inevitablemente, los *wichi* de hoy no son lo mismo que los que encontró el padre Osorio allá por el siglo XVII, recorriendo el valle de Zenta. Pero indudablemente, y sólo basta mirar un poco, no son lo mismo que nosotros. Hasta hace pocas décadas se hicieron descripciones espectaculares de aquellas culturas tan distantes y raras. Casi novelas con pretensión histórico-matemática, como la de Malinowski y sus “argonautas del pacífico occidental”⁵³; o con mágico realismo, como las de los novelistas García Márquez o Vargas Llosa. Hoy, televisión e internet de por medio, hay que contentarse con desarrollar el ingenio para contar sutilezas ... o ir más allá, y descubrirnos diversos.

⁵² Geertz, 1996, pág. 68.

⁵³ Malinowski es uno de los clásicos de la antropología de nuestro siglo. Se hace referencia a la obra más importante y trascendental, tomada como modelo de investigación por las diversas escuelas antropológicas. Su extensión y su estilo nos acerca al de una novela realista

Amén de la preocupación del antropólogo por su propio lugar en el mundo, nos asomamos a la compleja dinámica de las relaciones interculturales, de las pérdidas de la riqueza de la diversidad universal, en favor, en el mejor de los casos, del acceso a un *status* y a un *standard* de vida definido por una mayoría dominante. El conocer esta diversidad e intuir sus enmarañadas consecuencias en el marco de sus propias relaciones, no tiene sentido alejado del contacto con nosotros.

No es ya el tiempo de justificar. Tampoco pensar acciones de “revalorización de sus propias cosas”; pues es tan encrespada la realidad con la que nos topamos, que apenas si podemos creer que valoramos algo. Pero nos obliga a ver lo distinto del otro; con sus ricas vivencias en sus experiencias cotidianas y ancestrales. “Ser otro” que nos enriquece por “no ser lo-mismo”.

A cada palabra “indio”, a cada palabra “aborigen”, a cada “indígena” que pronunciamos, anunciamos la distancia; la llenamos de un contenido de “barbarie”, de lejanía, de extrañeza, de una extraña naturaleza del ser. Al entreabrir la puerta para el descubrimiento de la cuestión del otro, de su identidad; **dejamos de ser nosotros los “bárbaros”** en el lenguaje de ellos. Comenzamos **nosotros a ser considerados personas**, por aquellos que muchas veces, por la discriminación tácita del lenguaje y sin saberlo, no los hemos considerado personas.

Empezamos a ser parte de “la gente”, frente a otros que aún discriminan, distancian. Enfrentamiento obligado, éste, de quienes no accedieron al ámbito de la intimidad del otro, que es distinto. Al ámbito del respeto y del asombro mutuo.

Choque, mas que enfrentamiento. Choque casi al nivel de darle sentido o no a la existencia de los seres y de las cosas, que renueva y resucita los principios de la conquista, a cada “indio”, a cada “indígena”, a cada “aborigen” que todavía sale de nuestra boca. Imagen de la conquista que llevamos adentro. Imagen de la conquista que despersonaliza a todos y así oculta y justifica una distancia inadmisibile en la búsqueda del estrechamiento de las relaciones humanas y la comprensión del otro. Imagen que es una manera particular de negar la antinomia necesaria para el entendimiento histórico, tal como proponía Ortega y Gasset.

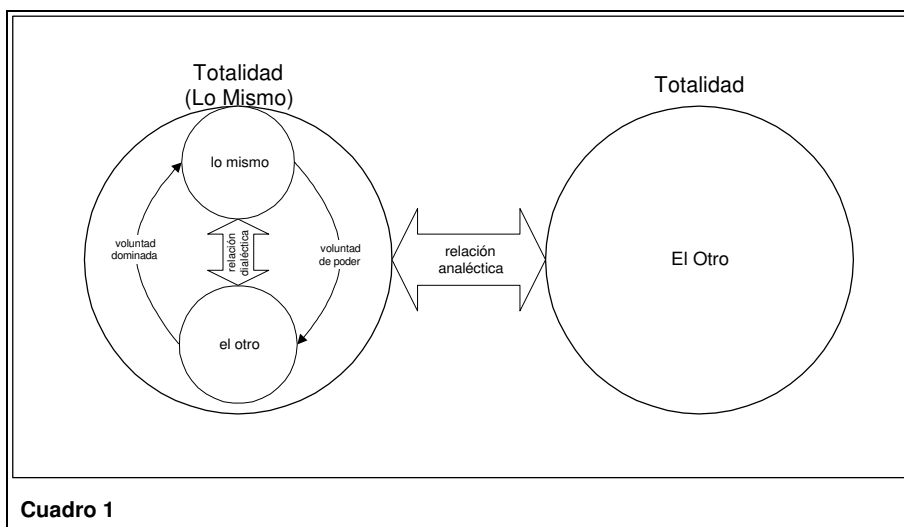
Afinando conceptos

*“...y somos otros,
lejanamente otros; wichis y los tobas...”⁵⁴*

Volviendo un poco atrás, es necesario que nos vayamos respondiendo qué es esto de ser nosotros y de que los demás sean otros y no lo mismo que nosotros. Para comenzar a buscar las respuestas, empezamos por la evolución del pensamiento en la relación con las cosas. Uno de los primeros descubrimientos del niño en su acercamiento al mundo es darse cuenta de que lo que lo rodea (las cosas y personas que él ve) y él mismo no son un “todo con él”, una totalidad continua a sí mismo. Se descubre a sí mismo y descubre que su entorno no es una unidad indivisible con él. Descubre que por esa ventana que son sus ojos, no ve “lo mismo que él”; sino “otras cosas”. El ser humano de occidente, en el desarrollo de su pensamiento, demoró bastante en comprender que la realidad no es la continuidad de su pensamiento, de acuerdo a la imagen transmitida por los sentidos. Recién después del siglo V antes de Cristo los griegos comenzaron a formular filosóficamente la ruptura entre la percepción y el objeto (o persona) percibido. Sin embargo, hace falta un paso más para descubrir que el otro, persona, no es una realidad continua conmigo mismo. ¿Qué quiero decir con esto? Sencillamente que por lo corriente, ocurre que aquello que no entra en mi **totalidad**, no es, no existe; que no concibo una realidad que no sea como mi propia realidad. Dicho en otras palabras, que veo en el otro simplemente una imagen de mí mismo; veo diferencias, pero siempre como si fuera yo.

⁵⁴ Gervasio Pérez, dirigente de un sector de la población *wichi* de Pozo de Maza, en una conversación con Paz Grünberg y Luis María de la Cruz, el 3 de agosto de 1996.

En estos términos, podríamos pensar que las personas son “lo mismo”, una y otras. En ese “lo mismo”, estoy yo, que soy “yo mismo” y está el otro, que es “lo mismo que yo (pero no yo mismo)”. Se trata, en fin, de una totalidad compuesta por una oposición dialéctica⁵⁵ de elementos, en el sentido de que tales elementos están atravesados por una misma identidad. Ese otro, sin dudas,

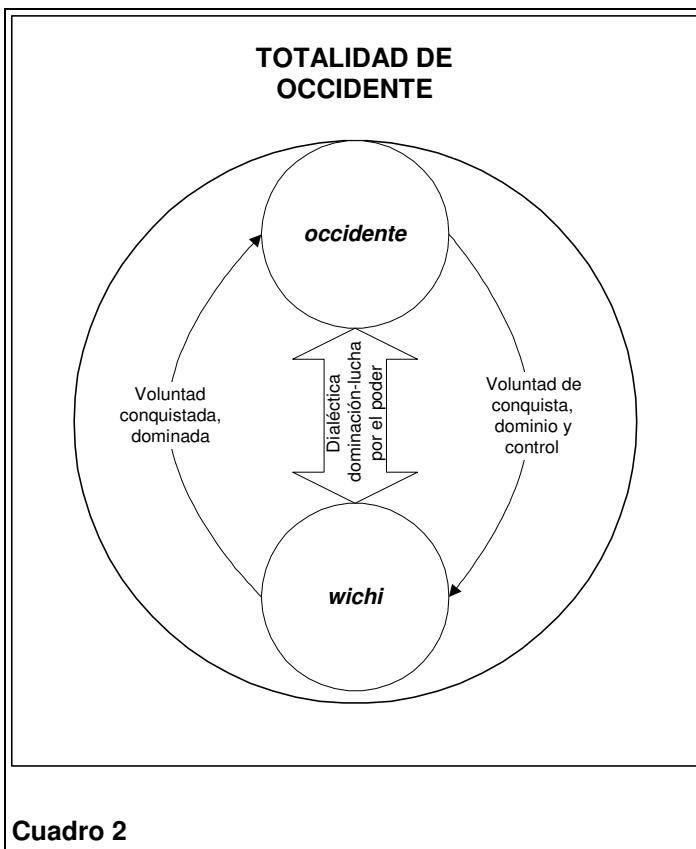


conceptualmente está subyugado a mi idea de mí mismo, pues soy el centro de “lo mismo”, y él también quiere serlo (ver el Cuadro 1). Por eso hablo de “oposición”, ya que para serlo tiene que oponerse a mí, luchar por ser “el centro” y desplazarme. Pongamos un ejemplo cotidiano. Al ser humano lo llamamos “el hombre”. Muy en masculino. Ese “hombre” está constituido por una dualidad: “el hombre”-varón y “el hombre”-mujer. Desde su sola enunciación, “el hombre”-mujer se halla sometido al “hombre”-varón, que es quien define el concepto. “El hombre”-varón es lo mismo que “el hombre” y es quien define al otro, lo mismo que él, pero no él mismo. De esta manera se definen roles: la mujer a la cocina, el hombre al “trabajo”. ¿Quién define los roles?; sin dudas, el que domina en el juego de oposiciones. Cuando “el hombre”-mujer intenta jugar los mismos roles, ocupar los mismos lugares y tener los mismos derechos que “el hombre”-varón, se produce la guerra entre ambos. La mujer quiere ocupar el lugar del varón en esa totalidad que es “el hombre”. Al fin este es el camino de los movimientos feministas; en última instancia, invertir el poder de los componentes de la totalidad, de lo mismo. Pensemos en el psicoanálisis y su lectura de ciertos fenómenos del inconsciente, interpretados como “complejo de castración”. No hace falta explicar demasiado para darnos cuenta de que el ser persona y la estructuración de los procesos del inconsciente están vistos desde una postura donde la totalidad del ser humano es la del “hombre”-varón. Se trata de dos dimensiones diferentes de lo mismo.

Todo esto es simplemente para dar forma desde lo conocido, a un paradigma que nos permitirá, tal vez, comprender una situación bastante más lejana, por ello aparentemente más compleja, que es esta relación entre nosotros y los *wichi*.

Todos nos damos cuenta de que los *wichi* son diferentes. Hablan otro idioma, tienen costumbres que no son como las nuestras, su color, su olor, su mirar, su andar pueden hasta resultarnos extraños. Pero, hoy en día, no se nos ocurriría decir que no son humanos. Y lo humano es “lo mismo”. Ellos son “lo mismo” que nosotros, pero no tanto, son “otros” dentro de “lo mismo”. ¿Qué estoy diciendo?, que lo humano es lo que se identifica con nosotros; dentro de eso humano está lo que es **tal como nosotros** y lo que **es un poco diferente**. De esta manera definimos su humanidad desde la comprensión de nuestra humanidad. Desde allí, creemos ser nosotros quienes, consciente o inconscientemente, establecemos las reglas del juego de las relaciones “mutuas”; así entre comillas, pues esa mutualidad la seguimos determinando nosotros (ver el Cuadro 2). Cuando escuchamos (como tantas veces) a un *wichi* decir “**mataco no sirve**”, para dar lugar a la voluntad o a las propuestas que trae el “no-mataco”, o a los mismos niños *wichi*, en un pueblo, insultar a sus amigos diciendo “**mataco de mierda**”, nos hallamos ante la terrible realidad de una autoconciencia de inutilidad, de

⁵⁵ Dialéctico, en su más claro sentido, significa “a través (o por medio) de lo que se conoce, de lo escogido (para sí)”. Entonces, una oposición dialéctica no es más que una oposición entre dos cosas que están dentro de un mismo orden de existencia. Así es como lo entienden tanto las filosofías hegelianas como marxistas.



vergüenza; en fin, de “nadicación”, ser nada dentro de la humanidad (que es la totalidad). Pero, ¿quién impuso la formación de tal autoconciencia? ¿quién impuso la “nadicidad” (actitud de ser nada)? Sin dudas, quien primero lo dijo y se esmeró por que se repitiera fue quien domina en la relación y ve al otro diferente (nada) ante “lo mismo”. Quien centra su concepto de mismidad (el que define quiénes son “lo mismo” y quiénes “el otro”), se impone como verdadero y como modernidad. Desde allí, el juego consiste en que los demás se suban al tren o queden relegados para siempre. Incluso, hasta desaparecer.

En la violencia sexual contra la mujer que pertenece al pueblo sometido, dominado, se manifiesta simbólicamente la penetración de un cuerpo de poder erecto en otro a quien se pretende humillar para luego integrarlo en los

estratos sociales y culturales más bajos y desposeídos, a fin de que no pueda, aunque lo pretenda, iniciar una “confrontación dialéctica”. La conciencia de una **totalidad** constituida por quien domina y quien es dominado se manifiesta en este simple acto que cotidianamente ocurre en los montes o en la oscuridad de los suburbios pueblerinos.

¿Qué ocurriría si los *wichi* quisieran aplicar su idea de humanidad y establecer las reglas del juego? Debería ocupar el lugar de “lo mismo” y para ello tendrían que derrocar a quien lo detenta. Habría una guerra. Son las guerras raciales de antaño, revividas dramáticamente hoy en Europa y África. Y acá ciertos marxistas estarán contentísimos conmigo, pues estamos hablando, en fin, de una oposición dialéctica, que claramente se traduce en una lucha por el poder.

Pero si lo que queremos es comprender “al otro”, la lectura marxista no nos satisface. Descubrimos a través de ella la oposición dominadora de “lo mismo” con “el otro”, dentro de la totalidad. Mas no deseamos una guerra, sino el acceso a un diálogo donde ambos interlocutores ejercen el mismo poder sobre el otro. Para ello debemos seguir dando pasos en nuestra reflexión.

Observemos que, hasta ahora, “lo mismo” es relativo a “lo otro”. Las relaciones las define quien detenta el lugar de la mismidad, pero siempre en relación a eso otro. Hablamos hasta acá de “diferencia” entre lo mismo y el otro, en el sentido etimológico de “bifurcación de caminos”. Es decir, dos aspectos no exactamente idénticos, que nacieron de una misma identidad. Hay, en la misma palabra, una referencia a una unidad original, de la cual luego parten las cosas no iguales. La totalidad es el ámbito de lo idéntico; entonces, cuando vemos al “otro” como “lo mismo”, lo vemos idéntico; en el mismo orden de nuestra existencia. Se nos hace necesaria una superación de este horizonte existencial, que se queda, apenas, en vernos nosotros mismos reflejados en el otro.

Un ser independiente, libre, es aquel que no le debe su estado ni su lugar a nadie, sino a sí mismo. Es decir, aquel que no debe su condición (ni de dominador, ni de dominado; ni de dueño ni de esclavo; ni de maestro ni de alumno; ni de extensionista, ni de “extensionado”; ni de beneficiario, ni de beneficiado) a otro. Un ser libre es una totalidad unívoca⁵⁶, donde la totalidad es sólo “lo mismo”, y el otro, siendo libre, es **otra totalidad análoga** (no hay que confundir esta propuesta con la de Marcuse, donde la unidimensionalidad de la

⁵⁶ Es decir, de vocación (de ser, existencial) única.

totalidad se funda finalmente en la muerte del otro, y no en su significado de ser otra totalidad). Y aquí introducimos un nuevo concepto, lo **análogo**⁵⁷; lo que está más allá de la identidad (ver nuevamente el Cuadro 1). Lo **dis-tinto**, en uno de los sentidos etimológicos más claros para nuestro caso, aquello cuyo color de origen es otro, que no emerge de una misma identidad. El descubrimiento de esa dis-tinción entre dos totalidades análogas, es lo que puede romper la alienación que resulta de la imposición de mi imagen (“lo mismo”) sobre la del otro (el *wichi*, en nuestro caso), dominando así la idea que tenemos de él como persona; la imposición del dominador sobre el dominado, alienándolo (haciéndolo *ajeno -alienus-* de sí mismo, poseyéndolo). Esta relación **analéctica**⁵⁸ (entre dos análogos) es la que nos permite la superación de la oposición **dialéctica**, evitando la guerra en el caso de que “el otro” (ahora, un otro fuera de mi “lo mismo”, de mi totalidad) decida disponer de sí mismo.

Visto así, este “otro” análogo ya no se impondrá en una relación dialéctica entre una voluntad de poder y una voluntad dominada, procurando jugar los roles del dominador, establecer las reglas del juego dialéctico, etcétera, etcétera. Visto así, ni el feminismo de nuestro primer ejemplo ni el indigenismo emergente de una relación dentro de una totalidad, tienen sentido. Desde aquí se hace necesario hablar de lo femenino, de lo indígena, como dis-tinto, análogo, a lo masculino, a lo no-indígena; en un mismo nivel existencial.

Pero de esto sólo es posible hablar cuando la cuota necesaria de coraje y humildad ha sido asumida. Aceptar la existencia alternativa (ser otro) y alterativa (nos **altera**, nos cambia, por su ser otro) desalienando a nuestro interlocutor significa renunciar a la dominación (política, tecnológica, cognoscitiva, cultural, familiar, operacional, etcétera) y asumir una nueva manera de relacionarse, en un orden de **equipotencia**, es decir, de iguales potencialidades y posibilidades. Significa reconocer el relativo valor de nuestra visión de la realidad y concepción de la verdad, interpenetrable con el relativo valor de la visión del otro, el *wichi*. Pero de este punto hablaremos luego.

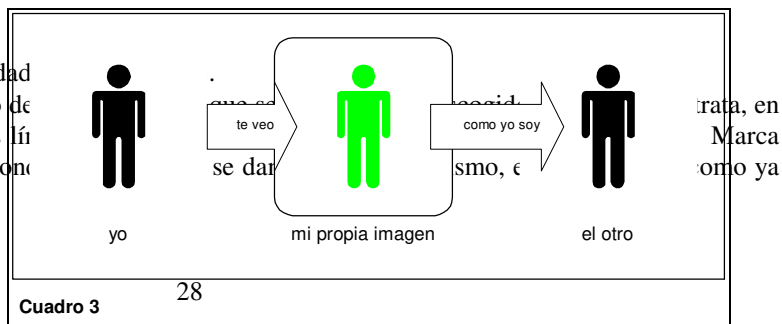
Eso de ser personas

Desde aquí, el vínculo que partía desde mí mismo, viendo al otro como yo (y por lo tanto, en competencia existencial, es decir, siempre bajo el riesgo de que quiera superarme, dominarme); se torna en un vínculo de mutua irrupción, de interpenetración, como recién dije. Un vínculo en el que me esfuerzo plenamente por ver al otro sin la interfaz de mi propio yo (ver los cuadros 3 y 4). Un contacto cara a cara, persona a persona.

Y ahora vale tomar tiempo para aclarar lo que entendemos por “persona”, que tiene mucho que ver con el concepto de persona de los *wichi*. “Persona”, en su sentido más primario, deriva del latín, de “*per*” (por medio de) y “*sono*” (sonar, hacer ruido); sonar, resonar, retumbar. Es decir, aquello que hace ruido y se escucha notoriamente. Para el desarrollo de nuestras ideas este concepto es muy aclarador. El otro se hace **persona** en tanto se manifiesta de una manera en que nos es inevitable su penetración en nosotros. Si la imagen y lo táctil pudieron ser vistos como una realidad continua con nuestra conciencia (tal como expresaba el griego Parménides), el sonido emitido por quien se nos manifiesta irrumpe en nuestro silencio e interrumpe nuestro sonido. El otro se hace presente dentro nuestro, distinguiéndose de lo que nosotros mismos emitimos y, aún, de lo que deseáramos escuchar. Lo oído es la primera sensación de irrupción del otro en nosotros; es lo que voluntariamente sale de él hacia nuestra totalidad. “Oír-la-voz” es la manera de relación con el otro, que lo magnifica realmente como otro dis-tinto. Entiendo “su decir” en tanto “lo oigo”; lo cual significa una **apertura**, una acción voluntaria mía, en respuesta a la acción voluntaria de él que lo lleva a desprender algo de sí e irrumpir en mí. Lo que es una totalidad cerrada en mí se torna en totalidad abierta a la repentina penetración del otro.

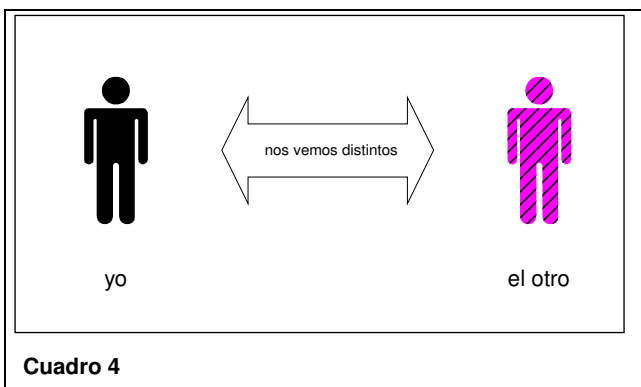
⁵⁷ Relación de similitud (no de identidad)

⁵⁸ Dándole a analéctico el significado de fin, de una relación que atraviesa los límites, una clara diferencia con dialéctico, donde se indicara en una nota anterior.



“Wichi” significa persona, en tanto son designados así aquellos con quienes puedo hablar, **a quienes puedo oír**; es decir, que emiten sonidos como los míos y me son inteligibles. Cuando un *wichi* escucha hablar palabras en otro idioma, para decir que “no entiende esas palabras”, expresa “*nilote*”, “**no oigo**”. Entonces, pensando en *wichi* es persona aquel que habla la propia lengua y dialecto, por lo tanto, “lo oigo”; irrumpe en mi. El hablar una lengua no inteligible indica el carácter de no-persona. “*Habla otra palabra, ese no se conoce; [entonces], se sabe que no es persona*”⁵⁹. Aún entre quienes se consideran “personas” se marcan claras diferencias “por el sonar”. Así, unos *wichi* llaman a otros *lhokotas*, porque sus palabras, aunque se entienden, no “suenan” como las de ellos y se parecen al parloteo de las cigüeñas (*lhokotaj*) cuando pescan en las lagunas. A otros llaman *wenhayek*, porque *wenajhama*, es decir, “no son palabras iguales” las que suenan, aunque también se entienden.

El proceso de castellanización y de apropiación de los mecanismos sociales vinculados a dicho idioma, fue dando mayor complejidad a la autodefinición de “persona”. Aparentemente hoy no hay una frontera explícita entre el “ser nosotros” y el “ser otros”. La dificultad de relación es evidente en la manera de aceptación de todo lo que venga. La relación es singularmente dialéctica, donde la voluntad de sumirse al dominio y poder ajeno se halla en las manos del que recibe, sin que el dador caiga en la cuenta de su rol. De esta manera, la actitud es desconcertante y torna difusa la posibilidad de demarcar los límites existenciales en el relacionamiento. Sin dudas, el *wichi* también interpreta la relación desde su propia totalidad, siendo nosotros los “otros” dentro de “lo mismo” de ellos.



Hago esta referencia a los conceptos de “persona” porque, desde una primera aproximación a la cuestión del otro, nos damos cuenta de que no es una actitud natural entender a ese prójimo nuestro como dis-tinto, fuera de una relación de poder. Se requiere de un esfuerzo de des-alienación del otro y de des-centralización nuestro para lograr una relación analéctica, de mutua irrupción. Sin embargo, el sentido y la fuerza de las palabras que cotidianamente usamos en nuestra comunicación, nos hacen ver que poseemos en nuestras manos los elementos necesarios y suficientes como para vincularnos **persona a persona**, en recíproca interpenetración. Esto habla de **relaciones**. El descubrimiento del otro como **persona** que irrumpe en nosotros y sobre quien irrumpimos nos conduce a revisar y, más aún, destruir el más profundo e inconsistente motivo que fundamenta el interés por ese otro: **cooperar para hacerlo como nosotros mismos**. Es decir, romper con la adherente idea de que lo que más nos interesa es el beneficio que obtendrá el otro al lograr ser como yo, por lo que le doy (en todos los órdenes que podamos imaginar); o sea, la muerte del otro.

En fin, quien pretende desarrollar una tarea de cooperación con la gente, se relaciona con personas análogas a él, pero no idénticas. Personas con sus sabidurías distintas, sus mundos distintos, su visión de futuro distinta. Personas con una lectura de la cooperación distinta. Personas a quienes “podemos oír”, si queremos verdaderamente oír, que irrumpen y transformen nuestra realidad. Y esto lo podemos decir porque dominamos; pues si dominaran, estaríamos sometidos a “su cooperación” y a su voluntad de “oír” (es decir, de decidir si nosotros somos o no somos personas).

⁵⁹ Esto lo escuché hace muchos años atrás, de boca de un *wichi* que me contaba de qué manera decían los “viejos” cuando se les aparecía alguien a quien no conocían y no entendían; no importando si la aparición era física o metafísica, pues el orden de **ser persona** excede esta categorización nuestra. Sin dudas, esta fue la clave del éxito de la obra anglicana en la región del chaco, pues llegaron “hablando las palabras de la gente”; eran personas...

La construcción histórica de los *wichi* y su dimensión civilizatoria

Contrastando con el homogéneo paisaje chaqueño, una heterogeneidad singular en el desarrollo de las identidades de los diferentes pueblos, caracteriza su “condición humana”. La conquista y colonización, sobrevenidas en instauración de un poder hegemónico, homogeneizó la “fachada” de tal humanidad, en un proceso civilizatorio que pretende integrar a los antiguos habitantes de las tierras, como culturas de “grado cero”⁶⁰. Esta manera de negación de la dimensión civilizatoria peculiar de la que son portadoras cada una de las culturas nativas, de la que es portadora la cultura de los *wichi*, es sencillamente el reflejo de aquella relación de “lo mismo” con “lo otro”, dentro de una misma totalidad, entendiéndose que se trata, en fin, de una misma identidad; como decía antes. Negación de la cultura que se traduce, en lo cotidiano, en negación de la persona, “grado cero” de la cultura que significa simplemente, en el día a día del contacto pueblerino, “grado cero” del individuo, que deberá ser sometido al “proceso civilizatorio” aportado hoy principalmente por la educación.

Más allá de la discusión teórica, este ver al otro desde mi propia identidad, ignorando, por lo tanto negándole, su identidad **análoga** a la mía; desconociendo su dimensión distintiva de la mía; se traduce necesariamente en un proceso de pérdida de identidad y de integración a mi propia identidad (viéndome como quien impone su identidad, ya sea por la fuerza militar, por la sugestión económica, por la legitimación religiosa). Esto es, en última instancia, un proceso de transformación de su identidad absolutamente otra, en una identidad de clase dentro de “lo mismo” (“clasación”, como dirían algunos teóricos marxistas). La muerte de la propia identidad, la muerte de la propia manera de ser en el mundo. Formas de etnocidio que la modernidad y la universalización imponen, sin ver que con ello condenan a muerte a la humanidad.

Esto ya se ha repetido por años. Cualquiera que haya leído mínimamente, haya participado de congresos, simposios, y cosas por el estilo, referidas al impacto de los programas de desarrollo; ha tenido esta visión medianamente crítica. El discurso heredado de décadas atrás y de movimientos sociales y políticos que aún dejan cicatrices en nuestros cuerpos y heridas en nuestras almas, impone la necesidad de plantear un “proyecto histórico”, una “transformación de la realidad”. La pregunta vez tras vez resuena en boca de tantos, ¿es posible pensar en un proyecto histórico de los *wichi*?, ¿es posible que un pueblo que entiende la vida como un cíclico retorno de siempre lo mismo, posea un proyecto histórico propio?. ¿Qué quieren los *wichi* al fin y al cabo? Siempre piden y piden, siempre plantean “problemas”; nunca escuchamos un planteo de un proyecto que historicice su ser en el mundo de una manera transformadora de los lazos de dependencia y sumisión. Llegué a escuchar en varias oportunidades que es imposible que desarrollen un proyecto histórico de liberación propio, dada su concepción cíclica de la historia. Quien lo decía justificaba con ello la imposición de un “proyecto de liberación” dirigido hacia los *wichi* (o mejor, dirigiendo a los *wichi* a pensar como esas personas piensan). **Revalorización cultural, revalorización de la lengua, recuperación de tierras, educación intercultural, articulación de los sistemas sanitarios, articulación de los conceptos legales y tantísimas otras expresiones por el estilo** están teñidas de nuestra visión totalizante de la vida, de la historia, de lo deseable.

De la imposibilidad aparente de poder plantear un proyecto histórico propio, desde la propia visión del mundo, deriva directamente la ahistoricidad de los *wichi*. Con esta mirada, su propia condena a muerte si es que no logran modificar esta manera de estar puestos en el mundo.

Acerca de la construcción de la historia

⁶⁰ La idea de “grado cero” fue tomada de la semiología de la escritura. Puede entenderse así a un escritura cuya función es solamente comunicar. Esto la torna en una escritura “ahistórica”, un conjunto de signos en soledad, que no representan nada más allá de lo comunicado ni dejan una señal más allá de sí mismos. La “historicidad” y, por lo tanto, pérdida del “grado cero”, se da en la medida en que el lenguaje tiene un “más allá” y se toma postura frente a lo dicho. Es decir, se va escalando en el uso de las palabras.

Los últimos párrafos, que intentan reflejar las cotidianas y sinceras preocupaciones de quienes quieren cooperar con los *wichi*, merecen una lectura crítica a la luz de lo que, creo, son los propios conceptos de su lugar en el mundo y su “hacer historia”. Confluencia de temporalidades y espacialidades que hacen al deseo de ser y al ser mismo.

Las ideas de un “proyecto histórico” y de la “ahistoricidad de los *wichi*” representan un claro prejuicio ideológico, ya que implica una concepción de la historia como **movimiento necesario de la humanidad**⁶¹. La interpretación evolucionista de la sociedad, aún (y quizás, principalmente) en las lecturas marxistas y postmarxistas que nos obligan de alguna manera a diseñar un “proyecto histórico” no tienen nada de ingenuo o inocente. Conlleva necesariamente a la imposición de una manera de ser, a la dominación del otro desde lo ideológico (justificado antes por la coerción religiosa y ahora por conminaciones “revolucionarias”) y a su integración en una dialéctica que le es ajena, por ser él mismo ajeno a la totalidad que lo violenta. En indudable contradicción con la anunciada “liberación”, el pensamiento que está por detrás de la propuesta impulsa la instalación definitiva de una supremacía arrasadora de occidente⁶², aún desde las lecturas más revolucionarias nacidas en occidente.

En la medida en que podamos despojarnos de ese prejuicio y de-spejar (que deje de ser espejo de nuestra propia visión totalizante) nuestro horizonte, veremos a la sociedad de los *wichi* como una sociedad madura, adulta, completa, acabada en sí misma, y no como un “grado cero” en la evolución hacia nuestras formas impuestas. Concebir a la sociedad de los *wichi* como una sociedad de “grado cero” (como tácitamente se la concibe al imponer la necesidad de un “progreso”) es atribuir una dinámica de negación y una imposibilidad de autorrealización en el tiempo, de “historización” propia.

La historicidad de un acto está determinada, de alguna manera, por haber dejado una marca en el tiempo y en un lugar determinado; una señal que transforma la mera duración en recuerdo y vivencia. Desde la antigüedad los pueblos han intentado dar cuenta de estas “marcas”; por lo tanto, de su paso por la historia, de su “historización”. En este juego de durar apenas y dejar marcas se va viviendo y definiendo los ideales de vida que dan sentido al ser maduros y pertenecer a una sociedad acabada en sí misma, como decía recién.

Entonces, para entender la dimensión civilizatoria y la construcción de la historia de los *wichi*, que tanto nos preocupa en el camino de discernir el lugar de alguna intervención, es necesario ver primero qué es la vida, el ideal de vida y de qué manera se “historiza”.

Sin lugar a dudas, tanto para el *wichi* como, posiblemente, para el resto de la humanidad, la disminución o anulación de las tensiones nacidas del displacer en dirección de un equilibrio dado por la producción de placer⁶³, constituye el curso esperado de los procesos anímicos y, por qué no, del sentido de la vida. Este constante devenir donde confluyen factores tópicos, dinámicos y económicos es, en fin, la vida, más allá de la mera duración. El deseo de los *wichi* de que tal confluencia esté signada por ser un *continuum* inalterable, se manifiesta en la manera de decir, en el lenguaje. “Está ahí” (*hâte ni*), inalterado, sin que nada lo perturbe, es el modo de señalar a quien ha logrado estar en paz (*atamsek ihi*), sin contrariedad, sin estímulos displacenteros que desequilibren su **estar ahí**. “**Estar ahí**” como categoría de la existencia libre, opuesta a la dominación, a la paralización, a la posesión por parte de quien rompe el equilibrio y el estatismo deseado. De alguna manera, la inalterabilidad es el curso ideal de la vida. La homogeneidad en la linealidad del tiempo es lo normal, lo deseado, lo esperable de quien tiene total control sobre sí mismo, es decir, de quien es un ser humano libre. Dicho en otras palabras, la condición humana óptima y anhelada es el “estar tranquilo, inalterado”, el “estar ahí” en un equilibrio estático; pero sumamente frágil, que cualquier acción puede

⁶¹ Clastres, 1987, página 115.

⁶² La cuestión de la instauración de una hegemonía del conquistador, primero desde las acciones violentas de la guerra, luego desde la violencia religiosa y reduccional y por último, hoy, desde una violencia encubierta por los anhelos del “desarrollo”, es, posiblemente, el tema crítico fundamental a reflexionar en el planteo de cualquier tipo de intervención solidaria bienintencionada. Desde esta crítica se debería revisar la razón de ser de las instituciones de cooperación y del lugar de las personas que individualmente acompañan los procesos de la gente.

⁶³ Siguiendo a Freud, 1996 (1920).

fracturar. Tal aspiración, en tanto manifestación del espíritu, atraviesa no sólo la individualidad personal, sino todos los órdenes de la vida, sociales, políticos, económicos.

Todo **suceso** es entendido como disturbio, contrariedad, ruptura del débil equilibrio de la vida. Todo acontecimiento que lo quiebre es negativo, peligroso, temido. Aquello que **sucede**, el suceso, significa, necesariamente, un cambio, una transformación de la persona⁶⁴ y una alteración en el mundo. Dado que **lo humano** es el equilibrio, la estabilidad del “estar ahí”, los cambios, los sucesos de la vida, son atribuidos a las teofanías (*ahät*⁶⁵), a los seres potentes que circulan en el mundo y que los que no somos *wichi* no vemos ni oímos. El desequilibrio se produce por la posesión, por el dejar de ser libre y quedar dominado por alguno de estos personajes tan temidos. La acción de los *ahät* pertenece al ámbito y manejo de los chamanes (tan mal llamados “brujos” y hoy, en muchos aspectos, reemplazados por los “oradores” evangélicos). Sólo ellos pueden restablecer el equilibrio individual y cósmico alterado por dicha actuación. De allí el temor y rechazo a toda acción transformadora, buscándose siempre el mantenimiento del *statu quo*, del estado de quietud e inalterabilidad.

Los ritmos y temporalidades en las actividades de cacería, en la pesca, en las maneras de recolectar, en las tareas domésticas, en las formas de transmitir los saberes (de educar, si se quiere), en los modos de relacionamiento; están marcados por este ideal de quietud plena, de aparente inmutabilidad. Todos los procesos humanos se transmiten y reproducen de manera ritual, donde ningún elemento debe faltar o alterar el orden de lo heredado desde los mitos, desde “los antiguos”. El acontecimiento mítico se presenta con una temporalidad absoluta, cargada de pasado y futuro en sí misma; temporalidad que es un presente siempre⁶⁶. Escuchar los relatos míticos va más allá del “epos”⁶⁷, más allá de la poesía, va al encuentro del sentido mismo de la vida. Hoy, que no se escuchan más los mitos, queda el ritual de “vivir como se vive”, queda el saber que sólo es libre quien “está ahí”, sin sobresaltos.

Los conceptos de salud y enfermedad están también regidos por este principio de vida. La “normalidad”, la “salud”, es reconocida como la manifestación del advenimiento del ideal de la vida humana; es decir, lo normal es lo inalterado. La enfermedad es resultado de una acción de algún *ahät*, y sólo puede ser restaurada por acción de quien se comunica con ellos. Aún estados alterados que son “normales” en nuestra cultura, tales como el enojo, la tristeza, el egoísmo, la pasión amorosa, para nombrar sólo algunos, son clara manifestación de una presencia no humana, esencialmente negativa, provocadora de la transformación sufrida por el sujeto.

La historicidad de la persona y del grupo es, en fin, esa sucesión de marcas que manchan la pureza de una vida inalterada. La historia queda señalada en los nombres de los lugares y de las personas⁶⁸. El origen del nombre es, precisamente, el acontecimiento que determina que ese lugar, esa persona o ese grupo, tenga una relevancia histórica, se distinga del resto, que es un mero *continuum* informe. De esta manera, el nombre

⁶⁴ *iwelanhat*, se cambia, se trans-forma.

⁶⁵ “*Ahät*” es el término para designar a las potencias no humanas, encabezadas por “*Ahätaj*”, su “dueño”, cuya naturaleza, además de no ser humana, actúa en contra del estado de equilibrio deseado, por lo tanto, son de condición contraria a la humana. A lo largo de nuestro texto muchas veces referiremos a estas potencias como “seres potentes”, sin hacer diferencias mayores con otros personajes que habitan la realidad no humana de los *wichi*. Podría usarse como traducción el concepto de “monstruo”, tomado en su sentido más literal, según las diversas definiciones de los diccionarios de la lengua española: ser o cosa de aspecto extraordinario o excesivamente grande; producto que va en contra del orden regular de la naturaleza (si tomamos este orden, desde el pensamiento de los *wichi*, como el orden humano); persona cruel y perversa; cosa o persona de fuerza extraordinaria. Para referirse a un personaje de semejantes características, medianamente equivalente, en cuanto a su orden de existencia, en la cosmovisión de los tobas, un joven toba se refirió a la “aparición” como “*el mostro*” (Ben y de la Cruz, 1997, páginas 54, 55 y dibujo 10).

⁶⁶ Quizás esta dimensión de atemporalidad absoluta sea la base misma del pensamiento mítico, en confrontación con el pensamiento lógico formal, que temporaliza el acontecimiento.

⁶⁷ *Epos*, en griego, palabra, aquello que es expresado por palabras, discurso poético; de allí “poesía” y **epopeya**, discurso o cuento heroico.

⁶⁸ Braunstein, 1993; páginas 18 y 19. Varias de las ideas desarrolladas en este capítulo se las debo al citado trabajo.

indica su dimensión humana. Tal dimensión está determinada por el **suceso**, por el acontecimiento que contrarió el estado vital ideal. La humanización de la persona en tanto se hace ser histórico, de la banda o grupo nombrado, la historización de un sitio ocupado, está determinado, ineludiblemente, por la intervención externa; por la acción de algún *ahät*, en la interpretación corriente de la gente.

Cuando comparamos la **manera de nombrar** de los *wichi*, con la de otros pueblos vecinos, como pueden ser los tobas, comprendemos la profundidad de esta construcción de la historia. Los tobas nombran a la mayoría de sus lugares de acuerdo a la presencia de bienes de consumo o a las características de la topografía⁶⁹. Las personas son referidas con “nombres propios”, es decir, categorías lingüísticas peculiares, no traducibles; habiendo un cúmulo limitado de palabras que se repiten generación tras generación. De muchos gentilicios (nombres de otros pueblos) es imposible hallar un significado. Por el contrario, como ya mencioné, los *wichi* nombran a la mayoría de sus lugares de acuerdo a algún acontecimiento acaecido allí⁷⁰. Las personas se nombran según lo que les ha ocurrido y a los grupos vecinos por ciertas peculiaridades que tienen que ver con su humanidad. No hay “nombres propios”; sino partículas lingüísticas que modifican la categoría de las palabras, transformando la indicación de un suceso en nombre de persona. En general, es un nombrar denigrante, ofensivo⁷¹, pues remite a una intervención de las potencias negativas, a una alteración de la quietud, mal vista y temida. El nombrar, en fin, es **historizar** lo nombrado. No hay historia sin un contar de la subjetividad cotidiana; pues la historia es precisamente esa “disponibilidad” al acto que interviene, esa “sumisión a lo inesperado”, esa “apertura a la irrupción”⁷².

Desde esta perspectiva, la historia del mundo es la historia de las acciones de los *ahät* sobre las personas.

“... *Los pájaros viven arriba, pero bajan porque aquí no falta nada de frutería. Si no es el final del mundo no van nada otra vez arriba. Porque el mundo va a acabar más después. Porque no es como otra cosa que va a crecer nomás, sino que Nilataj le hizo para que va a mermar, hasta llegar al final, hasta ahí.*”

Popnús, San Andrés.⁷³

Acciones temidas, de carácter negativo. De alguna manera, se trata de una historia de permanente degradación, desde un estado original equilibrado. De alguna manera puede interpretarse como una posición pesimista de la vida, donde todo acceso a nuevos órdenes de poder es, apenas, para lograr continuar viviendo esencialmente. De esta manera, no se puede pensar en una visión teleológica de las acciones sobre el medio; es decir, una representación donde se vea que las causas últimas de las intervenciones que modifican las diversas

situaciones de quietud, pueden llevar a un mejoramiento de la vida a largo plazo. Tales intervenciones sirven, mínimamente, para garantizar la sobrevivencia; la pérdida del mejoramiento logrado por ciertos sucesos, es, sin dudas, el retorno al equilibrio cósmico que conduce a la degradación total.

En este sentido, aún la violencia manifiesta en la guerra, tiene su origen fuera del orden de los *wichi*. Escuchando con atención los relatos de guerra que tan a menudo la gente cuenta, vemos que, en todos los casos, el causante es un agente externo. La modificación de la estabilidad social conduce a un estado de alienación, por parte de algún *ahät*, que vuelve violentas a las personas y reaccionan. En la vida cotidiana notamos que este tipo de reacciones “alienadas” (enajenadas de quietud y estabilidad) no es frecuente y el grupo social intenta equilibrar la tensión de la persona **poseída** o tomada por el *ahät*, que le produce la ira y la violencia, devolviéndole su condición de ser libre. La socialización verbal es uno de los medios más frecuentes de restablecimiento del equilibrio y la libertad.

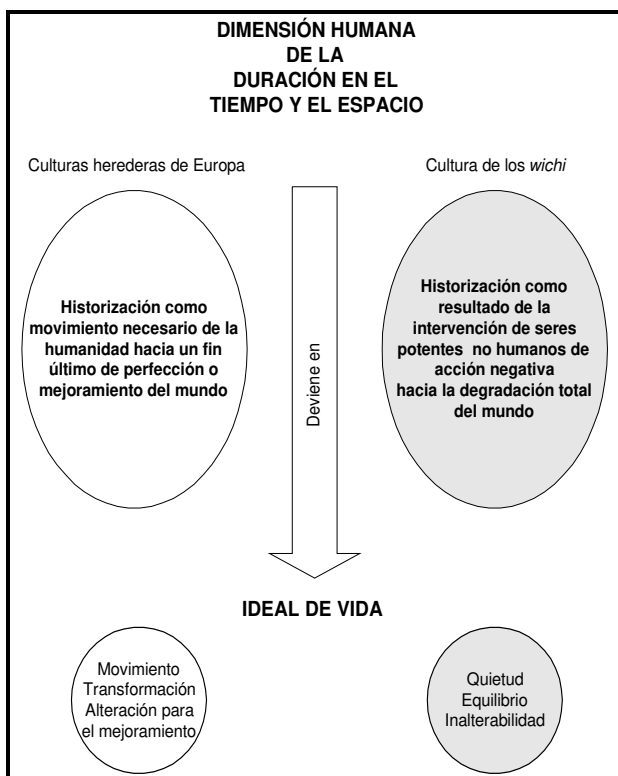
⁶⁹ Puede verse claramente esto en de la Cruz, diciembre de 1993.

⁷⁰ Véase Palmer, 1995.

⁷¹ *toyenhayah*.

⁷² Siguiendo a Ricoeur, 1964, página 34.

⁷³ Citado por Braunstein, 1974; páginas 24 y 25.



Sin exagerar, puedo decir que cuando un *wichi* pide algo, ya sea una cosa o una acción de nuestra parte, está pensando en restablecer un equilibrio perdido, en suplir una carencia de paz, de estabilidad. Está planteando, sin dudas, **su propio proyecto histórico de liberación**, pues está señalándonos de qué manera intervenir para despojarse de aquello que enajenó su condición de persona libre, de aquello que lo posee. Evidentemente, la complejidad de las actuales relaciones sociales se traduce en confusión y dificultad en la resolución de estos conflictos; por lo cual, el rol de quien desea cooperar debe ser revisado permanentemente desde el lugar del *wichi*, intentando despojarnos de nuestra propia percepción de la historia, del mundo y del ser en el mundo.

La dimensión civilizatoria

La construcción de la historia, la ruptura de la ahistoricidad de la cotidiana y deseada quietud y estabilidad total, se produce, entonces, por la intervención de un agente externo que es conocido como *ahät*; de carácter negativo, temido; pero ambivalente a la vez, pues sin su acción la existencia sería pura quietud sin nombre. Toda la violencia de la transformación es compensada, en la búsqueda de equilibrio cósmico y personal, por una vasta **capacidad adaptativa**⁷⁴.

Es en esta capacidad adaptativa donde queremos señalar la **dimensión civilizatoria de los wichi**, negada por el discurso totalizador de quienes dominan e imponen una idea lejana de “civilización”.

La conquista trajo aparejada, de por sí, una dimensión conceptual fundada en el hecho de que España y Portugal instauraron un proceso civilizatorio en esta tierra, hasta ese momento desconocida y salvaje. A la luz de nuestra reflexión acerca de la existencia del “otro”, como **realidad análoga**, comprendemos que se trata de un eclipsamiento de la dimensión civilizatoria de la cual eran portadoras las culturas antes de la imposición de occidente. Con el correr de los siglos se fue aceptando que dicha dimensión era cultivada en el seno de los grandes imperios precolombinos (en la medida en que desaparecían); teniendo incluso cierta influencia en las ideologías de las independencias nacionales. Pero la región del chaco siguió siendo “tierra de tribus nómades”, de “indios que no siembran”, tal como los mencionan los cronistas de la primera época; “tierras sometidas al dominio de bárbaros salvajes”, como citan ciertos partes militares de este siglo. La negación de esto que quisimos llamar “dimensión civilizatoria” de la cual son portadores los pueblos chaqueños, se refleja en el proceso de conquista de este siglo, desde las campañas militares, hasta los grandes proyectos de desarrollo, pasando, sin duda alguna, por las acciones misioneras. El totalitarismo de occidente (en tanto se

⁷⁴ A **adaptar**, le daremos un significado cercano a sus orígenes latinos, *ad*: a, hacia (propensión a); *apto*: unido, enlazado. Entonces, propensión a estar enlazado, unido, amoldado, a otra forma; ajustarse a otra forma, como contorneándola, pero sin ser la otra forma (guardando la propia identidad).

concibe como “totalidad única”) se manifiesta siniestramente integrando en su seno lo que se apareció distinto, en favor de su propio proyecto histórico, negando al “otro”, que son, en nuestro caso, los *wichi*.

Por mucho tiempo fue un paradigma de interpretación los conceptos desarrollados en torno a las estructuras cazadoras - recolectoras de los grupos nativos del gran chaco. A través de estos conceptos nos internamos en el mundo de intentar interpretar sus actitudes hacia la sociedad que los rodea, hacia nosotros. Hoy empiezo a ver, a la luz de las dudas, de los interrogantes, de las cosas que no pudieron ser explicadas aún y de aquellas a las que no pudimos acceder, que otro paradigma de significancia es el hecho de que se trata de **culturas adaptativas**.

No podemos quedarnos sólo con que son pueblos cazadores y recolectores y que por eso, a partir de esas estructuras, se relacionan con el medio circundante de una determinada manera. Otros pueblos, también cazadores, pescadores o recolectores del centro de Europa, han desarrollado otro tipo de relación con su medio inmediato; lo han transformado de muy diversas maneras. Otros han sufrido la invasión y dominación de pueblos guerreros, de otras naciones que han hecho que tuvieran que tomar por un camino de transformaciones. Hoy conocemos culturas productoras, agrícolas, ganaderas, industriales, tecnológicas; **culturas transformadoras** del medio que los rodea; pueblos que no quedan conformes, tranquilos, con adaptarse al medio; que sienten su realización en la modificación del mismo a sus ideales, a su imaginación.

Veo que los pueblos del gran chaco (por delimitar el marco de referencia al hablar de “cazadores y recolectores”) poseen una característica cultural muy definida y apropiada a su medio: **la alta capacidad adaptativa**. Parecería que ésta no se da en forma independiente, sino estrechamente relacionada con sus caracteres de cazadores - recolectores como estructuras de relacionamiento. Para desarrollar ese modo de relacionarse, original y único (en el sentido de *distinguible* del de otros pueblos) debe adaptarse al medio ecológico en el que se encuentra. Así, las transformaciones del medio que encarará son mínimas y acordes a su alta capacidad adaptativa. A partir de esto se desarrolla una tecnología y una cultura material aparentemente “primitiva”; mejor aún, mínima. La intención no es, de manera alguna, transformar el medio para aprovecharlo. Antes bien, a partir de este, adaptarse para servirse de él con la menor inversión de energía.

Esto no significa poco desarrollo intelectual o poca capacidad creativa. Las formas y medios utilizados para la adaptación son altamente creativos y reflejan un conocimiento extremo del medio. Los complejos modos de organización social, los mecanismos de control político y los procesos de toma de decisiones y delegación de autoridad, son la contraparte del bajo desarrollo tecnológico. El poder de la tradición oral, con un corpus de historias, mitos y leyendas importantísimo, reflejan un desarrollo distinto de las capacidades intelectuales. La gran capacidad perceptiva de los cambios de conducta del medio ambiente, la desarrollada intuición para saber donde recurrir para las cacerías, las pescas, la recolección de determinados frutos de peculiar valor, son indicios de un desarrollo de la mente ajeno a la verdad cartesiana, tan valorada por nosotros. La especificidad de la lengua implica un alto nivel de intelectualidad y conocimiento de la realidad. La profundidad de las representaciones gráficas, una poderosa capacidad de síntesis y expresividad. Sin dudas, no podemos juzgar el desarrollo de un pueblo por lo que aparentemente vemos o desean mostrarnos.

Volvamos a nuestro “paradigma de interpretación”. La gente recolecta. Para ello deben adaptarse al medio del cual lo hacen. Deben conocer los momentos en que aparecen las frutas, los lugares donde hay ciertos objetos de recolección, las cantidades esperables de acuerdo a la época y a las características del año, los modos de recolectar, transportar, almacenar y consumir. Lo mismo valdría, con más complejidades, para la cacería y la pesca. No se hace por deporte, sino para vivir. La sobrevivencia depende de la alta calidad de su profesionalidad; no puede nadie darse el lujo de equivocarse de rumbo. No puede nadie perder el tiempo en búsquedas vanas. A esta gente que anda así no le interesa transformar el medio en una acción inmediata; aunque a largo plazo, debido a las técnicas usadas, quizás sin saberlo o sin pensarlo, lo está haciendo.

En la actualidad el medio de recolección se modificó substancialmente. La ocupación espontánea y sistemática de sus tierras, la devastación de sus bosques, la contaminación de sus ríos, la sobreexplotación de sus campos; ya no permite vivir de sus productos sanamente. Una era de carencias se inauguró con la llegada masiva de pobladores no indígenas que explotaron las riquezas de las cuales la gente nativa vivía. No hace

falta decir que ya no hay grandes cacerías, como antaño, por lo que los niveles proteicos son bajísimos; las mujeres prefieren cocinar productos de almacén antes que vegetales del monte, hoy escasos y de laboriosa preparación, por lo que minerales, fibras vegetales y vitaminas han quedado reducidos a su mínima expresión. Apenas los productos apícolas se mantienen como una de las pocas riquezas nutricias. Entre los pueblos pescadores del Bermejo y del Pilcomayo, la alimentación es quizás un poco mejor, en tanto no se destine la totalidad de lo obtenido a la venta.

De esta manera, los recursos en otra hora naturales fueron tomados y dominados por los recién llegados, colonizadores criollos y población no indígena. Así, el usurpador de la fuente se torna en fuente misma. El medio natural del cual se disponía se transforma en medio social opulento. La gente necesita **adaptarse** para vivir, y procede a hacerlo: gira el interés en recolectar del medio natural para pasar a recolectar del medio social que se le impone como violentamente despojador y opulento. No pretende transformar las características del nuevo medio; se vale de él. No busca una “transformación de la historia” hacia un nuevo proyecto que le de sentido al fin de sus tiempos, que lo lleve a la plenitud⁷⁵. Intenta apropiarse de la historia, de una manera peculiar, adaptándose a su manifestación. El medio, **lo dado**, no es transformado, está allí. Deviene presente por una voluntad tal vez de los *dáimones* culturales (*ahät*, como mencioné antes), tal vez divina, tal vez histórica. La sobrevivencia está garantizada en el saber adaptarse para aprovechar sus productos en los niveles máximos con el menor desgaste.

Cuando un *wichi* desarrolla actividades económicas que implican una transformación inmediata del medio ambiente, lo hace ajeno a sí mismo, **alienado**, desde las categorías del que domina. Lo hace sujeto a una totalidad que lo aliena. Los mecanismos de resistencia son vastos y variados. En muchas oportunidades he escuchado historias de cortadores de postes que, en un determinado momento, fueron víctimas del “soplido del quebracho”; es decir, de una fuerza que los enfermaba, procedente del dueño del monte vinculado al quebracho. En las épocas de comercialización masiva de cueros, es frecuente ver a gente que se enferma “por haber herido al dueño del animal perseguido”, manifestación que se da, particularmente, cuando se caza demasiado. Esto no es “ecologismo indígena”; creo que debe leerse simplemente (o dramáticamente) como un mecanismo de control o defensa frente al peligroso paso de la adaptación a la alienación. Paso, por cierto, muy sutil.

Más allá de las técnicas, de los vastos conocimientos, de las habilidades y destrezas, de las sabidurías venidas de lo alto o de lo bajo en relación a los sistemas productivos⁷⁶, es notorio que los rituales que conocemos y de los que quedan reflejos en las fiestas cristianas y “patrióticas” actuales en las poblaciones de los *wichi*, se refieren no a la producción (como podrían ser los rituales agrícolas de otros pueblos) sino a la **función social del producto**; es decir, vinculados a la **redistribución**. El punto de arranque no es el económico, sino el político y el social. La adaptación **al** medio se halla íntimamente ligada a la adaptación **del** medio a los intereses de la gente. Estos exceden el significado dado por la subsistencia económica. La apropiación de los medios económicos apunta a la constitución de los “núcleos de sostén”, al control del poder, en la búsqueda de un lugar destacado dentro del grupo social. Una compleja dinámica en este proceso, mantiene equilibradas las fuerzas en juego, imponiendo la permanente coyuntura del “sin poder”. Coyuntura que es, posiblemente, la estabilidad entre todas las tensiones emergentes del deseo de poder de todos los miembros del núcleo social. Retornamos, nuevamente, a que el “proyecto histórico” es, al fin, la no historización; siendo la redistribución de todo tipo de bienes la forma social de desalentar la ambición personal y de desalienar de todo vestigio de acumulación de poder que pudiera ir en contra de esta dimensión civilizatoria que la conquista negó.

⁷⁵ No creo que puedan desarrollarse debidamente las cuestiones escatológicas y teleológicas en un breve capítulo. Una seria reflexión sobre el tema se hace imperiosa, pero los elementos que tenemos en nuestras manos actualmente sólo nos conducirían a una mera especulación. Lo que manifestamos en estos párrafos son los pensamientos emergentes de nuestra práctica de convivencia y es, apenas, un esbozo de la complejidad del tema.

⁷⁶ Hablo de “producción” en el sentido de “generación de bienes, por medio de la aplicación de fuerza humana”; esta generación de bienes podrá ser por cazar, por recolectar, por pertenecer a un circuito capitalista de montaje de vehículos, por investigar generando nuevos conocimientos ... etcétera.

La organización social y política

La comprensión de las formas organizativas que adquirieron los grupos *wichi* de la actualidad es una de las claves para interpretar el impacto social de las diferentes intervenciones de cooperación y explicar desde esa óptica, de alguna manera, mucho de lo que se ha concebido como “fracasos”.

Los diferentes proyectos y programas de ayuda, cooperación técnica o económica, sociales, educativos, sanitarios, religiosos, han partido del presupuesto de que los *wichi* (al igual que todos los indígenas del chaco) están organizados comunitariamente, considerando que el grupo localizado en un mismo lugar es la comunidad. A esto se suma la idea de que las actividades económicas se hallan vinculadas a estas formas sociales comunitarias, al punto extremo de haberse pensado, en más de una oportunidad, en un comunismo de bienes dentro del grupo localizado en un lugar.

El desconocimiento de los aspectos generales de la organización de los pueblos del chaco (con patrones económicos cazadores - recolectores - pescadores) y de los procesos históricos que nos conducen hasta la actualidad oscurecen la posibilidad de interactuar con la gente sin provocar conflictos internos; alejando a la intervención en cuestión de sus objetivos y transformando a la agencia de cooperación en un órgano de vidriosas cualidades y propósitos. No voy a insistir acá en lo tantas veces comentado en los últimos diez años, acerca de la mutación de las entidades en fuentes de recolección; pues, además de remanido, ha llevado a demasiadas confusiones y planteos contradictorios, especialmente entre los antropólogos de escuelas diferentes.

Intentemos, pues, sencillamente, procurar comprender de qué se trata cuando se habla de esas organizaciones indígenas que el imaginario indigenista ha llevado a pensar que son casi la panacea social, y de qué manera podemos pensar las intervenciones.

Los modos etnográficos e históricos de organización social y política

El paso de la historia desde los primeros contactos con los españoles de la conquista, seguramente ha modificado substancialmente las formas antiguas de organización social de los pueblos chaqueños. Sin embargo, de acuerdo a los pocos testimonios que existen al respecto sobre los *wichi*, especialmente los emergentes de las lecturas del padre Lozano⁷⁷, confrontadas con los datos de Nordenskjöld y von Rosen⁷⁸, de comienzos del siglo veinte, podemos decir que este pueblo es el que ha modificado menos sus patrones organizativos hasta principios de la presente centuria. El impacto de este siglo, con los ingenios, el avance militar y colonizador, las misiones, la guerra del Chaco (entre Bolivia y Paraguay), el desarrollo de pueblos a lo largo y ancho de todo el territorio han sido los factores determinantes para los cambios habidos y significativamente notorios. Las dinámicas adaptativas de las unidades sociales que veremos, responden a patrones de equilibrio con respecto a las mutaciones del medio donde se desarrolla la vida y a la búsqueda de una estabilidad social interna y externa.

La estructura social de los *wichi*, como podemos observarla ahora, está constituida por un complejo sistema organizativo cuyos niveles no significan de manera alguna, una construcción piramidal del manejo de poder, representatividad o delegación de la autoridad. La organización política está signada por el hecho de no poseer un órgano de poder político separado. Por el contrario, es destacable la horizontalidad del poder y la permanente tensión por el mantenimiento de un equilibrio del “sin-poder”, rompiendo cualquier intento de establecer jerarquías de dominio social. El ámbito de la decisión política no es diferenciable del ámbito social.

⁷⁷ Lozano, 1989 (1733); páginas 81 y siguientes.

⁷⁸ Integrantes de la misión sueca que recorrió la región del Pilcomayo entre 1901-2. Nordenskjöld, 1912.

Por esta razón, sociedades como la de los *wichi*, han sido clasificadas por las diversas escuelas antropológicas como “sociedades sin estado” (o “contra el estado”, por su tendencia a la permanente ruptura de cualquier indicio de conformación de un núcleo de poder político); sociedades igualitarias; sociedades “minimalistas”, etcétera. En todos los casos se destaca claramente la búsqueda constante de un equilibrio entre los individuos constituyentes del grupo social. La concordancia entre lo individual y lo colectivo, como principios contradictorios de la humanidad, se constituye en un principio de vida para el *wichi*, en tanto que ninguno de los dos somete al otro, en una formulación ecuaníme de las relaciones interpersonales.

Distinguimos varios niveles dentro de la organización social. Usamos la terminología que la etnografía clásica chaqueña ya ha acuñado y difundido vastamente⁷⁹. El más extendido le atañe a una unidad de carácter lingüístico⁸⁰: **la etnia**. Se trata, fundamentalmente, de todos los grupos hablantes de un mismo idioma y con una cierta y relativa homogeneidad cultural. En muchos casos no hay ningún tipo de vínculo entre grupos de una misma etnia que se hallan localizados geográficamente distantes. Ya es algo fuera de discusión el hecho de que el conocimiento que el *wichi* tiene de otros grupos y lugares medianamente lejanos es muy vago y genérico más allá de un límite relativamente restringido. En ocasiones no excede a las relaciones más allá de los sesenta kilómetros a la redonda. Hasta donde podemos conocer, es un error pensar que esta unidad pueda tomarse como base política. En oportunidades hubo quienes quisieron ver en la etnia, una unidad política del orden de la “nación”. Así se ha hablado, equívocamente, de la “Nación de los *wichi* (o de los Mataco)”. En la provincia de Formosa, por ejemplo, la legislación indigenista habla de la representatividad en el órgano indigenista del Estado, de las “tres etnias”, como si realmente fueran entidades políticas. Tal yerro conceptual ha llevado a encarnizadas luchas por el acceso al poder, por parte de líderes politizados occidentalmente, en general pertenecientes a la figura política más extensa: **la tribu**.

La **tribu**, como unidad organizativa se corresponde en la mayoría de los casos, con las grandes unidades lingüísticas conocidas como *dialectos* (formas diferentes del habla de un idioma), siendo mucho más homogénea, lingüística y culturalmente, que la etnia. Aunque aún no se puede decir que la etnografía ha llegado a una comprensión total de las unidades tribales de los *wichi*, existe una visión bastante amplia y certera. En el mapa de las tribus de los *wichi* (ver el Mapa Tribus de los *wichi*), se puede apreciar la localización actual, resultante de los procesos históricos relacionados con el contacto con los colonizadores criollos y migrantes, la actuación de las misiones, la guerra del Chaco y el cambio de curso del río Bermejo. Estas tribus están conformadas por un número variable de **bandas**, las cuales comienzan a definirse como unidades sociales de carácter político basadas en el parentesco. El límite demográfico de la tribu está dado por el número de bandas aliadas que durante alguna época del ciclo anual se reunían para las actividades sociales necesarias para el mantenimiento de la unidad (rituales, convites, alianzas de guerra, etc., en la mayoría de los casos, con fines tácitos de intercambio matrimonial y defensa ante las agresiones de otras tribus o etnias).

Los miembros de una **banda**, aunque pertenezcan a familias distantes, se consideran “parientes entre sí”, sin considerar si tal vínculo es “real” o “creado”. Los intercambios matrimoniales más deseados por los *wichi* se dan en el nivel de la banda; aunque, como vimos, los “encuentros tribales” muchas veces tienen un significado de este tipo, cuya consecuencia suele ser el logro de importantes alianzas entre bandas cercanas. Estas unidades comparten la ocupación de ciertas extensiones territoriales, definidas por la proximidad. En muchos casos una banda completa ocupaba un hábitat común, que podemos llamar “aldea”; pero se daba más frecuentemente que tal hábitat fuera más extenso y se tratara de varias “aldeas aledañas”. Entre los *wichi*, las bandas están nombradas. Cada uno de estos grupos era conocido por sus vecinos con algún mote que los caracterizaba e identificaba. Es decir, los vecinos pertenecientes a una banda y aún otros más lejanos, nombran de una determinada manera a la gente de otra banda. En la actualidad los nombres son muy variados y se hallan relacionados a cuestiones anecdóticas, peculiaridades de la gente, históricas, topográficas, patronímicas, etcétera. Por lo general, el nombre dado está vinculado con algún acontecimiento o característica que indica cierta contrariedad. De allí que el mismo sea entre jactancioso y ofensivo o mal intencionado; motivo por el cual, los miembros de la banda nombrada pocas veces “saben cómo los llaman”,

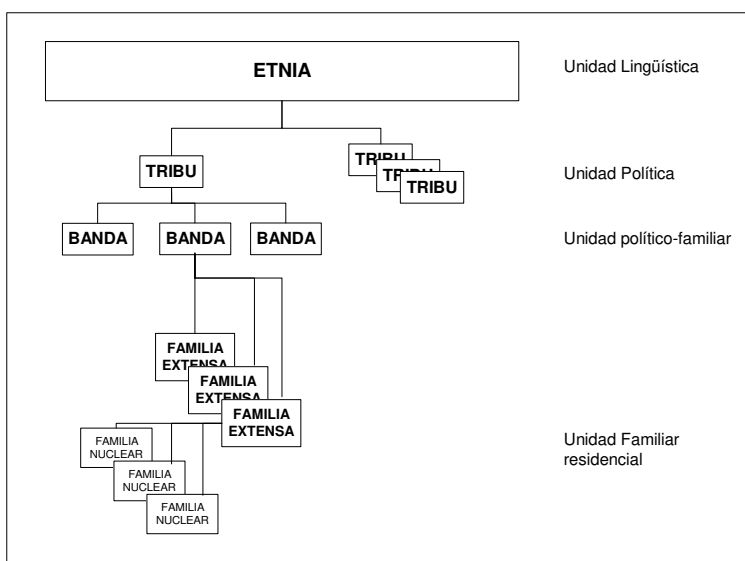
⁷⁹ En estos párrafo sigo parcialmente, y con aportes de investigaciones personales, la descripción clarísima y certera que hace J. A. Braunstein (Braunstein, 1983).

⁸⁰ Remito al capítulo primero para la discusión del **carácter cultural** del concepto “etnia”.

o, sabiéndolo, “no saben qué significa” o por qué se les dice así. Más de un centenar de nombres de grupos aún son recordados y hay quienes aseguran pertenecer a ellos.

En este nivel organizativo la dinámica de cambios es muy intensa. Un complejo sistema de relaciones sociales, economía, poder espiritual y político, marcado fundamentalmente por la ruptura del equilibrio deseado de la vida, determina los estados de estabilidad e inestabilidad de las bandas. Familias pertenecientes a una de ellas pueden distanciarse de ésta; o internamente constituir más grupos; o pueden unirse varios grupos integrantes en uno solo. En casos extremos una banda completa puede romper las alianzas tribales, tornándose en enemiga del resto, procurando algún tipo de asociación con tribus vecinas enemigas. Esta compleja dinámica de unificaciones y divisiones, hace que las relaciones y la integridad de la banda, no sean necesariamente permanentes ni estables. En cuanto al territorio, los lugares que pueden determinarse como del conocimiento de una tribu, se hallan sujetos de ocupación a un patrón seminómada cazador - recolector - pescador, marcado por el ciclo anual y las variaciones meteorológicas e hidrológicas de la región. Las diferentes bandas itineraban por lugares bastante definidos, por lo menos dentro de un período generacional largo. Quiero decir con esto que los testimonios tomados actualmente remiten a demarcar circuitos cíclicos de recorridos definidos desde aproximadamente fines del siglo pasado. Esto no significa que siempre estuvieron ahí, sino que por lo menos durante tres generaciones ocuparon tales lugares. En el caso de los habitantes del Pilcomayo, la guerra del Chaco determinó definitivamente un cambio de ubicación y la pérdida de los lugares conocidos al norte del curso de agua. En este caso, las misiones anglicanas sirvieron de refugio y a la vez, de sitio de reclusión para las bandas que nomadizaban en la margen izquierda del río. Tales hechos condujeron a la enajenación de los lugares y caminos reconocidos.

La unidad social mínima la constituye la **familia extensa**; siendo la banda resultado de las alianzas entre varias de ellas. En casos rarísimos la banda está constituida por una sola familia extensa. La familia extensa es el nivel organizativo donde dos o más familias nucleares con lazos consanguíneos se hallan relacionadas. El carácter primordial de la misma está dado, obviamente, por los lazos “reales” de parentesco; aunque no es extraño que hayan personas “agregadas”, cuyos lazos genealógicos “reales” respecto al grupo, sean difícilmente trazables. Otro carácter básico es la “unilocalización”, el compartir el hábitat común; es decir, que todo



Estructura Social

el grupo ocupa un mismo espacio de residencia y se moviliza junto, acorde a un modelo de asentamiento seminómada. Este nivel organizativo comprende, por lo general, a tres generaciones (generación de abuelos, de padres y de hijos); pero no son anómalos los casos en que se excluye a la generación ascendente (abuelos), particularmente cuando no existe y no se buscan sustitutos. Los procesos antes citados de unificaciones y divisiones se dan acá en la medida en que las familias nucleares constituyentes se van distanciando (en el parentesco) del núcleo de sostén⁸¹, y factores diversos determinan la ruptura o la integración. Tal dinámica se

⁸¹ Llamo “núcleo de sostén” a la asociación mínima sobre la cual gira la actividad y atención de todo el grupo. Por lo general se trata de un matrimonio con mayor ascendente sobre el resto de los miembros. Tal predominio puede deberse a cuestiones económicas, espirituales, políticas, o, aún, etáreas. Si bien significa un ejercicio del poder, de ninguna manera se lo puede pensar como un “órgano de poder separado”. Las tensiones internas permanentes con los otros posibles portadores del soporte orgánico y los requerimientos

constituye, en fin, en un modelo demográfico y político característico de los *wichi*. Es en el orden de la familia extensa donde actualmente operan todos los mecanismos de toma de decisiones, delegación de autoridad, redistribución de bienes. El peso e importancia que posee, como forma básica de organización, privilegia los niveles locales a los niveles más generales, dados por las alianzas políticas o la unidad lingüística. La prioridad está determinada por el sostenimiento de la unión entre quienes mantienen los lazos de parentesco medianamente directos, en una misma residencia.

Para finalizar este punto podría decir, sencillamente, que se trata de una sociedad de bandas, que se mueven estacionalmente en busca de alimentos y agua, en un territorio determinado por sitios conocidos y con valor económico o simbólico. El éxito de esta estructura social se basa en su absoluta flexibilidad, manifiesta en la libertad de los individuos de integrarse o desintegrarse de la banda, en los movimientos territoriales, en un concepto peculiar de posesión y pertenencia. En otras palabras, en la libertad, el cambio y el movimiento.

Orden social y jerarquías

Sin haber una contradicción con lo que planteáramos en un principio, acerca del igualitarismo y la inexistencia de un cuerpo independiente de administración del poder; en la organización social de los *wichi* se manifiestan, de modos bastante evidentes, relaciones que nos llevan a pensar en un cierto ordenamiento de jerarquías de poder sometido a un complejo juego de estrategias de renivelación. Estas estrategias tienen como propósito minimizar las diferencias que pudieran existir entre los individuos, tendiendo permanentemente a mantener un sentido de igualdad y equilibrio

Tengamos en cuenta que, de la manera en que el ser humano estructura y concibe su vida y las relaciones más próximas, así también estructura su conocimiento del cosmos y, de alguna manera, trata de explicarlo o dejarlo explícito. De allí la importancia de acceder a las estructuras básicas del conocimiento, manifiestas en las relaciones más íntimas: la estructuración del yo (de sí mismo) y la representación de la realidad, la autocomprensión del ordenamiento de la familia nuclear y, luego, de la extensa y de la banda. Resolver esto, que se constituye en la base de las estructuras sociales, nos llevará a un acercamiento al conocimiento de los dominios en el orden cósmico, dando luz, también, a las relaciones con los llamados “dueños” o “señores de los animales, del monte, del río”, por nombrar algunos.

En el punto anterior hemos hecho una descripción muy sucinta de las formas “macro” a las formas “micro” de la organización social y política. Recién ahora, con una visión de todo el panorama, vamos al núcleo de significado. Esto nos hace pensar en un ordenamiento concéntrico del universo, cuyo corazón es la persona, como individuo interpretante de la realidad.

La estructuración de sí mismo y el ordenamiento de las relaciones

El individuo posee un nicho, un lugar donde se halla el eje estructurante de su ser que le da el poder de vivir⁸². Es, en un sentido no figurado, el habitáculo del “dueño” de la persona⁸³, quien guía sus actos y quien lo protege. Ese “dueño” es el aspecto vital que puede “salir” del cuerpo del shamán cuando está en éxtasis, que sale de la gente cuando la muerte ataca letalmente, que enferma cuando la enfermedad lo asalta, que se pierde cuando la locura toma al sujeto. Es el eje que sostiene a la persona. Mas no se trata de una realidad estática. Habitáculo y dueño se funden y confunden en un mismo concepto inseparable; la manifestación de su carácter dinámico está en su capacidad originadora de vida, creacional. La idea de “recipiente” es muy propia

interminables de servicio equilibran el deseo y la ambición, dirigiendo el control del poder al orden de toda la sociedad. En el título siguiente se desarrolla el origen de este concepto, desde la estructuración de las representaciones de la realidad, por parte del individuo.

⁸² *lechowej*.

⁸³ *le'husek*.

de toda la interpretación que los *wichi* hacen de muchos aspectos de la realidad. De alguna manera, todas las cosas poseen o son recipiente de algo. De hecho, en el vocabulario diario, la palabra más usada para indicar que “hay algo” (el “estar” de algo) señala que “está contenido”, y denota, aunque no lo exprese, la existencia de un continente.

La existencia de la persona está subordinada a la potencia que vive en su interior. Este núcleo originario y sostén de la existencia dirige al individuo que lo contiene, en una relación de interdependencia del dominio; pues, sin el sujeto, este poder perdería su recipiente.

Esto de lo que hablamos, es el centro de la potencia vital. Si bien no nos indica, en una primera referencia, un sentido espacial (centro como “el medio de”), sino trascendental y existencial, la metáfora geométrica no puede ser excluida totalmente.

Dijimos que desde este nicho se genera vida, su carácter es creacional. La vida generada son “partes”⁸⁴ del centro. En una concepción muy distinta al todo y las partes a la que estamos acostumbrados, el centro es la totalidad y las partes emergen de él. Esas partes serán los hijos, en el caso del individuo, mientras que el padre se constituye en el centro de la potencia de la familia; serán las ramas de un árbol, mientras que el tronco, visto como totalidad, será el núcleo vital que le da sentido a la existencia de aquellas; será el *niyat* en el caso de un grupo organizado de varias familias nucleares, mientras cada una de ellas adquirirá sentido como parte en tanto se hallan los padres relacionados a este todo. Las partes se hallan subordinadas a su centro y vinculadas entre sí como pares⁸⁵

En fin, el **todo** no se constituye por la suma de las partes, sino que es quien le da sentido a sus existencias.

La relación entre el centro de la potencia y sus partes subordinadas no es de autoridad vertical, ni de jerarquía piramidal, sino de protección e interdependencia, como mencioné un poco antes. En un vínculo de reciprocidad, las partes no pueden negar su pertenencia a la totalidad. El equilibrio se da en tanto cada uno de sus componentes mantenga sus roles.

Este modo de construir la identidad de la persona y de interpretar las relaciones con los otros sujetos, organiza a la realidad a partir de dos conceptos existenciales recíprocos: el centro y las periferias. Más allá de cualquier interpretación geométrica, los términos afirman una referencia ineludible a la topología social, la cual nos da indicios claros de las posiciones relativas en las relaciones sociales, que se expresan irrevocablemente en el vínculo entre el señor⁸⁶ y sus lacayos⁸⁷.

Y más de un lector se preguntará ¿qué es esto de “lacayos” si antes dije que no había una estructura de poder?. Bien, elegí esta palabra como traducción de la expresión en el idioma de los *wichi* por dos motivos. Por un lado, un “lacayo” era una persona criada en un ámbito familiar de poder, que rendía servicios a su “señor” y, a la vez, era protegido por éste. Podría usar “súbdito” o “vasallo” (como en las antiguas crónicas de los primeros expedicionarios), pero quizás se pierde alguno de los sentidos básicos: ser libre, responder a un “señor” y a la vez ser protegido por éste. Los traductores de la Biblia se valieron de la expresión en *wichi* a la que hacemos referencia para traducir “siervo” o “sirviente” (del griego, *país*, que dará origen a *paídos*, niño), aún en el caso de hablarse de Cristo, como “siervo elegido”, en la relación que establece con Dios. el padre. Por otro lado, me llamó la atención la homofonía entre “lacayo” y “*lakawo*”, que es el término referido, y quise que jugáramos un poco con las palabras.

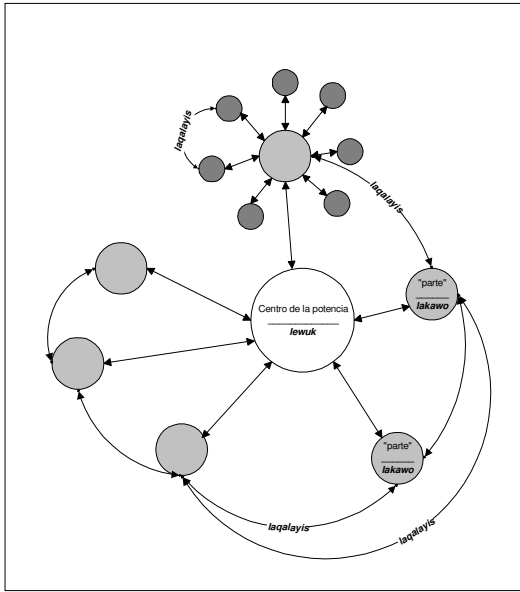
Los *wichi*, tratando de entender nuestras palabras y de que entendamos las suyas, hablan de “personal” o “peón”, pues es alguien que hace algo para el “patrón” (uso que se le da, también, a *lewuk*), y a quien el patrón cuida, brinda protección y bienes para vivir.

⁸⁴ *lhipey*. Un padre *wichi* puede decir de su hijo que es una parte suya; así como nosotros podemos decir “de tal palo tal astilla”.

⁸⁵ *laqalay*, que podría hallar traducción como “su otra pierna, la que hace el par”.

⁸⁶ *lewuk*.

⁸⁷ *lakawo*.



Topología Social

La complementación de esta topología social, como quise llamarla, se halla en las relaciones entre las partes. Cada una de ellas posee, a su vez, un centro vital, un nicho de poder, que es quien se vincula al *lewuk*, en un rol de *lakawo*. Cada uno de estos “lacayos” es un par con los otros, un “compañero” en ese vínculo con la unidad total, y a su vez, puede tener sus propias “partes”, sus propios “lacayos”, constituyéndose, para ellos, en un *lewuk*, en un “señor” [Ver el cuadro de la Topología Social].

Las relaciones igualitarias entre las personas de un mismo orden de potencia (entre quienes se consideran “pares” *-laqalay-* entre sí) se reproducen en la relación entre parientes. Así, todos los que pertenecen a la generación de mi hijo, serán tratados como “hijos”, respecto a mí y como “hermanos” entre sí. De allí que en oportunidades se hace tan difícil, para quienes miramos de afuera, discernir entre hermanos y primos, dentro de un grupo familiar. De hecho, para la gente, no tiene demasiada importancia la

diferenciación. Asimismo, los “hermanos mayores”, se diferenciarán de los “hermanos menores”, y se ubicarán en niveles de relación de paridad propia.

La representación del yo y la representación del cosmos

Este ordenamiento de uno mismo a partir de un nicho vital y, luego, de las relaciones sociales de la misma manera, sobre un concepto topológico de centros y periferias, se proyecta al ordenamiento cósmico. La cuestión de lo que podríamos llamar la “topología cósmica” la dejaré para tratar más adelante.

Los espacios de vida se hallan poblados por innumerables personajes de la realidad que, quienes no tenemos ojos *wichi*, no vemos. Pero están. Decía antes que todo lo que existe tiene su dueño, su “cuidador” (*lewuk*). Los diferentes ámbitos de la existencia, tales como el río, el monte, el campo, las aguadas, las montañas, poseen animales y plantas. Cada una de las diversas especies que hay está protegida por uno o varios “señores”.

El río, por ejemplo, tiene su dueño y éste tiene “lacayos” que son dueños de las distintas especies de peces. Lo mismo ocurre en el monte. A su vez, estos dueños de los órdenes existenciales mencionados, son “lacayos” de un gran dueño, *ahätaj*, el señor del submundo, de la tierra de abajo

El sistema clasificatorio según el cual se halla ordenada la realidad de los *wichi* no se basa en los aspectos biológicos o ecológicos, sino precisamente en esta topología de dominios. Se trata de relaciones de protección donde un dueño (centro de poder vital) protege a sus súbditos, que, a su vez, son dueños de las especies varias que existen. El celo por los bienes o seres protegidos se traduce en rituales y tabúes que, de no ser respetados, devienen en prescripciones, enfermedades y, aún, la muerte, pues el “*dueño se enoja con el que no respetó*”. Así, las relaciones de la realidad están estructuradas de la misma manera que las sociales; que es, en última instancia, la forma en que el individuo se representa a sí mismo.

“*Cuando lo mandó a **lhetek saintaj, ahütaj** le enseñó: bueno, cuando llegue al monte ahí va a vivir y de aquí a cuantos días voy a mandar a tu ‘personal’ y usted va a ser ‘jefe’ del monte. Pero si viene gente al monte a mariscar y matan muchos animales de nosotros, hay que flecharlos. Y alguno si saca mucha miel y cuando llega al rancho no la guarda bien, usted no tiene que darle más. Usted tiene que cuidar mucho al gato del monte, al quirquincho, pichi, y todos los bichos que están en el monte para que se críen mucho*”

Popnús, San Andrés⁸⁸

Algo sobre el liderazgo

Las consecuencias políticas de la conducta igualitaria de los *wichi* hace que cada individuo considere al otro como un par, igual tanto en su valor personal como en el respeto que merece. Esto significa que en el desarrollo de las relaciones cualquiera puede ir constituyéndose en un “centro de poder”. La manifestación más clara está dada por la evolución natural del ciclo vital: el hecho de que un joven pase a ser padre y luego, centro de la familia, se constituye en un paradigma que orienta cualquier otro intento de recomposición de centros de poder.

En el desarrollo de estos párrafos fuimos viendo como, desde la estructuración de la identidad y de las fuerzas que dan vida al individuo, el *wichi* construye, de la misma manera, las relaciones con los demás. El centro de la

potencia de la familia (*oynyot tä lhäm’ya*) es el padre (*ojcha*, que es *lewuk*), y es la unidad mínima de organización política. El centro de la potencia del grupo local (*oynyot tä wet*) es el *niyat*, como mencioné, y cada “padre” es una de sus partes, uno de sus “lacayos”. *Okaniyat*, le dirá cada persona, “*mi jefe*”, y notamos que la partícula posesiva⁹⁰, *o-ka*, nos indica algo más que dominio. Se trata de una referencia a un vínculo inalienable, resultado de alguna virtud o esfuerzo que imprime la persona y que redundante en el reconocimiento de su poder por parte de la gente. Algunos autores traducen como “*mi verdadero jefe*”, mi jefe con quien tengo el vínculo real en ese ordenamiento de las relaciones. Asimismo, él dirá de sus súbditos, que son sus “partes”, *okawo*, remitiendo, otra vez, a lo inalienable de la relación.

El poder generador y dinámico que posee esta persona, como manifestación del “centro” del grupo, está dado a través de la palabra potente, que predispone a la gente a la guerra, a salir a cazar a determinado lugar, a salir a pescar a ciertos pescaderos ese día, a moverse a un nuevo lugar, a seguir a un político, a tomar una “religión” dentro de las nuevas ofertas del cristianismo evangelizador. La palabra, en fin, es la exteriorización esencial del poder que emana quien detenta el liderazgo.

“*El **tokhwaj** cuando les enseñó les dijo: bueno, algún día ustedes van a hacer la guerra y los que mataron tres o cuatro, aunque sea uno, ustedes lo mismo tienen que poner **lekanyát**. Porque ese hombre es corajudo, entonces, si hay guerra puede sostenerlos a ustedes. Si hay tres corajudos, entonces ya van a sostener bien*”

Materiales etnográficos grabados, Centro Argentino de Etnología Americana; cinta E 8/1971⁸⁹.

⁸⁸ Citado por Braunstein, 1974, apéndice.

⁸⁹ Citado por Braunstein, 1974, página 19.

⁹⁰ Véase la discusión sobre este punto en el capítulo referido a la **propiedad**.

Quizás no erremos al pensar que por esa razón muchos de los actuales “caciques” son el resultado de una herencia histórica de estructuras creadas en tiempos de los ingenios azucareros, donde un “sacador de indios” buscaba a los “lenguaraces”, con quienes mantenía el vínculo y hacía los tratos laborales.

Es necesario resaltar, a los fines de dilucidar tantas dudas que se generan en torno a este tema, que la “autoridad” o “jefatura”, como se quiera, no estaba ni está fundada en un ejercicio coercitivo del poder. Antes bien, es aquella relación de dominio y protección que mencionaba antes la que constituye la trama más fina de esta estructura política. Un *niyat* que no pueda “sostener” (como señala nuestro relato del recuadro) a su gente, pronto será desplazado. Aquí comienzan a funcionar aquellas complejas estrategias de nivelación que mencioné anteriormente, minimizando cualquier tipo de acumulación de poder o riquezas. La imposición de sanciones sociales negativas a quien acumula; la obligación implícita en el rol mismo del liderazgo, de ser modesto y distribuir los bienes obtenidos con ese poder; el peso del consenso en toda decisión y la absoluta libertad de retirarse del grupo en caso de insatisfacción constituyen, además de ciertas estrategias de control del poder del líder, las formas de renivelar cualquier situación de desequilibrio social indeseada.

Esto nos lleva a dos puntos más: el del origen de esta “jefatura” y el de la “obediencia” a sus mandatos.

Como vemos en el recuadro, antiguamente el origen estaba dado por el coraje en la guerra, o en las escaramuzas con los vecinos. El valor de matar a otro es el valor de enfrentar a las fuerzas de la muerte, como personajes vitales y potentes (*ahät*); de poder usarlos en su favor. Es un valor venido de un orden no humano, que da la capacidad de manejarse entre el equilibrio y el no equilibrio. En general el reconocimiento de esa persona estaba dado por el hecho de ser alguien preocupado por los suyos y a quienes se brindaba en la entrega de poder y bienes. Posiblemente, aparecía como uno de los más pobres del grupo, pues repartía todo lo que obtenía, en bien de su gente. En la actualidad la elocuencia, la competencia cultural⁹¹ y el hábil manejo de las relaciones con las autoridades civiles o militares (según el caso) son las principales características que debe reunir la persona que pretenda el liderazgo. El hecho de ser un “interlocutor” entre su grupo y la sociedad envolvente le otorga un poder especial y, dado que su rol es el de protección y cuidado de los suyos, todas sus acciones deben redundar en beneficios directos. Sin ellos, la dinámica interna del grupo y el afán de acceso al poder de sus “otros”, puede llevar a su caída o a una división de los disconformes, bajo un nuevo liderazgo. La tensión, en este sentido, es constante y las influencias de la política partidaria de la sociedad civil, de las diversas religiones y de los distintos equipos de “asesores” contribuyen a que el desequilibrio, el choque interno y las rupturas estén a la puerta permanentemente. Los deseos y angustias del drama de la sobrevivencia (física y cultural) marcan, crean y organizan las representaciones que cada uno de los miembros tienen de sí, de los demás y de su *niyat*. Por este hecho vitalmente decisivo, el sostenimiento del líder deja de ser una mera formalidad neutra. Lo que él representa se halla cargado de juicios de valor, aceptaciones y rechazos apasionados, preferencias, relegamientos, que se constituyen en la estructura básica sobre la cual se sostiene tan delicado equilibrio.

De esta manera, la “obediencia” al líder es lábil. Ningún miembro de un grupo está obligado de manera alguna a seguir a su *niyat*. Sin embargo, no seguirlo es casi un impensable, pues esa persona quedará irremediabilmente sin “dueño”, desprotegido y a merced de todas las fuerzas nefastas de la realidad. Su destino es, simbólicamente y aún prácticamente, la muerte. Esa es la base, creo que sin dudas, del llamado “consenso” sobre el cual se toman todas las decisiones. Quien se retira deberá ver de qué manera reorganiza sus relaciones. No será rechazado, pero él mismo se aislará por no hallar en su líder la respuesta a las representaciones de seguridad y vida que tiene. Como contrapartida, el líder sabe que el silencio de su gente es disconformidad y la falta de sensibilidad ante esto lo llevará a actuar solo. Para no caer en confusiones, aclararé que estos momentos no son de “asambleas”, sino que los procesos de tomas de decisión se van produciendo lentamente en las casas familiares y una conversación formal da punto final al acuerdo “consensuado”.

⁹¹ En el sentido dado por ser “competente” articulador de los saberes y valores culturales propios.

Parentesco y familia

La representación totalitaria⁹² del universo, se manifiesta en la dinámica familiar y en los sistemas de parentesco. Y es necesario distinguir “familia” de “sistema de parentesco” de una manera muy clara. La familia es el elemento activo clave de toda la estructura social. Nunca estacionaria, evoluciona con la vida. Es un organismo tan dinámico y cambiante como los individuos que la constituyen. Los padres envejecen; los hijos nacen, crecen, se hacen adultos, desplazan a los padres en las obligaciones y roles; serán desplazados luego por sus hijos. Un hijo, sin dejar de serlo, pasa a ser padre y luego abuelo y en ese camino va ocupando distintos lugares respecto a los otros. Su posición siempre es relativa y muta con los cambios del tiempo, de los ciclos vitales y de los demás. Los sistemas de parentesco son los ejes rígidos con los cuales, desde su condición vital y social, el individuo designa e interpreta sus relaciones. Son la expresión de la idea que se forma de **lo próximo y lo lejano**, de **lo igual y lo desigual**, del **centro y las partes**, partiendo de sí mismo como totalidad y como “centro” de las representaciones de la realidad.

En la medida en que cambian las relaciones con el ambiente y se relativizan las distancias, la evolución vital de la familia se desarrolla con dinámicas más rápidas, más complejas, que desafían al sistema de parentesco, osificándolo, manteniéndose apenas por la fuerza de la costumbre y llegando a no significar nada (como es el caso de muchos términos de duelo, como designadores de una posición dentro de las dinámicas de parentesco, por ejemplo).

A lo largo de la historia de la etnografía parecería que hubo una fiebre por desentrañar los términos de parentesco. Tal es así, que casi todas las obras que tratan la cuestión de la organización social, están llenas de listas y listas de palabras que, para el no experto, sólo significa el agregado de algunas páginas más al escrito.

Sin embargo no es por modas ni por fiebres que los etnólogos y los sociólogos se dedicaron a estos listados. El desarrollo de las sociedades como la de los *wichi*, está enmarcado en una estructura familiar **posicional**⁹³, es decir, que la adopción de decisiones se halla en función del *status* del miembro de la familia. Todo el sistema de comunicación interno arranca del relativo poder inherente a tal *status*. Quien detenta el lugar del “centro”, establece las relaciones de dominio (*lewuk*) y quienes se hallan periféricos, como partes del centro, las relaciones subordinadas (*lakawo*) y de pares entre sí (*laqalayis*), tal como mencionara unas páginas atrás. El sistema de designaciones indica las posiciones. En el nombre dado al rol, como expresión social, se manifiesta el orden jurídico peculiar, desde los más simples que establecen relaciones consanguíneas, hasta las más complejas indicaciones de la existencia de un *status* jurídico emergente de la intervención de los *ahät* en la vida de la persona. Modos claves de historizar al individuo y recordarle, para siempre, su estado de caída. Así nacen, se mantienen y desaparecen los parentescos artificiales, o ficticios, elaborados en función de alguna situación coyuntural. Por ejemplo, el decirle “sobrino” a un extraño agregado a la vida de la familia limita sus posibles pretensiones de acceder a alguna mujer del grupo o lo incluye como probable “casamentero” en relación a un grupo próximo; asimismo, lo involucra económicamente y aumenta la energía potencial que depende del padre, como “centro” (en función de su rol posicional). El significado social⁹⁴ de cada individuo está designado por el conjunto de la comunidad (la familia y el entorno que reconoce la terminología) y el individuo aprende los requisitos de su *status* jurídico y responde a ellos en las distintas direcciones hacia las que se orientan sus relaciones: hacia el padre, hacia la madre, hacia sus pares iguales, sus pares mayores, sus pares menores, hacia quienes provocaron algún estado de alteración y desequilibrio manifiesto en la manera de nombrarlo⁹⁵, hacia quienes, potencialmente, están en condiciones de transformar su *status* de afín en

⁹² En tanto no es posible concebir otro tipo de organización de sí mismo (del **yo**) ni del cosmos.

⁹³ Siguiendo la distinción que hace Bernstein, 1989; páginas 159 y siguientes.

⁹⁴ El individuo es el significante dentro de una “gramática social” peculiar, que ordena el mundo y da sentido a la existencia humana. Por esto hablo del “significado” de la persona y no de su “rol”.

⁹⁵ Por ejemplo, los términos de duelo, que se hallan en el sistema de parentesco, como ordenamiento jurídico, y nombrar algo así como “el hijo del hombre que murió por una venganza, o por una traición, o por determinada enfermedad”. Esto genera obligaciones y derechos que emanan del cumplimiento de una ley y que señalan muy terminantemente, su rol. Es decir, determinan una juridicidad a su rol.

consanguíneo⁹⁶. Estoy hablando, en este último caso, de la posibilidad permanente de una recategorización del individuo en la estructura de parentesco, a partir del “nombrar diferente”; más allá de los alcances del hecho biológico. De esta manera, el individuo “recategorizado” pasa a ser un potencial líder, a la muerte del existente. Esta capacidad otorgada por el cambio del modo de nombrar nos señala la fuerza significadora de la palabra enunciada. Es menester recordar que el valor de la palabra potente es una de las manifestaciones del liderazgo. Para el *wichi* la palabra posee un significado fundamental en la categorización y distribución del poder en el cosmos; tema que da para mucho más que estas páginas.

En cuanto a las proximidades del parentesco, entendidas como una relación directa y con juridicidad notoria entre el centro y las partes, o periferias, es necesario resaltar la relación irrevocable entre pertenencia local y proximidad. La familia compuesta o extensa, como mencionamos antes, incluyendo a los “agregados”, incorporados dentro del sistema de parentesco, ocupa un mismo sitio. *Nowettheley*, dirá un *wichi* para nombrar a su “familia”, que son los que pertenecen, o están dentro, de su lugar, los que viven en el mismo lugar. Podríamos traducir en forma muy sencilla e ingenua “la gente (con quienes mantengo una relación inalienable) de mi lugar”. Esa es la familia, ordenada, como ya es casi obvio decirlo, desde el individuo mismo que la nombra; eje del sistema de designaciones. Esa es “la comunidad”.

El camino hacia los modos actuales

El término “comunidad” fue el elegido por la sociología, en lugar de los otros usuales en antropología, menos absolutos, como “grupo local” y “banda”, buscando una designación genérica para los grupos organizados sobre una base predominantemente local, es decir, que cuyos asentamientos (fijos o no) comparten un hábitat limitado común. Ha sido definido como el mayor número de personas que normalmente residen en una asociación “cara a cara”⁹⁷. De acuerdo a los diferentes modos de vida, a las formas de organización peculiares y a los modelos económicos, distintos tipos de comunidades serán designadas genéricamente como “familias extensas”, “bandas”, “villas” o “aldeas”, “vecindarios”. Así, la “banda” es un grupo de familias extensas que no tienen paradero fijo, nómades o seminómades; una “aldea” es un grupo de familias establecido en un lugar fijo, como puede ser el caso de los pueblos de agricultores; un “vecindario” o “barrio” es un grupo de familias localizadas en un lugar fijo en torno a un centro poblado mayor, que puede ser incluso de orígenes étnicos diversos.

A partir de la presentación que hiciéramos en los títulos anteriores, se hace necesaria una crítica al uso corriente en nuestro medio, del término “comunidad indígena”. Los diferentes grupos *wichi* que viven en una misma localidad chaqueña, raramente, en la actualidad, constituyen una “comunidad”, como es definida desde la sociología y la antropología. La fuerza operacional de los conceptos, expresados en palabras usadas acríticamente, velan el acercamiento a la realidad, o, mejor aún, nos hacen ver en lo que ocurre con el otro, una realidad ficticia, a nuestra imagen y semejanza. Dicho de otra manera, más allá de las palabras, la carga semántica del concepto conlleva a acercamientos erróneos en las cotidianas prácticas de los grupos de apoyo. Por usarlo y entender que la realidad responde al significado que el no indígena le otorga, se esperan respuestas “comunitarias” a los diferentes problemas y situaciones. De esta manera se cae en equívocos por una imagen falsa de las relaciones sociales que se dan en cada localidad poblada por indígenas. Cada agrupación definida corrientemente como “comunidad” es, antes bien, una “agrupación de comunidades” o, si se me permite, un “aglomeramiento humano”. Ante este hecho, se hace más conveniente hablar de “poblaciones indígenas”, “poblaciones *wichi*” para nuestro caso, cuando se refiere al grupo humano (referencia sociológica), o de “localizaciones” cuando se hace referencia al lugar (referencia topológica). El primer término remite a la posibilidad de hallar en esa configuración social una multiplicidad de “comunidades”, en el mejor sentido que le otorga la sociología: quienes mantienen una relación cara a cara. El segundo nos indica el lugar, en el espacio físico, que ocupa dicha configuración.

⁹⁶ Parentesco afinal es aquel que se establece con las relaciones de matrimonio. En otra terminología, diríamos “pariente político”.

⁹⁷ Murdock, 1965; página 79.

Ya mencionamos que en los tiempos pasados, los *wichi* se hallaban organizados en “bandas”. Un pequeño número de grupos familiares vinculados, que andaban por el campo y el río cazando, recolectando frutos y mieles, pescando, haciendo sus fiestas y sus guerras, mirando las señales de los tiempos manifiestas en los elementos que los rodeaban. No era un andar errático. Periódicamente se volvía a los mismos lugares y se repetía el ritual de vivir. Desde tiempos antiguos, los españoles tenían conocimiento de la copiosa cantidad de grupos que, si bien pertenecían a una misma lengua, se organizaban muy diversamente. Así, el padre Lozano⁹⁸ menciona casi trescientos pueblos que, por sus nombres (posiblemente referencias patronímicas), pueden presumirse de la lengua de los *wichi*.

Las expediciones que durante tres siglos intentaron penetrar en el chaco sólo hallaron rastros de pequeños grupos y sus encuentros bélicos fueron apenas escaramuzas. La práctica de lo que hoy en día se llama “guerra de guerrillas”, que la conocíamos desde mucho antes, con el sello impuesto por el General Güemes, como “montoneras”, era la más clara manifestación de una forma de organizar la “guerra” muy distinta a la del conquistador y a la del militar de fin del siglo XIX. La imagen de los grandes malones no coincide justamente con el ejercicio de la emboscada de retaguardia de los *wichi*, cuya organización guerrera distaba de ser similar a la de un ejército, con jefes y subalternos.

La llegada de los primeros colonos ganaderos no modificó significativamente esta dinámica organizativa. Aquellos ganaderos eran tan nómades como los *wichi*. Las vacas avanzaban buscando pasturas y agua y los ganaderos, tras ellas, intentaban localizarse en algún paraje propicio, aprovechando los sitios con aguadas permanentes. Las familias de los *wichi* comenzaron a acercarse a estas familias criollas y a vincularse en una relación de interdependencia, que el criollo interpretó de “peonaje”. De esta manera, el nomadismo comenzó a regirse por una doble dinámica: la de la existencia de bienes naturales en los sitios conocidos y la de la demanda de trabajo de los puestos ganaderos, que usurparon tales lugares.

Los trabajos en los ingenios modificaron nominalmente los modos de relacionamiento con el mundo no *wichi*. Los capataces y “sacadores de indios” necesitaban a los “representantes” de todas las “tribus” contactadas, a quienes ya se les había dado el lejano nombre de “caciques”, para establecer los términos de las contrataciones. El “papelito” otorgado en los ingenios como reconocimiento del rol de jefe comenzó a tener valor de salvoconducto ante las autoridades y se constituyó en una presión sobre la gente, usada por el dirigente de marras, a fin de mantener su lugar de poder.

Las interrelaciones entre los pobladores de los puestos y los *wichi* están magníficamente reflejadas en los siguientes párrafos de un antiguo parte policial:

“... el indio de nombre Pedro ... expuso que habiendo venido del Río Pilcomayo a este punto en el mes de enero ... llegó en compañía de dos indios más y pasó por la casa en donde vive don Conrado Núñez, e invitándole este, le dijo que se quedara a hacer noche allí pues esto era ya de tarde, manifestándole que debía carnear un animal vacuno ... ayudóle algunos indios más ...; que la carne fue conducida a la casa, dando a los indios la menudencia y a Chato le dio la cabeza en cambio de miel ...”

“[El indio Chiquillo declara que Conrado Núñez tomó un ternero] lo carneó y después llamó a los indios que tenían su rancho allí cerca y les regaló la carne; [...] que el ternero azotado de propiedad de don Enrique Ferrada y Cia., les regaló a los indios a cambio de vestidos y otras prendas [...]”

“[El indio Cabezón declara que] es peón de la casa [de Núñez] y que hace tiempo está allí...”

Juzgado Letrado de Formosa, “Contra Conrado Núñez, por hurto”; Exp. 1909.

[Julio 2] "Unos 50 indios pintados y armados aparecen sobre el camino y marchan a nuestro encuentro. -Un indio entrado en años y de mirada vivaz se adelanta del grupo y, mostrando un papel que trae en la mano, pregunta por el patrón. -Se lo tomo y leo: es un certificado de un ingenio de Jujuy, expedido a favor del cacique Colorado y su gente y en el que se hace constar que estos indios han trabajado allí el año anterior acreditando buen comportamiento."

Astrada, 1906, página 105.

La idea de que “un dirigente” (jefe, cacique, o como se lo quiera

llamar) encabezaba las hordas⁹⁹ con el poder de un caudillo es muy antigua. Fue una de las maneras que aún persiste de ver al otro como uno mismo. Es decir, los capitanes de la conquista y luego quienes los sucedieron a lo largo de los siglos (¡hasta hoy!) creyeron ver en las formas de organizarse de aquellos a quienes no conocían, sus propias formas de organización. De esta manera, creyeron ver jefes de grandes naciones, e impulsaron esta idea bajo el nombre de “caciques”. Importado, por supuesto, como tantos otros nombres venidos de la confusión y el espejismo “intercultural”.

En muchos casos fueron los grandes guerreros, o los chamanes (tan mal llamados “brujos”) a quienes su gente le otorgaba cierto dominio, a fin de vincularse con los extranjeros. En otros casos, quienes entendían el idioma de los conquistadores, aprovecharon esa instancia para legitimar, desde afuera, su deseo de poder dentro del grupo. Nuevos y poderosos elementos de desequilibrio social se instauraron en el seno mismo de las relaciones sociales internas, ante los cuales se fueron desarrollando, poco a poco, estrategias de estabilización y concordancia entre lo individual y lo colectivo.

Con los procesos de colonización de la región chaqueña y la obligada sedentarización a que llevó la ocupación de los territorios por parte de la población no indígena, los grupos se fueron reuniendo en torno a las misiones primero, y luego a los centros urbanos. Desde tiempos muy antiguos, los *wichi* se vincularon a las misiones religiosas. La influencia franciscana es más evidente en la modificación de ciertos aspectos culturales de los pobladores del Bermejo. Restos de religiosidad católica se descubren en sus rituales místicos y chamánicos, especialmente. Sin embargo, fueron las misiones anglicanas de este siglo las que más impacto tuvieron en la transformación de las pautas de asentamiento, organización y en la conformación de los grandes poblados que hoy se conocen malamente como “comunidades”. Es probable que el origen de la presencia anglicana en estas tierras se remonte a resolver la cuestión de la ocupación india de las grandes propiedades privadas de terratenientes ingleses; quienes, a su vez, eran los dueños de los más grandes ingenios de principios de siglo. Posteriormente, los intereses en desarrollar la Colonia Buenaventura indujo a que se los invitara a fundar misiones sobre el Pilcomayo; transformando, muy tempranamente, allí también, las pautas organizativas y de asentamiento. Con el advenimiento de la guerra entre Paraguay y Bolivia (conocida como “la guerra del Chaco”), los grupos *wichi* que vivían al otro lado del Pilcomayo se concentraron en la misión de San Andrés. De esta manera pierden definitivamente sus espacios tradicionales y comienza una encarnizada lucha por el control político de la zona, que ya estaba apareciendo en los primeros tiempos del establecimiento de los misioneros.

“[35] Varios poblados enteros se movieron para juntarse con la gente de acá. Algunos son del lado boliviano del río y otros de abajo, todos impulsados por el deseo de encontrar amparo bajo el ala de la Misión, por causa de la alarma provocada por los movimientos militares y, en algunos casos, falsas señales.

[...]

[...36] Indígenas viviendo 25 millas [40 km.] río abajo, 50 millas [80 km.] tierra adentro y 30 millas [48 km.] río arriba, todos reivindican a la misión como sus padres, y viajan grandes distancias para reclamar sus derechos con las autoridades o ganaderos.”

Smith, 1933, páginas 35 y 36.

“En la víspera de Navidad de 1930, los chicos que acudían a las clases de la tarde fueron atacados a su regreso a casa y uno de ellos fue tirado muerto a 100 yardas [aproximadamente, 90 metros] de la casa de la Misión. El cuerpo fue quemado por un joven perteneciente al clan Thokotás, quienes estaban viviendo a pocas millas al norte de la estación. Él había bebido y se hallaba obsesionado por la idea de vengar alguna deuda ancestral.”

Smith, 1933, página 36.

⁹⁹ *Horda* viene del turco, *ordu*, y se aplica a los grupos nómades que hacen campamentos estacionarios. De hecho, significa “campamento”. No debe dársele un contenido valorativo, vinculándolo con “salvajismo”, “brutalidad”, “destrucción” o cosas por el estilo, como tantas veces ocurre.

Así, más y más se tornaron complejas y conflictivas las relaciones dentro de los grupos y hacia afuera. La ignorancia occidental, fundada en el desinterés por conocer lo distinto y en los errores del pasado (que no es más que el reflejo de la arrogancia del conquistador), se mantiene aún y se ve claramente como, a través de las distintas legislaciones indigenistas, se sostiene la existencia de jefaturas ficticias, que acentúan, día a día, los

Ley Provincial del Aborigen (Formosa) 426/84

“Art. 7. El pedido de reconocimiento de la Personería Jurídica será presentado al Instituto por los caciques y/o delegados de la comunidad, con los siguientes datos: ... c) Nombre de los caciques y/o delegados y justificación de su autoridad.

... Art. 9. Los caciques y/o delegados ejercerán la representación legal de su comunidad. La nominación de los delegados será comunicada al Instituto, el que la reconocerá en el plazo de treinta días...”

Decreto Reglamentario 574/85

“Art. 9. El representante legal de la comunidad (un titular y suplente) será elegido en asamblea por simple mayoría de sus miembros mayores de 18 años, debiendo ser de la etnia de sus representados y con dos años de residencia como mínimo en la comunidad. Durarán un año en sus funciones, pudiendo ser reelectos”

Decreto modificatorio 10/86

“Considerando: ... que se considera conveniente no alterar la milenaria tradición del cacicazgo, profundamente acendrada en las comunidades aborígenes. Que es necesario compatibilizar este principio con formas que tienden a asegurar en dichos comicios el estilo de vida democrático...”

“Art. 9. El representante legal de la comunidad es el delegado y/o cacique, en forma alterna. El cacicazgo no estará sujeto a elecciones periódicas por ser una figura vitalicia y ancestral de la costumbre aborígen”

terribles conflictos internos.

Heredado de las épocas de los ingenios azucareros, legitimado luego en la reafirmación de roles ficticios desde los tiempos de mayor participación política (comenzando por H. Irigoyen y J. D. Perón) el desequilibrio de los órdenes de dominio de la sociedad y del universo se vio aceleradamente acentuado con la llegada de misioneros, agentes de desarrollo y políticos de turno buscando adherentes.

Los misioneros se tornaron en “patrones” de los cuales obtuvieron protección y bienes para vivir. Fueron inmediatamente integrados al mundo propio interpretando su rol de la única manera que era posible: siendo poderosos, si no eran enemigos, eran “dueños” que venían a proteger. Los agentes de ayuda o de cooperación, como quieran, fueron tenidos en el mismo lugar. Quizás con menos poder, por no estar vinculados con un “dueño” más grande, que en el caso de los religiosos es dios; y por no conocer el idioma, por lo tanto, no poseer el poder de la palabra¹⁰⁰. Esta aparición de una variedad significativa de “dueños” dio lugar a que en cada localidad algunas personas se sintieran atraídas por los nuevos dueños y otras se mantuvieran en el ordenamiento cósmico establecido desde la llegada misionera. En la medida que más personajes externos se incorporan en este mundo de relaciones “benéficas”, más fragmentaciones se hallan, pues al sentir insatisfechas las necesidades de protección y de recursos (que son cada vez mayores) se deja un dueño y se busca otro. La oferta es vastísima en algunos lugares. No existe, por otra parte, un sentido de contradicción en cada individuo de hallarse bajo varios “patrones”; aunque serán los otros “súbditos” quienes rechacen su acercamiento. No es una cuestión de “fidelidad”, sino que es impensable, como ya dije antes, una existencia sin un “dueño”.

¹⁰⁰ De paso, la insistencia de los misioneros en la “palabra de dios” y en escribirla para que todos la posean, se constituyó en una afirmación clara de su poder, pues esa palabra potente genera vida (*“En el principio era la palabra, y la palabra estaba con Dios, y la palabra era Dios ... mediante ella se hizo todo ... ella contenía la vida y esa vida era la luz del hombre, esa luz brilla en las tinieblas”*, versa claramente el evangelio según San Juan).

En otro sentido, entrar en la órbita de un nuevo “patrón” es recomenzar la historia personal, deshistorizarse y generar una nueva esperanza de vida, de no degradación. Una manifestación simbólica necesaria es el cambio de nombre. Así, quien para mí, en una relación particular, se llamaba Nicodemo, para otro, en otro ámbito de relación, bajo otro ordenamiento, se llama Nicasio.

Para finalizar, digamos que las formas de organización actuales no son ajenas a los efectos del proceso de colonización y conquista, de contacto e intercambio, de penetración y sometimiento a los sistemas políticos de los estados nacionales (Argentina, Paraguay y Bolivia). Si bien existen aspectos estructurales que no han sido trastornados por la permanente violación de la intimidad familiar y grupal, los constituyentes de una organización centrada en la autoridad de uno solo, van legitimando poco a poco un caudillismo antes difuso y de poder disperso. La capacidad adaptativa de los *wichi* permitió hasta ahora mantener hasta cierto punto sus modos organizativos, adaptados a los nuevos requerimientos. Pero las presiones permanentes por promover el liderazgo autoritario son cada vez mayores. La comprensión del “funcionamiento del mundo de los blancos” también es mayor y el deseo de acceder a los bienes de éstos estimula la imitación de las formas. Hoy, la dinámica organizativa *wichi* navega entre el sostenimiento de las formas tradicionales, manifiestas especialmente en la toma de decisiones al interior de la familia e insinuadas en las aparentes “deslealtades a los líderes que no cumplen”; la incorporación de maneras de manejo y legitimación del poder imitando los estilos aprendidos de occidente; y la locura (en tanto que la confluencia de elementos contradictorios de control del poder va **alienando** a los individuos involucrados y desarrollando estrategias de descentralización descontroladas y destructivas de los lazos humanos habidos).

Nuestros acercamientos

Ya mencioné que la comprensión de las formas de organización social y política es una de las llaves más significativas para el logro de un acercamiento a la gente que permita, de alguna manera, contribuir en algo a la proyección de sus vidas como pueblos distintos. Estas formas basadas en el parentesco, por simples que parezcan, centran la manera de realizar todas las actividades y se rigen por normas de reciprocidad cuyo origen trasciende lo planificable.

Las diferentes prácticas del trabajo social han intentado, a lo largo de todos estos años de “cooperación para el desarrollo”, lo que podemos llamar buenamente “construcción de la comunidad”. Es decir, que habiendo tomado conciencia, en algunos casos más avanzados de observación y reflexión, de la inorganicidad de los asentamientos, se intentó crear una “conciencia de comunidad”; conciencia que se torna, al fin, en quimera. Vez tras vez leemos los diferentes proyectos de animación cultural, promoción social, tomas de conciencias perdidas, democratización del funcionamiento social, programas de desarrollo de la comunidad, promoción humana, conceptos de trabajo social no directivos ... tantas cosas. No estoy diciendo que no sirven. Cada uno, a su manera, ha contribuido a una práctica y a una reflexión sobre esa práctica que nos permite crecer. Sin embargo, todos suenan como imposiciones sobre la realidad humana que nos toca compartir con la gente *wichi*.

La historia de los proyectos de desarrollo entre los *wichi* tuvo varios casos extremos, muchos otros intrascendentes y sin impacto y algunos más. No es objeto de nuestro diálogo hacer un análisis de ellos, ni aún tipificarlos; pero vamos a tomarnos un momento para observar uno de los más extremos, donde se ve claramente el impacto del desconocimiento del profundo valor de las formas estructuradas en el parentesco y su absoluta vigencia. Omitiremos nombres de lugares y personas para que nadie se sienta afectado (nuestro mundo chaqueño es tan pequeño, que a poco de caminar nos conocemos casi todos).

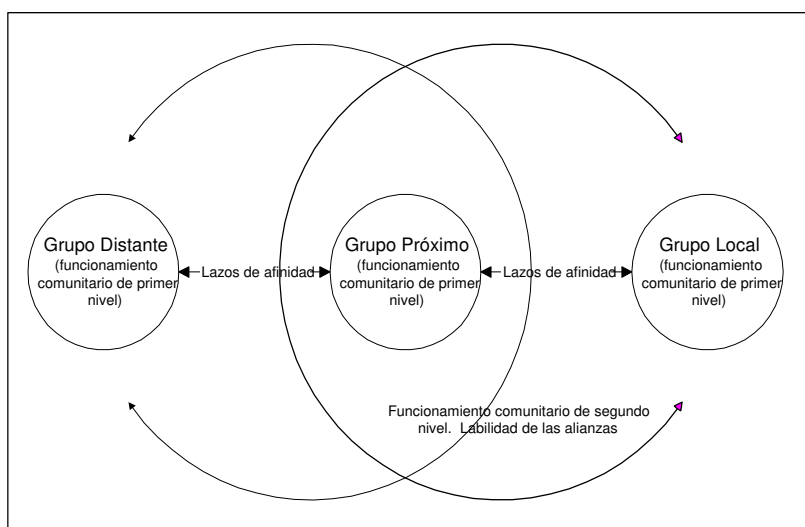
La población a la que nos referiremos es bastante antigua. Producto de una acción externa de “aglutinamiento”, reunió a los *wichi* y sus mujeres de muchas partes. Fundamentalmente podía advertirse la confluencia de dos grandes sectores: los de un lado y los del otro del río.

Las primeras acciones de cooperación fueron de índole personal. La población *wichi* se hallaba asentada en grupos familiares bien identificables en torno al centro de acciones. Los agentes externos eran totalmente conscientes de lo que podríamos llamar “el límite de la organización *wichi*”. Leemos en un antiguo diario¹⁰¹, a propósito de una epidemia de viruela en 1922, que se instruye a una persona (*wichi*) para que controle la entrada de enfermos en las “villas” en torno al centro. Luego, haciendo una lectura más general, encontramos por lo menos ocho nombres de personas “encabezantes” de tales “villas”, procedentes de diversos lugares. La riqueza de información que se puede extraer de este documento es asombrosa, a los efectos de los futuros proyectos de desarrollo que la historia del siglo traería. Sin embargo, parecería que un *lapsus* en la memoria institucional nubló la visión. Las modas y los modos de la “ayuda para el desarrollo” se impusieron a la experiencia ganada en el tiempo. Pasadas las décadas, el “*Diary*” comenzó a ser comido por las termitas en un lejano galpón y un proyecto de desarrollo comunitario basado en la aplicación de capital, tecnología y capacitación humana se comenzó a llevar adelante. Al poco de comenzar, se vio que “lo comunitario” era cuestionable. Entonces se inicia un trabajo con visos cooperativos, que se fue transformando en la organización de una forma de asociación comercial. Luego de grandes inversiones humanas, tecnológicas y de capital, a lo largo de más de diez años, se retorna a la visión de los orígenes: la cooperación cara a cara, a nivel familiar. Los límites del proyecto y los avatares de la historia de las políticas internacionales interrumpieron el proceso en este punto.

Pocos años después, “democratización nacional” de por medio, se intenta desarrollar una acción en beneficio de todos los habitantes del lugar, entendidos como “comunidad”. Parecía que los errores del pasado y las historias familiares habían llevado al caos total.

En aquella oportunidad se nos pidió contribuir con alguna idea. Se nos ocurrió tratar de ver como estaba funcionando dicha “comunidad” de más de mil personas. Tarea que llevó un año de visitas, conversaciones, dibujitos en papeles, barro, sol, viento norte, frío, pasión y enfermedades.

Partíamos de la base conocida por todos de que se trataba de **una comunidad**; aunque sabíamos, por la experiencia con algunas personas de allí, que estábamos frente a por lo menos **dos comunidades interrelacionadas**, los que históricamente procedían de un lado y del otro del río. La desavenencia entre ambos grupos era tal que, quienes se consideraban “locales” se autodenominaban *wichi*, nombrando a los otros como *wecilheley* (“bandedos”, “gente del otro lado del río”), con significación fuertemente despectiva y diferenciadora.



Relaciones intergrupales

La primera comprobación fue que quienes estaban en el “bajo” pertenecían a los grupos migrantes de “la banda del río” y se apropiaron del poder religioso heredado de las acciones misioneras (cruzaron el río invitados y protegidos por los misioneros); los del “bordo”, eran los herederos de “este lado”, y quienes detentaban el poder político. La asociación entre la topología, la orientación espacial y la procedencia es sorprendente y la hemos visto repetida en casi todas las “comunidades” de los *wichi*.

¹⁰¹ The Algarrobal Mission Station Diary, 1916-1925

La segunda comprobación fue que se trataba, en realidad, de cuarenta y dos “comunidades” o grupos que mantenían una relación y funcionamiento de esa índole, y cuyos vínculos hacia los otros grupos rara vez excedía a los localizados próximamente. La base organizativa de cada uno de ellos es el parentesco y los vínculos hacia los próximos están dados por el “parentesco político” (lazos afinales). A esos niveles funciona la “comunidad”. El complejo asentamiento y la historia de alianzas y traiciones marca límites, en este caso, entre los “próximos”, pues, repentinamente, dos grupos vecinos llegaron a distanciarse porque uno de ellos, vinculado a otros más lejanos del primero, encontró conveniencias en esta segunda alianza, que significaba traición, desde la visión de los primeros. [Ver el Cuadro de Relaciones Intergrupales]

Esta dinámica es permanente. Se hace imposible definir estrictamente de qué manera se desarrollarán los vínculos fuera del grupo estrictamente local. Comprenderla, **aceptarla** con valor de verdad y participar de ella, nos permite acceder a los patrones de conducta comunitaria de los *wichi* con quienes nos relacionamos. Aún aceptando que haya casos en que esto no ocurre; este modelo interpretativo puede ayudarnos a ver un poco más allá de las apariencias.

Ahora bien, ¿qué significa esto a la hora de cooperar?

Podría mencionar, como puntos significativos en el trazado de un diagnóstico, más allá de aquellos bien conocidos por los trabajadores sociales, los siguientes:

- Descubrimiento (de parte del de afuera) de los grupos existentes con funcionamiento de “comunidad”. Lo que significará esclarecer cuáles son las personas que detentan el rol de “centro de poder” del grupo, qué individuos, subordinados a éste, mantienen una relación semejante con otros. Esto nos facilitará evitar la confusión de “liderazgos”.
- Determinación de la circulación de roles de poder y control entre grupos. Es decir, dentro de una “comunidad”, como conglomerado de grupos, se distinguirán varios centros de poder, que, a los fines inmediatos de vínculo con el exterior, se reducirán a un solo interlocutor. Sin embargo, el desconocimiento de la dinámica interna de distribución y delegación del poder, llevará, inevitablemente, a choques y distanciamientos internos y con quienes intervengan en algún proceso desde afuera.
- Percepción de los niveles de alianzas y actuaciones entre los grupos.
- Seguimientos, acompañamientos y acciones de cooperación dirigidas a los grupos familiares diferenciadamente. Las tensiones llevarán a que se quiera “cooperar equitativamente con todos”. Deberá verse hasta qué punto esto es favorable o no en el desarrollo de las dinámicas internas y de relacionamiento con el agente externo.
- Ante estas dinámicas sociales y de manejo del poder, es necesario y casi imprescindible, discernir el lugar de poder de quienes están en una relación de cooperación. El vínculo con el agente externo se desarrolla con el mismo horizonte interpretativo que todas las relaciones, desde una topología centro-periferia y con las expectativas que desde las periferias se tienen hacia el centro (que serán, necesariamente, los colaboradores externos). Quiero decir con esto que, lejos de mantenerse externo, el agente que viene es incorporado al sistema social como un “centro de poder” y se espera de él la protección del grupo y el adecuado reparto de bienes, de acuerdo al tipo de función que represente. Es decir, se lo representa como un “dueño”.
- En este contexto, ¿tiene sentido la planificación de “programas de trabajo”?

¿Economía o prodigalidad?

“Se ha podido constatar, tras observaciones cuantitativas precisas y prolongadas en sociedades de cazadores y recolectores, que bastan alrededor de cuatro horas de trabajo al día a los miembros productores de esas sociedades para cubrir todas las necesidades reconocidas por aquellas. Ante estos hechos se derrumba rápidamente la visión de los primitivos aplastados por la naturaleza y que solo viven para subsistir. Por el contrario, parece ser que el desarrollo de la agricultura condujo a la prolongación de la jornada de trabajo y de la cantidad de trabajo anual necesario para la producción y reproducción de las condiciones materiales de existencia de la sociedad”¹⁰²

A lo largo de los años se han dado diferentes interpretaciones y “clasificaciones” a la economía de los *wichi* y de todos los pueblos del chaco. Se ha dicho que son economías marginales; subsumidas al capital; se ha hablado de pueblos cazadores, recolectores y pescadores; se han intentado lecturas basadas en los conceptos de integración de modelos económicos; se ha hablado de igualitarismo, de anarquía, de colectivismo. Se han exotizado a tal punto sus diferentes prácticas económicas, que hasta no parecen reales. Se ha hablado de tantas cosas... Quizás nadie esté del todo equivocado, quizás nadie esté del todo en lo cierto.

Actualmente es muy difícil hacer una presentación de lo que fueron las características de la economía “tradicional”¹⁰³, pues la región se halla degradada, los lugares de acceso a bienes naturales, limitados por la ocupación no indígena, y el acceso a otras realidades y ofertas ha modificado las necesidades reconocidas.

Sin lugar a dudas, la economía de los *wichi* es una economía que parte de una determinada cosmovisión, casi es obvio decirlo, fundada en la misma estructura de pensamiento que da sentido y horizonte a la totalidad de la vida. Estoy hablando de la real vigencia del mito y del pensamiento mítico en la estructuración de todas las actividades de las personas, incluyendo, por supuesto, las económicas.

Ahora bien, ¿qué es esto de “la economía” de lo cual queremos decir algo? No voy a reproducir acá las discusiones de más de un siglo que han dividido a los economistas ni la de los antropólogos que intentaron definir, de alguna manera, el “objeto económico”. Sentaré simplemente, y casi con la ingenuidad de quien no quiere ver las contradicciones, las bases sobre las cuales desarrollaré el capítulo.

La opulente manera de tener nada

Los manuales de economía nos hablan de que la vida fue dura y precaria en los tiempos del paleolítico. Es decir, cuando los hombres se dedicaban a cazar y pescar y las mujeres a recolectar frutos silvestres y mieles; cuando la agricultura y la ganadería no se hallaban por ninguna parte como sistemas productivos. O sea, cuando no se habían domesticado de una determinada manera ciertos objetos de la naturaleza que harían que la comida estuviera tras el cerco de la casa.

Según muchos de estos manuales, el futuro del hombre y de la mujer, era acechado día y noche por el fantasma del hambre y la escasez. En aquellas sombrías épocas el temor y el sufrimiento perseguían al cazador, al pescador, a los y a las recolectoras. Sus economías apenas aportaban, con grandes sacrificios, para la mínima subsistencia.

¹⁰² Godelier, 1974, página 63.

¹⁰³ Por “tradicional”, en este capítulo, vamos a entender a las formas de adaptación a la realidad para su aprovechamiento económico, anteriores a la instauración de la economía de mercado capitalista.

Lo que hoy, en los proyectos de desarrollo se nos aparece como “la mala hija de la economía de mercado”, es decir, las economías de subsistencia; de acuerdo a las descripciones de los manuales corrientes de economía, podríamos referirla como “la mala madre” o, mejor aún, “la mala abuela”.

Vinculado a todo esto, emerge la idea del “desarrollo cultural” casi como un misterio que sólo puede darse en una situación económica opulenta, donde le “ocio” y el pensamiento filosófico se hallan unidos y progresan en función de que hayan otros que produzcan el excedente para el “ocioso” que “hará cultura”.

¿Qué hay de cierto en saberes tan académicos como populares?. Parecería que el deseo de la economía es lograr el excedente y con ello, el tiempo de satisfacción y no-trabajo. Pero ¿este “ocio” es sólo proporcionado por la superabundancia de bienes producidos? ¿O será que heredamos equivocadamente un concepto de “ocio” que los viejos griegos sostenían con otros significados, en una sociedad que ya estaba, definitivamente, estructurada en clases sociales emergentes de la explotación del hombre por el hombre, gracias a lo cual había los que “hacían cultura”, alternando lo vil con lo sublime?

¿La opulencia es el beneficio del excedente? ¿Es ella el único camino hacia la cultura y el desarrollo?

¿Eran los antiguos cazadores, pescadores y recolectores, opulentos o miserables? ¿Qué es “satisfacer las necesidades humanas”? ¿Cuáles son las “necesidades reconocidas”?

Estas preguntas cuestionan más que la historia y nuestra visión de los “vencidos pueblos chaqueños” (entre ellos, los *wichi*).

Esta es la apreciación que de los cazadores y recolectores desarrollaron las sociedades agroganaderas y luego las industriales. Se los representa, de este modo, como casi incapaces para “explotar” los recursos de la tierra. Apreciación que se hace ideología y empeño histórico por privarlos de la misma.

La marginalidad de la vida provocada por la degradación del medio ambiente, producto del abuso y descontrol de la explotación, viene a confirmar las ideologías agroganaderas, industriales y post-industriales, instaurando la pobreza y la escasez.

Al final de la conquista y tras un siglo de capitalismo en la región, las estrategias económicas de los cazadores y recolectores del chaco se nos aparecen como magras, subsistenciales al mínimo nivel; cuyos resultados son una alimentación muy por debajo de lo requerido, precaria e insuficiente. Pueden verse, por ejemplo, los tristes comentarios resultantes de la investigación de Mónica Canceiro de Cadena¹⁰⁴. Más allá de las críticas metodológicas y teóricas que se le puedan hacer a la autora, la evaluación alimentaria y nutricional puntual refleja que hoy, luego de los procesos de avasallamiento, despojo territorial y expoliación iniciados en el siglo pasado en la región del estudio, las carencias son significativas y constituyen un peligro para la sobrevivencia. Podría decir, tal vez, que la alimentación resultante aporta lo esencial para un básico y degradado sostenimiento biológico. La muerte por desnutrición y tuberculosis más que un fantasma es una realidad, finalizando el siglo en que los

¿Qué es lo suficiente?

Hace poco más de dos décadas atrás se habló, desde la filosofía y la teología, de las teorías de la “suficiencia”, en oposición a las de la acumulación y el capital. Y no era un lectura económica desde la defensa de los indígenas, sino desde la triste realidad que nos dice, hoy, que aproximadamente el 10 % de la población mundial consume más del 60 % de la producción mundial; y el 80 % de las personas accede sólo a un 20 % de aquellos recursos. Y las cosas quedaron en la mera enunciación y en alguna lejana experiencia de vida en comunidad. Parecería, entonces, que producir mucho o desear poco son las únicas alternativas que aparecen para resolver la contradicción que opone suficiencia a carestía, opulencia a escasez.

Creo que no está de más, aquí, recordar al viejo Diógenes, quien paseando por el mercado se complacía viendo cuántas cosas había allí que él no necesitaba.

¹⁰⁴ Canceiro de Cadena, 1996; páginas 57-58.

grandes avances tecnológicos y científicos, sostenidos por la ideologías de mercado, marcaron los límites más crudos entre la humanidad y la deshumanización.

Definitivamente, la institucionalización de la escasez y la miseria son el resultado del desarrollo de las economías de mercado y de los sistemas capitalistas de producción, industriales y post-industriales que impactaron en la región. Luego, la marginalidad manifiesta en el hambre y la muerte de hoy, es la consecuencia de vivir en hábitats cada vez más inclementes y destruidos, sumado a las aspiraciones burguesas de hoy, que se manifiestan en el incremento del consumo de bienes innecesarios¹⁰⁵. Intentar evaluar hoy la riqueza o la pobreza de la economía antigua de los *wichi*, es algo así como que alguien que desconoce totalmente un cuerpo, intente indagar sobre el cadáver de éste, creyendo *a priori* que cada parte, cuando estaba viva, tenía las mismas funciones que las conocidas por el extraño que observa¹⁰⁶. No es que los *wichi* sean un cadáver; pero la base de sus sistemas productivos posiblemente sí.

El campo de la economía, entonces, se nos presenta subjetivo e incierto. Por ello, se hace difícil evaluar la “calidad económica” del modelo de los *wichi*. Hay un obvio desborde de nuestra capacidad de comprensión, acostumbrados a medir la productividad y el *standard* de vida en términos tan distintos. Para ellos nuestros apremios son, todavía, síntoma de esclavización a una cultura material exagerada y opulenta, aún en la carencia.

¿Es ocio el de los cazadores, pescadores y recolectores *wichi*?

Se ha dicho, se sigue diciendo y se seguirá diciendo que los *wichi* son cazadores y recolectores. Por mi parte, agrego, pescadores. Bien, ¿qué significa esto? Que más allá del acto mismo de cazar, pescar o recolectar frutos y mieles, hay una manera de ver y concebir el mundo y las relaciones de las personas con los personajes de aquel, en función a una especificidad del modo de producción, a los órdenes de “poder” y al aprovechamiento del producto (que incluye el valor social del mismo). De esta forma se estructura una cosmovisión desde tres ejes de significado, que atraviesan y caracterizan la economía: la identificación con el producto, la aprehensión mágica y la no acumulación. Es necesario aclarar, para evitar equívocos, que al hablar de una identificación y de una “aprehensión mágica” no estoy diciendo que se trata de un modelo ingenuo, “inferior” al nuestro, racional y científico; sino distinto y, en mucho, desconocido.

Con una breve explicación creo que aclararé estas ideas. Para el cazador, así como para el pescador, obtener la presa no es un deporte sino una cuestión de sobrevivencia. No puede darse el lujo de ignorar las formas de atrapar a un animal o a un pez cuyos rastros son manifiestos. Esto significa, dominar técnicas infalibles de apresamiento y estar compenetrado de las costumbres del animal (sin lo cual, la técnica no se puede desarrollar). “*Conocer la maña del bicho*” es la clave. Implica, además de un conocimiento preciso de la naturaleza, una afinidad con la conducta del animal, a tal punto que puede “sentir”, “pensar” y actuar como lo haría este. El pensamiento y las conductas giran en torno a la presa. Obviamente, excede el ámbito de lo cognitivo racional, es decir, del mero “conocer”. Se alimenta de la observación, la intuición y la identificación con el ser mismo del animal. El cazador y el pescador *wichi* “*sabe*” lo que va a hacer el animal porque lo siente y se comporta de la misma manera. A este fenómeno, que excede a una mera conducta, la llamo **identificación con la presa**.

Vimos, en los otros capítulos, que todas las relaciones se conciben desde un centro con poder vinculado a sus partes, que son periferias, subordinados, “lacayos”. El mundo animal (de la tierra y de las aguas) no escapa a esta comprensión. Los animales y los peces tienen sus “dueños”, que los cuidan. A su vez, un dueño mayor

¹⁰⁵ Todavía no se observa la generación de las angustias metafísicas y metaeconómicas emergentes de la duda de si era mejor comprar una camioneta Ford o una Chevrolet, habiendo comprado ya alguna; que es el grado de alienación al que nos está llevando el desarrollo del consumismo. Por ahora el *wichi* simplemente desea comprar una.

¹⁰⁶ Sigo la metáfora de Sahlins, 1983, página 20.

ordena el mundo del río y otro el del monte, instruyendo a los dueños de los animales. Estos personajes tan importantes pertenecen al mundo de los *ahät*, es decir, no comparten la manera de existir de los *wichi*. Un buen cazador, un buen pescador, sabrá cómo vincularse con estos dueños de las diversas especies animales y de peces, pues son ellos los que le permitirán acceder a la cacería o a la pesca; son ellos los que darán el “espíritu” para identificarse con la presa. A estos dueños se les debe respeto y muchas veces actos rituales, externos a la actividad (preparación antes de salir o después al retornar) o en los mismos procesos (matar la presa de determinada manera, “como es la costumbre”), que son las garantías para próximas cacerías o pescas provechosas. Una sensibilidad especial se requiere para poder “escuchar” y “ver” las señales de los dueños, advirtiendo sobre alguna presa o negándola. A estas formas tan especiales de acceso y captura las llamo **aprehensión mágica**.

En este punto quizás sea importante hacer un comentario un poco fuera del curso de nuestra conversación. La manera de haber desarrollado el orden del mundo del monte y el orden del mundo del río es significativa en la autoconcepción que tiene la gente del monte y la del río, diferenciada una de la otra. Quiero decir con esto que existen normas culturales entre ambos grupos que los distinguen. Dentro del ordenamiento de poderes no he escuchado nunca hablar de un “señor (o dueño, como dije antes) de los animales”, en forma genérica. Están los “señores de las distintas especies de animales”, subordinados a un “señor del monte”, pero que involucra toda la existencia del monte y los campos. Hay, sin embargo, un “señor de los peces” (“el dueño del pescado”, como dice la gente corrientemente) y señores subordinados de las diversas especies de peces y de otros seres del río (no discutiremos si “míticos” o “reales”, pues todos son reales en un horizonte donde “lo real” no requiere de “verificación”¹⁰⁷). Probablemente este orden más determinado en el mundo del río y de las aguas nos está indicando una pauta cultural pescadora dominante. Es notorio que la mayor parte de la población *wichi* eran ribereños, por lo tanto, pescadores. Actualmente son los más destacados y poderosos en muchos aspectos. Los grupos montaraces por lo general aparecen como marginales, respecto a ellos. Esta distinción conduce a distanciamientos tribales que, antaño, se manifestaron en guerras cuyos recuerdos son aún vívidos y todavía determinan las relaciones.

El tercer componente que caracteriza los modos de producción de la gente *wichi* es, como ya referí, la **no acumulación**, que es, con mucha frecuencia, entendida como “falta de previsión”. Pero sería falso e ideológicamente tendencioso, crear una imagen de los *wichi* como sumergidos en una prodigalidad absoluta y nada previsores. En primer término, se hace necesaria una distinción entre **acumulación** y **almacenamiento**. La primera tiene un significado social, político y económico muy preciso. Se trata de una apropiación, por parte de un sector social, del producto excedente, que no atiende directamente a la satisfacción de las necesidades humanas, sino que se destina a multiplicar la eficacia del sistema económico. En un sistema donde las fuerzas productivas se hallan equilibradamente distribuidas, la apropiación implica que un sector de la sociedad limita el acceso de los otros sectores que hubiera, a los recursos, generándose el excedente acumulado. El almacenamiento es, sencillamente, la conservación del excedente. Cuando el excedente se halla socialmente distribuido y se lo conserva, hablamos de almacenamiento y no de acumulación.

Los *wichi* poseen un patrón modesto de suficiencia. La cuota de productos consumibles se establece, culturalmente, en un nivel sobrio. Sin desaprovecharse nada de lo utilizable, los productos secundarios o elaborados se generan a partir de **lo dado**, es decir, de lo que naturalmente se halla disponible¹⁰⁸. A su vez, estos productos secundarios se desarrollan mínimamente, con tecnología muy simple y son fácilmente repetibles. Todo lo necesario es posible hacerlo en poco tiempo, por lo general en menos de una jornada y

¹⁰⁷ Freud, estudiando las situaciones traumáticas como causantes de síntomas neuróticos, encontró que esos traumas muchas veces no habían ocurrido en la “realidad”; sino que eran “fantasías” (no es el caso de los engaños o simulaciones, que entran en otro plano de discusión). Descubrió con eso que las “fantasías” tenían un significado tan **real** como la “realidad”. Al fin se puede decir que **lo real** es el fenómeno psicológico que se estructura en la persona y se hace vivencia, aquello que en la conciencia de la persona se constituye en “objeto real”, más allá de que exista o no la posibilidad de “verificación” desde alguna ciencia.

¹⁰⁸ El concepto de “lo dado” se vincula íntimamente al de “dueños” y “centros de poder” que protegen y aportan a la vida de sus “partes”. “Lo dado” es lo que ellos brindan y que se halla presente, accesible a todos y disponible para su obtención. No puede pensarse sólo en “lo que está ahí”. “Lo dado” fue “otorgado”; no es casual su presencia.

con los materiales que se hallan a mano. Los objetos más elaborados son, justamente, los de acarreo (bolsas y recipientes para agua). Lo que se manufactura y lo que se extrae no se acapara, por el contrario, es fácilmente desechable.

Esto nos lleva a una necesaria lectura interpretativa. El éxito de esta economía es el movimiento y la libertad para efectuarlo cuando se lo requiera. Es decir, se extrae todo lo necesario, se lo consume de inmediato y, cuando se hace “antieconómico” seguir viviendo en un lugar (pues se requiere mayor esfuerzo para mantener el nivel de vida) se busca otro sitio con abundancia de recursos. La prodigalidad con que se manejan los bienes es sorprendente; todo se consume ya, todo se “malgasta” sin pensarse en que podría ocuparse de otra manera; se come todo de una sola vez, sin acumular nada para “tiempos difíciles”. Tal vez, porque esos “tiempos difíciles” no existen de la misma manera que para nosotros, con la carga de angustia por lo desconocido, por lo ausente; pues se sabe que mañana, necesariamente, habrá alimentos.

La modestia y la sobriedad de las que hablábamos, se compensan con la abundancia del medio y la facilidad de reproducir en poco tiempo cualquier objeto material requerido para vivir. La acumulación de objetos o víveres atenta contra la libertad y el movimiento necesarios para mantener el equilibrio entre recursos y esfuerzos; atenta, asimismo, contra la autoconcepción igualitaria de la identidad de las personas y el sentido último de la existencia humana.

La acumulación significa, en fin, perduración de los bienes en manos de un sector de la sociedad, que deberá ocuparse de protegerlos. Evidencia el desarrollo de una especificidad de un sector social; es decir, la conformación de una “clase”. Nadie se aferra a los bienes, pues su perdurabilidad se torna en una carga: hay que dedicar tiempo a “atender” al objeto y, además, acarrearlo cuando se moviliza.

Por otra parte, la búsqueda de equilibrio social (que es el reflejo externo del anhelado equilibrio individual) se opone a la formación de una “clase” de personas que se ocuparán de “cuidar” los bienes acumulados. Quien atiende al objeto y lo moviliza, debe ser mantenido a costa del esfuerzo de los otros. En una concepción autónoma del individuo, esto es inaudito.

Todo esto se traduce, en nuestros conceptos, en un “descuido de las pertenencias” que con frecuencia asombra al visitante y enardece al asesor.

Economía y poder

Evidentemente, existe un significado social fundamental en la no acumulación. Quien acumula pone distancia con el modelo económico modesto que es socialmente aceptado y atenta contra el igualitarismo que estructura todos los órdenes del conocimiento y de la vida sociopolítica del grupo. En lo personal, debe desarrollar otro tipo de tecnologías para moverse, si quiere mantenerse junto con su gente. Sólo acumula quien no consume todo lo adquirido y producido y quien no distribuye. La no distribución es inconcebible, pues implica un aislamiento social absoluto; además de configurar una personalidad débil, pasible de burlas procaces (pues no confía en sus propias fuerzas ni en las relaciones con los “dueños” para mantenerse) y esclavo de la codicia y la envidia de los otros. Tal cosa se traduce en la irrupción de la enfermedad y la muerte. Se trata de un valor social negativo e indeseado, que además atenta contra quien lo mantiene, pues no puede garantizar un reaseguro económico en los tiempos difíciles, cuando enferme o en la vejez. La tácita exigencia social de distribuir el producto está pautaada, también por las relaciones con los “señores”. Ellos no propiciarán más la caza o la pesca a quien “mezquine” lo que ellos no lo hacen, siendo sus dueños.

El valor económico del acaparamiento se halla vinculado con la conformación de una estructura de identidad individual y grupal. Quien acumula, dije, lo hace a costa de su propia estima y lugar social. Es decir, lo lleva a una disminución de la confianza económica individual y a una pérdida del prestigio social. De otro modo, lo debe hacer a expensas de su esfuerzo. O sea, que nadie que quiera mantener su libertad y sus vínculos sociales acumularía, pues con eso sólo generaría grandes grupos no productivos y dependientes de él. “Parientes holgazanes” que se le agregan gratuitamente como carga familiar, exigiéndole permanentemente.

Si uno produce de más, los otros podrán esperar tranquilos a que llegue y reparta lo obtenido. Entonces la superproducción individual y la acumulación se hace antieconómica, pues redundaría en una disminución de la productividad grupal, aumentando el número de personas dependientes no productivas y el esfuerzo individual de los productores. La no acumulación se torna en un regulador de la participación en los modos y procesos de producción, y la prodigalidad en una clarísima expresión de confianza individual y grupal frente a las adversidades de los tiempos venideros.

Asimismo, la no acumulación mantiene estables los límites del poder social. Nadie posee más que los otros, ni puede aducir mayor poder por eso. Por otro lado, nadie puede jactarse de ser “mejor distribuidor”, acumulando, simbólicamente, mayor prestigio o poder. La modestia es parte de la institución social que conforma al líder del grupo. Es el más humilde pues es quien provee de lo necesario cuando se le requiere. La disminución de su poder de acumulación de bienes redundaría en su reputación social. La descompresión de este posible acaparamiento de prestigio se produce con la permanente crítica “porque no alcanzó suficientemente”, generando una competitividad oculta a los ojos de quien visita. El individuo no se esfuerza en producir más para estar mejor, sino en mantener el equilibrio entre lo producido (individualmente y grupalmente) y lo distribuido, a fin de que se eviten las críticas y se mantengan los niveles de poder armonizados. Podríamos decir que se trata de un estado de competitividad sutil para el equilibrio armónico.

Esta dinámica del control social de la producción, la distribución y el poder hace que, siendo posible la acumulación, se torne social y moralmente repudiable. De allí, económicamente indeseable.

En fin, la no acumulación mantiene el equilibrio entre los límites del poder social, la confianza en sí mismos (de cada individuo) y la confianza y confiabilidad económica del grupo. De esta manera, de parecer una manifestación de falta de visión hacia el futuro, se transforma en uno de los elementos claves para darle sentido al día de mañana. Cada día, así, tiene su propia proyección en tanto que cada individuo sabe de qué manera se ocupará de sus labores, sin que nadie se lo deba decir. Acumular para garantizar el bienestar de mañana deviene, al fin, en una trampa que le quita sentido al futuro y a la vida misma. Si bien el ideal de vida es el mero estar ahí, en absoluta inalterabilidad; éste sobreviene en profunda depresión por no hallarle el sentido al día próximo, por la inmovilidad total. Así se compensa con la necesaria alteración provocada por deber ocuparse de obtener los bienes de consumo necesarios hoy.

Podría decir, entonces, que el significado social del producto prevalece por sobre el valor del producto en sí mismo, más allá del hecho de suplir o no la demanda alimenticia básica.

Los objetos de consumo y el deseo: de la opulencia a la insatisfacción

Esta economía es exitosa en tanto los objetos de consumo se limitan a los productos necesarios e infaltables para la vida: la comida y el agua. Los productos no esenciales, que representan la “abundancia material”, se elaboran en función de los primeros. Ya dijimos que son de relativamente fácil fabricación. La habilidad para hacerlo procede de un conocimiento “democratizado” y de la inexistencia de un concepto de “propiedad” de **lo dado** en el medio natural. Se trata de una economía donde la posesión y el dominio de los objetos es inadmisibles, pues significaría desposesión para otros, carencia y extinción.

La realidad de los *wichi* estaba enmarcada por apetencias escasas en un medio abundante respecto a ellas. Con esto quiero destruir la posible idealización de una humanidad responsable y “naturalmente ecologista” que ha roto con los impulsos materialistas. Estos impulsos nunca fueron una institución cultural, por lo cual no ha sido jamás una opción tener poco y no extraer absolutamente todo, sino una realidad ineludible. La prodigalidad notoria, al consumir absolutamente todo lo que se obtuvo en el día, sin guardar para después o para otros que pudieran necesitar, más allá del circuito de redistribución, es prueba suficiente de lo que digo. Al hablar de escasez de apetencias no me refiero al consumo de lo extraído, sino a la conformidad con lo extraíble. El “tener poco” es una necesidad asociada al modelo económico. La explotación inferior a lo posible, dejando de cazar, pescar o recolectar, aún habiendo todavía recursos, está vinculada a un cierto

concepto de suficiencia del cual es muy complejo determinar el alcance. La regulación, antes que por opciones, está proporcionada por los tabúes relacionados con los diferentes dueños de las especies y de los ambientes. De allí que la destrucción del mito, provocada por la secularización y la evangelización, se manifiesta en destrucción del ambiente e irrupción de impulsos materialistas antes inexistentes.

El hábitat chaqueño fue suficientemente noble como para brindar estos elementos básicos, desde hace aproximadamente tres mil años, hasta este siglo, en que comenzó a ser sistemáticamente destruido y devastado por el avance de poblaciones con economías que desean más de lo consumible y de ideologías secularizantes. La gran variedad de especies vegetales comestibles, cuyos frutos se hallaban distribuidos a lo largo del año (más de sesenta especies vegetales comestibles¹⁰⁹), de mieles (alrededor de veinte especies, de las cuales seis aportan abundante miel, y las otras larvas y polen, además de la tan usada cera) e insectos comestibles, tornaban a la región como especialmente apta para el desarrollo de actividades de recolección. La pesca es, hasta la actualidad, una de las fuentes nutricias más recurridas. La cacería, condicionada por los tiempos de lluvia y especialmente de nidificación de aves, aportaba nutridos productos en las épocas en que no se podía pescar. La agricultura, posiblemente muy precaria antiguamente, fue adquiriendo entre los grupos ribereños mayor importancia en la medida en que la perdía la caza y la recolección.

El ritmo de la vida estaba regido por la búsqueda de estos elementos en sitios conocidos. Los tiempos de lluvia facilitaban las estadías en las zonas altas, en los campos y en las vecindades de los montes. Coincidió naturalmente con la época de mayor recolección de frutas, de cacerías importantes y de fiestas. En los tiempos secos, el río se constituía en fuente de vida. La migración de animales era similar, por lo cual la cacería no se desechaba en tales épocas. Sin dudas, el nivel de proteínas y de grasas debía ser muy superior al actual, pues hoy casi no hay animales silvestres para cazar en suficiente número. La actual invariabilidad de la dieta resulta en un bajo nivel alimenticio que no suple los mínimos requisitos. Más allá del deseo, las insuficiencias alcanzan niveles peligrosos para sobrevivir.

Satisfechas las necesidades de agua y alimento, no desear es, al fin, no carecer. Las observaciones hechas en grupos que dedican parte del año sólo a las actividades de cacería, pesca o recolección, aún en un medio muy degradado como el actual, muestran que el tiempo dedicado a las cuestiones económicas es relativamente poco, si se lo compara con quien debe trabajar en una chacra o en una oficina. Mantener el nivel de vida básico no requiere, tampoco, de grandes esfuerzos físicos. Raramente se llega exhausto luego de una jornada de pesca o de cacería (en las regiones donde quedan animales). El cansancio es signo de haber sido atacado por la enfermedad. La tarea de obtener alimentos no es una carga, sino parte del diario vivir. En este sentido, con un bajo nivel de deseo y un hábitat relativamente abundante, diría que, más que falta de carencias, los sistemas productivos de los *wichi* reflejaban opulencia y mucho tiempo libre.

La irrupción de las ofertas del mercado de consumo, las variaciones alimenticias producidas desde los tiempos de su incorporación como mano de obra en los ingenios azucareros, luego en los obrajes madereros y, por último, afianzada por los aportes alimentarios de proyectos de las organizaciones no gubernamentales y del gobierno, han introducido el imperio de la necesidad de bienes de consumo no existentes en el medio natural circundante. A su vez, la devastación de los hábitats, los cambios en los patrones demográficos y la inmovilidad desalienta la búsqueda de recursos naturales, pues se torna cada vez más azaroso y difícil obtenerlos.

El deseo además se alimenta de lo mágico. La opulente abundancia de objetos de los “blancos” atrae y maravilla. No se ve la dimensión nefasta de este tipo de economía acumulativa. Se anhela acceder a tal exuberancia de recursos sin apreciar que para eso, ellos mismos han sido expoliados. Los nuevos “dueños” exceden el ámbito natural y se hallan en algún orden que está vinculado a los “blancos”. Quien maneja el poder (económico, político o religioso) se constituye en un centro de potencia al que se recurre para obtener la protección y beneficios necesarios. Será, en última instancia, quien brinde el acceso a los bienes que tiene algo que ver con él. De allí que fácilmente deje de ser llamado “*ahätay*” (gentilicio que nombra al “blanco”, poniéndolo desde el habla en un orden cósmico opuesto al de los *wichi*) y se lo comience a nombrar como “*owuk*” (mi señor, en tanto protector y benefactor). Se desarrolla así una dinámica compleja donde

¹⁰⁹ Maranta, octubre 1987; páginas 161-237.

intervienen la identificación con la presa, la aprehensión mágica y la creencia de que el no *wichi* también posee como valor social la no acumulación y la distribución con sus “súbditos”.

Creo que no está de más decir que las lealtades nuevas que se generan demuestran que el nuevo objeto de deseo no es el organismo o el individuo que tiene el poder, sino los bienes a los que se puede recurrir a través del mismo; siendo aquel el poseedor de un poder mágico que facilita o permite el acceso a dichos recursos. La identificación con la persona o con la institución, que se manifiesta de las maneras más diversas y sorprendentes, es la forma de aproximarse a “la presa”, en la lógica del cazador y del pescador, que serán los recursos adquiribles a través de este “dueño” antes desconocido.

Bajo esta óptica, la inserción en el mercado laboral, vista por muchos como un modelo de subsunción al capital, y por otros como un modo facilista de acceso a recursos inmediatos; tiene otras significaciones, mucho más profundas y notorias, cuyas raíces se hallan en el seno mismo de la lógica mítica de los *wichi*.

Retomando los conceptos históricos, la adaptación a las actuales formas de acceso a los bienes económicos se constituye en una rehistorización de la vida, abriendo un nuevo horizonte de esperanza para el logro del ideal equilibrio y estabilidad. De alguna manera, borrar los rastros de una economía anterior, en tanto aprovechamiento y manejo de recursos dados por la naturaleza, es borrar, también, las acciones de los *ahät* en la vida cotidiana pasada. Es, en fin, nos guste o no, su propio proyecto económico, a pesar de las contradicciones y los ambiguos sentimientos que genera.

Aunque hay una conciencia de prescindibilidad de los bienes foráneos, la actual adaptación a las ofertas del mercado de consumo, provoca un sentimiento de carestía, aún poseyendo una cantidad innumerable de cosas. La generación del deseo de lo innecesario, la sedentarización, la destrucción de los hábitats y la expoliación de los medios y sitios productivos anteriormente aprovechados, transformaron la opulencia en escasez, modificaron los regímenes alimenticios y crearon sentimientos de vergüenza y marginalidad. Quizás como compensación, se rechazan los productos “tradicionales” y se buscan ansiosamente los que proceden de la sociedad que se les impuso. En este punto el riesgo de muerte es total, pues no existen modos propios de evaluar el valor nutricional de lo que se consume. Las dietas se desequilibran totalmente y se confunde “gordura” con bienestar.

Sobre la propiedad

No voy a entrar acá en una discusión jurídica o filosófica acerca de la propiedad. Sería un palabrerío sólo justificable en otro contexto. Demasiados autores ya han hablado, a lo largo de la historia, acerca de esto y parece que no se han puesto muy de acuerdo. Marxistas, capitalistas, liberales, liberados, monarquistas, revolucionarios, revolucionados, reaccionarios, reaccionados basan parte de sus teorías e ideologías en la cuestión que nos ocupa.

Tampoco podemos hablar de una definición por el “sentido común”, pues el mismo estará sujeto a nuestro modelo cultural; siendo “común” a mí y a mi prójimo cercano y dejando de serlo para mi vecino de enfrente, que (en las categorías de la existencia referidas en capítulos anteriores) es dis-tinto a mi y yo, evidentemente, lo “alter-o” (es decir, lo molesto con mi manifestación de ser otro).

Trataré de formular algunas ideas acerca de la propiedad, sobre las cuales versará el resto del capítulo. Sin dudas, se trata de una cualidad jurídica. Impone un ordenamiento que emerge del hecho de poseer algo con ánimo de “hacerse dueño”. Esto implica una relación entre sujeto poseedor y objeto poseído, que parte de una intencionalidad. La modernidad occidental ha considerado a esta capacidad como parte del derecho natural de las personas. De hecho, sin ninguna explicación mayor, la declaración de los derechos del hombre de 1793 (tiempos de la revolución francesa), toma como naturales e imprescriptibles a *la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad individual*. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre, de 1948, proclama lo mismo. Buenas intenciones, todas ellas, que no contemplan la contradicción práctica existente

entre el derecho a la igualdad y a la propiedad. La última niega a la primera¹¹⁰, como veremos en el desarrollo de estas páginas.

El Código Civil argentino comienza el “libro” referido a los derechos reales de una manera muy interesante. Dice que “se llaman cosas [...] a los objetos susceptibles de tener un valor. Las disposiciones referentes a las cosas son aplicables a la *energía y a las fuerzas naturales susceptibles de apropiación*”¹¹¹. Luego, más adelante, dice que “habrá posesión de las cosas, cuando alguna persona, por sí o por otro, tenga una cosa bajo su poder, con intención de someterla al ejercicio de un derecho de propiedad”¹¹².

De todo esto quiero destacar un par de ideas que nos irán definiendo el contexto jurídico sobre el cual pienso que se funda la idea de “propiedad” que tiene la gente *wichi*. Inicialmente usaremos esta palabra entre comillas, hasta precisar mejor el alcance de este vínculo entre persona y “cosa”.

En primer lugar, resaltemos los conceptos de “energía” y “fuerza natural susceptible de apropiación”. Es notorio que la producción de los *wichi* está vinculada inicialmente con la **fabricación de objetos**¹¹³ que facilitan la extracción de bienes para la existencia humana, o que favorecen, de alguna manera, a la misma. La “aplicación de energía” ocurre en momentos diferentes: durante la manufactura del objeto que facilita la extracción y durante la “apropiación” del objeto natural buscado. En cuanto a la “fuerza natural susceptible de apropiación”, podríamos decir que se trata de la materia usada en la fabricación de los objetos (extraída del medio ambiente) y de los objetos de la naturaleza que se apropian luego. En otra instancia, y como aspecto muy secundario, se halla la **cría de frutos naturales** por medio del trabajo humano. Puede leerse como la integración de la agricultura y la ganadería a la economía de los *wichi*; donde la energía se aplica asistiendo a las fuerzas naturales, para su desarrollo.

Esto nos permite a categorizar varios órdenes en los que se podría aplicar la idea de “propiedad”:

- a) el objeto fabricado
- b) el medio del cual se extraerá
- c) el objeto “extraído”
- d) el objeto natural “criado”

En el primer caso y en los dos últimos hay, de alguna forma, aplicación de energía por parte de la persona; por lo cual se puede hablar, en términos físicos, de trabajo y, en términos económicos, de producción.

Los objetos fabricados suelen ser de “propiedad” de quien los manufacturó. Se trata de una individuación extrema de la relación con el objeto. Sin embargo, esto no contradice de manera alguna al hecho de que los mismos puedan ser “prestados” o usados por otros. Existen objetos fabricados por las mujeres para “sus” hombres, tales como las bolsas de fibra (*yicas* o *llicas*), las cuerdas para liar o confeccionar redes, otros tipos de tejidos destinados al uso privado de ellos. En la misma categoría jurídica se hallan los objetos adquiridos, tales como las ropas, bicicletas, radios, herramientas compradas o procuradas de diversas maneras. Estaríamos ante el caso de una forma de asociación con las cosas individual, pero de carácter transferible. Los objetos tomados del medio natural o social que aportan directamente a cubrir las necesidades básicas de la existencia¹¹⁴ se tornan en bienes individuales; pero su destino es, inevitablemente, la distribución dentro del

¹¹⁰ Este tema ha sido críticamente desarrollado por Pierre-Joseph Proudhon (185, -1840-).

¹¹¹ Código Civil Argentino, artículo 2311. El resaltado es mío.

¹¹² C. C. A., Artículo 2351.

¹¹³ En un primer acercamiento, diremos que se trata de objetos materiales, tales como redes, armas, recipientes, utensilios de extracción, etcétera. Sin embargo, es necesario destacar que los conocimientos entran en este campo también. Este señalamiento se hace necesario más y más en la actualidad, pues vemos que las relaciones con el medio social, que fue reemplazando al medio ecológico como campo de extracción, exigen de la gente una producción de conocimientos muy específica, como verdaderas “herramientas” de las estrategias de sobrevivencia desarrolladas luego de la imposición de los sistemas políticos, sociales y económicos de occidente.

¹¹⁴ Alimentación y vestimenta.

grupo social que constituye la familia extensa. Podríamos hablar, en este caso, de la “colectivización relativa de ciertas cosas obtenidas individualmente”, o, tal vez mejor aún, de una “socialización” de las mismas.

Los objetos naturales “criados”, como los animales, ya sean tenidos por mascotas o en términos de “ganadería”, así como la producción agrícola, también son de carácter individual. La incorporación de la cría de animales ha dado una dimensión bastante novedosa en la cuestión. La cría de un animal vendido, cambiado o regalado a alguien, pertenece al antiguo dueño. En el caso de los “cercos”, el fenómeno es muy particular: se halla vinculado a un individuo en tanto el espacio es ocupado por él. Al desocuparlo, pasa a ser parte del ambiente natural nuevamente, pero con la seña de que “era el cerco donde fulano sembraba”, aunque no queden más rastros que la memoria, y posiblemente nadie más vuelva a ocupar el sitio. Excepcionalmente un hijo (o alguien de la generación del hijo, como un sobrino) puede llegar a pretender cierto interés en el uso del espacio (lo cual me induce a pensar en la introducción de un lejano concepto de herencia). El resultado económico de estos objetos tiene como fin, nuevamente, la distribución.

Existen bienes comunes al grupo familiar, tales como la casa (el “edificio” propiamente), el “patio”, como hábitat en torno a la edificación, los sistemas artificiales de provisión de agua¹¹⁵. Es el “espacio habitable”. Los otros “espacios” son inhabitables y sólo se incursiona en ellos para obtener lo necesario para la vida. Esto los ubica en una categoría netamente diferenciada: no son pasibles de propiedad humana, pues sus “dueños” pertenecen a un orden cósmico ajeno al de la gente. Ninguna persona o grupo humano puede decirse “dueño” de los recursos básicos, ya estén en el campo, en el monte o en el río. Menos aún de la tierra, que, como veremos más adelante, es lo que sostiene esta parte del cosmos. Como contrapartida, cualquier persona puede obtener a estos recursos para mantenerse y sostener a otros, sin importar su condición, edad o sexo (es decir, son de libre acceso).

Es notorio que ningún objeto es concebido como carente de dueño. Mas este “dominio” tiene que ver no tanto con “posesión” o “propiedad”, sino con una manera peculiar de vincularse con los objetos (o con las personas, en tanto objetos de relación¹¹⁶), manera que hace a lo inenajenable de ciertas asociaciones. La contradicción emergente entre la apropiación de objetos, que significa necesariamente limitación del derecho de propiedad del otro, y el espíritu igualitario de la sociedad *wichi* (en los niveles de la familia extensa) se resuelve con la práctica de la distribución de lo obtenido. Aún los seres potentes que detentan el dominio sobre los bienes de los espacios naturales, no humanos, están sometidos a esta regla, que se constituye en el eje que atraviesa todo el ordenamiento jurídico de la sociedad *wichi*. La obtención de objetos necesarios para la existencia es posible porque los “dueños” deben distribuirlos entre la gente que busca. A su vez, quien los obtuvo está obligado a la redistribución entre sus allegados. La “mezquindad” y la ambición individual (como parte de las manifestaciones de la primera) son posiblemente los delitos más condenados socialmente, y su control se halla regido por cuantiosos tabúes y castigos que llevan, incluso, a la enfermedad y la muerte.

Con respecto a lo último, recuerdo, hace algunos años atrás, lo acontecido a un joven cazador de un grupito del monte. Con el ímpetu y la confianza de quien es nuevo en algo y se sabe capaz, este hombre salió a cazar corzuelas. Ese era un día propicio. Al poco de salir, cazó una. Al rato vio otra, la siguió y la cazó. Pensó que con la venta de ese cuero podría comprarse un cinto que había visto en el pueblo. Poco más tarde vio una tercera. Su ambición y su deseo de demostrar cuán bueno era con el arma lo llevó a perseguirla sin mirarla mucho ni darse cuenta de que algo raro tenía en su colorido. Pensó en mucho más que el cinto, pues vendería también la carne. Le costó alcanzarla un poco más que a las anteriores y le disparó. Al herirla oyó un gemido. En ese momento advirtió que esa corzuela no era como las otras, era una seña por su pretensión de poseer más. Volvió con la carga a su casa y esa misma noche enfermó. El shamán del lugar intentó sanarlo; pero se percató de que se trataba del “dueño de las corzuelas”, que había sido herido al querer dar una seña para que el joven se detenga. No había forma de hacer un trato. El cazador enfermó cada día más y al fin murió. Por suerte, no había ningún médico cerca como para que desmitificara el hecho, que sirvió de aviso a otros cazadores demasiado tentados por las ofertas del pueblo cercano.

¹¹⁵ Piletas, molinos, bombas.

¹¹⁶ Cuya expresión más clara se manifiesta en el análisis gramatical del habla.

La lengua, como sistema de representación¹¹⁷, expresa la imagen del mundo construida culturalmente por la sociedad. Hablamos de posesión en función de la estructuración de la idea de que existe un vínculo particular entre un sujeto poseedor y un objeto poseído. Esto, aparentemente, nos remite a pensar en términos de “propiedad”. Así parecería que funciona nuestro pensamiento. ¿Cómo expresa estas relaciones la gente *wichi*?

Hay palabras, que designan objetos siempre vinculados a alguien. No existe, por ejemplo “una madre” sino “una madre vinculada a un ser-hijo”; no existe “un brazo” o “una pierna”, sino “un brazo o una pierna vinculada a un ser vivo, humano o animal”. Esto se expresa claramente en la lengua, pues cada palabra es divisible morfológicamente¹¹⁸ para el análisis, pero no usualmente. Así, diremos *yako*, “mi mamá” (hablándole a ella) u *oko*, “mi mamá”, hablándole a un tercero de ella, *ako*, “tu mamá”, hablándole yo al hijo de aquella madre mencionada. El artificio de una fragmentación morfológica me permite advertir que la partícula *ko* remite al significado “mamá”; pero jamás podría decir *ko*, para indicar “mamá” o “madre”, en términos abstractos, pues una madre abstracta no existe y no hay necesidad ni manera de nombrar lo que no existe. Sería un absurdo que causa confusión o risa.

A estas partículas prefijadas a la raíz léxica *ko*, se las indica muchas veces como “posesivos”, lo que nos iría dando, a través de la lengua, una idea de posesión y, lejanamente, de propiedad. Sin embargo, creo que hay que afinar más el análisis, pues difícilmente un *wichi* esté hablando en esos términos. Veamos qué hay por detrás y por delante de nuestros ejemplos

Yako me indica que existen:

- a) una mujer de la generación anterior de quien habla, que se halla presente (“se le habla”)
- b) una persona (yo) que la designa y está presente (la expresión está centrada en el hablante)
- c) un acto de designar dirigido a esa mujer, por parte del hablante
- d) una función atribuida (en este caso, un vínculo, que llamaremos “filial”) a esa mujer, por parte del hablante.

En el otro ejemplo, *oko*:

- a) una mujer de la generación anterior de quien habla, que no se halla presente (“se la nombra”)
- b) una persona (yo) que la designa y está presente (la expresión está centrada en el hablante)
- c) una persona presente a quien se le está hablando
- d) un acto de designar dirigido a aquella mujer ausente, por parte del hablante
- e) una función atribuida (en este caso, un vínculo, que llamaremos “filial”) a esa mujer, por parte del hablante.

¹¹⁷ Una “representación”, en este contexto, es un acto de percepción y apreciación, de conocimiento y reconocimiento en el que los hablantes invierten sus intereses y presupuestos a modo de estrategias cuyo objetivo es determinar la idea que los demás pueden hacerse de las propiedades percibidas y de quienes las portan (así, Bourdieu, 1985, página 87). Dicho de otra manera, son las formas que tiene un conjunto de hablantes de percibir y expresar el conocimiento y reconocimiento de los objetos de la realidad. Hablo de “sistemas” pues dichas formas están organizadas entre sí de manera interdependiente y constituyen un cuerpo de conocimiento y representación de tales objetos. La representación lingüística se basa en un convenio concertado tácitamente por todos los que usan el sistema, por el cual se manifiestan los significados por medio de palabras y formas de la lengua.

¹¹⁸ Morfología, en lingüística, es la parte de la gramática que se ocupa del estudio de las partículas con significado que constituyen una palabra. Por ejemplo, “perros”, es una palabra que remite al siguiente significado: un animal cuadrúpedo que ladra (*Can canis*), macho, varios (plural). La morfología busca los elementos que dan cada uno de estos significados: **perr**, es la “raíz léxica” que aporta la base del significado; **o**, es la partícula que indica que esa raíz remite a un significado masculino (género); **s**, es la partícula que indica el plural (número). En castellano no podríamos de ninguna manera obviar, por lo menos, la partícula que indica género. La ausencia de la partícula de número señala, de por sí, el singular. Entonces, la palabra es divisible para el análisis, pero su expresión no tiene sentido ante la omisión de alguna de sus partes.

Los prefijos citados (*ya, o, a*, etc.) nos remiten a las “coordenadas de significación”¹¹⁹ en una situación de expresión corriente. Más que “posesión” se está señalando un **relacionamiento a través de una función atributiva** y, posiblemente, una “pertenencia social”, pues el “vínculo” referido se encuentra en el orden de las relaciones sociales. En otros casos podrá ser una “pertenencia orgánica” (mi rodilla, mi mano, etc.), o una pertenencia cultural (mi cerco, mi casa, etc.). La existencia de tales partículas es indicador de un **sistema de conocimiento**, en el cual es imposible la enunciación de ciertos referentes (“mamá”, en nuestro ejemplo), desvinculada de la persona que los enuncia (“yo”) y de la persona a quien se le refiere tal referente (a quien se le habla del referente, a mi mamá en el primer ejemplo, habiendo coincidencia entre referente y persona, por ser un caso de apelación -vocativo-; a un tercero, en el segundo ejemplo). En este sentido, antes que de “posesión”, se debe pensar en una asociación inalienable entre el sujeto y el objeto referido (u otro sujeto, en el caso del parentesco u otro vínculo humano, que es objeto gramatical, en fin). De alguna manera, el objeto es parte extensiva del sujeto que lo enuncia.

Hay otras palabras que designan una relación con cosas o animales, que podrían existir sin esa relación también. Sería el ejemplo de “mi zapallo”, que también podrá ser “algún zapallo”, “el zapallo” o “zapallo”; “mi oveja”, que podrá ser también “la oveja” u “oveja”, a secas. En estos casos la función posesiva parece más evidente, pues indica una voluntad de apropiación del objeto referido por parte del hablante. Sin embargo es necesario destacar que es imposible el uso de las partículas prefijadas que señalé antes, delante de estos objetos. Para este fin la lengua desarrolló un artificio que permite a las personas designar esa relación inalienable con objetos u animales con los cuales, realmente, no se la tiene, mediando una estructura gramatical para indicar la comprensión de tal extensión. De esta manera, el *wichi* dirá “mi-cosa fuego”, “mi-cultivo (cosa) zapallo” “mi-cría (animal) oveja”, o “mi-cacería (animal) ñandú”¹²⁰. Por lo general se trata de bienes de consumo, aquellos que han sido “extraídos” o “criados” y que pueden considerarse, económicamente, como “productos”, o resultado de un proceso de producción. En el caso de ciertos parentescos afinales también se usa para señalar el carácter inenajenable de una relación que, naturalmente, sería alienable, es decir, ajena al vínculo consanguíneo (los que son parte de “uno mismo”). De esta forma, para hablar de la “suegra” (la madre de su esposa) un *wichi* dirá, traduciendo muy burdamente los significados, antes que las palabras, “mi-mismo (femenino) de la generación anterior”, indicando su inserción en un grupo humano, que era señalado, antes de la unión con su mujer, como “mi otro”.

Podemos esbozar la idea de que existen cierto tipo de relaciones de dominio y jerarquía entre las cosas y los sujetos¹²¹. Pero habrá que aclarar que el dominio no es en función de la posesión, ni la jerarquía del ejercicio de un poder; sino en términos de un vínculo inalienable de interdependencia o mutua sujeción, cuya tendencia es mantener el equilibrio cósmico, social e individual.

Hay experiencias de la realidad que no son designables por medio de esta clase de funciones, en ningún tipo de situación de expresión. Así el caso de la tierra, el río, el monte, el campo, entre tantas otras. La razón fundamental es que se trata de **órdenes de la existencia y no de objetos apropiables o pasibles de funcionar de manera inseparable con el hablante**. ¿Que quiero decir con esto? Que se trata de “ambientes”, de “paisajes” donde se desarrollan diferentes aspectos de la vida humana y no humana. Su vastedad refleja un sentido de “infinitud” que los hace inapropiables, tanto en sus aspectos físicos, como en su función representativa de un ordenamiento del mundo. Son el continente de los seres vivos; el medio donde la existencia se hace posible. Su enajenación interrumpe la posibilidad de vida, amenaza el orden social y

¹¹⁹ Es decir, nos ubican en las relaciones como “hablantes”. Usualmente se habla de “coordenadas” para indicar una posición en el espacio (por ejemplo, la latitud y la longitud geográficas). Si tomamos al acto de hablar como un “espacio de comunicación”, nuestra posición como hablantes se halla indicada por a), b), c), d) y e) mencionados en el texto, los cuales se constituyen en coordenadas de significación.

¹²⁰ Es notorio que no sólo los *wichi* refieren de esta manera a los objetos u animales vinculados a ellos como producto de una aplicación de energía. Renshaw, 1996, página 161, hace la misma referencia para los ayoreo y los guaraní; por mi parte, he verificado que los tobas cuentan con un sistema similar para referir a este tipo de vínculo con animales; posiblemente otros grupos lingüísticos del chaco desarrollen la misma manera de expresar estas relaciones.

¹²¹ O bien, entre los seres, sin especificar su categoría de existencia.

restringe la libertad. La pretensión occidental de dominio de estos “ambientes” refleja el caos universal y justifica, en la actualidad, la situación de marginalidad y carencia en que se vive.

A modo de conclusión, creo necesario resaltar que no existe en el idioma de los *wichi* una palabra que exprese, independientemente de las relaciones referidas, el concepto de “propiedad”. El uso corriente que damos al concepto, muy relacionado con la idea de mercancía y derecho exclusivo que detenta un individuo o grupo sobre el objeto, es ajeno al pensamiento *wichi*. Aún la relación con el dinero, que sería en la actualidad una forma extrema de privatización del resultado de un trabajo, deberá ser analizado desde una postura menos mercantilista, pues entra en los circuitos de redistribución de la misma manera que cualquier otro bien extraído¹²².

Los sistemas de producción

Quedaría un vacío demasiado grande si no hiciera una referencia a la configuración del sistema de producción del cual se han valido los *wichi*, hasta el día de hoy, para obtener los recursos necesarios para vivir. Distintos autores han desarrollado el tema desde la descripción etnográfica, que en muchos casos, hoy, es histórica. Sin extenderme demasiado, ni olvidar los datos del pasado (como elementos de confrontación) trataré de centrar mi interés en el vínculo y las transformaciones que ocurren en el proceso de intercambiar lugares existenciales con los sistemas importados por la colonización, la evangelización, los programas de ayuda y el Estado.

Organización cosmovisional del sistema productivo

Nosotros hablamos corrientemente de caza, recolección, pesca, horticultura, ganadería y labores asalariadas como los elementos básicos del sistema productivo. La gente, sin embargo, lo organiza de otra manera, lo cual le aporta significaciones distintas a las nuestras.

Nuevamente la lengua nos aporta las cadenas significantes necesarias para expresar aquello que organiza las actividades, más allá de la enunciación misma. Nosotros sistematizamos las actividades productivas, según el producto. Este procedimiento no nos sirve para representarnos adecuadamente el alcance de los significados emergentes del sistema productivo armado por ellos. Vimos que para la gente *wichi* la organización del cosmos es el fundamento del orden de todo lo que en él ocurre. Así, con la coherencia de lo sencillo y claro, estatuyen una división en sus actividades productivas de acuerdo a los lugares donde estas ocurren.

Hay actividades vinculadas al monte y los campos, otras al río, por último, otras a las zonas habitables o “culturales” (la aldea, el pueblo, el ingenio, el obraje, el ferrocarril).

El ámbito del monte

Ochowalh (o *okyowalh*), dirá una persona que está pensando en salir al monte o al campo a recolectar frutas, mieles o a cazar. De hecho, este término significa simplemente (¡o complejamente!) “salir sigilosamente a

¹²² En este sentido, no comparto lo expresado por Renshaw, 1996, página 157, quien considera al dinero como una forma anómala de propiedad, en el contexto actual, que permanece fuera de los circuitos de redistribución por su naturaleza impersonal. Mis experiencias vividas con los *wichi* me han llevado a comprobar que la distribución del dinero o de las mercancías dadas en función de dinero, si bien no acontece de la misma manera que con otros bienes extraídos del medio ambiente, es tan “obligatoria” como la de aquellos, aunque requiera de la presencia explícita de un demandante, lo cual implica una categorización distinta del acto de “dar” resuelta, culturalmente, a través de las expresiones de la lengua, tal vez desde antes de la existencia del dinero.

recorrer en busca de algo, tratando de agarrar algo a hurtadillas”; se lo interpreta muchas veces como “cazar”, cuando quien lo menciona es un hombre. El término criollo más adecuado para traducirlo es el de “mariscar”. La idea, claramente, es la de salir con intenciones de traer algo extraído de los lugares no habitables (monte o campo), sin precisar bien qué. Recorrer el campo o las sendas del monte para ver qué puede encontrar. Por eso, cuando se sale así se lleva lo necesario para cazar, extraer miel, acarrear huevos, si es un hombre; y para recoger vegetales o “mieles colgadas”¹²³, si es una mujer.

Quizás por sus actividades más marcadas en el ámbito hogareño, las mujeres salen con propósitos más específicos. Buscarán frutas en los lugares donde se las ha visto el día anterior, o donde se presume que las hay; buscarán cháguar o tierra para las tinajas donde saben que hay. Muchas veces se valen del informe de los hombres, quienes habrán encontrado, en su “merodeo”, algo que pueda interesarles a ellas. En el camino, tal vez hallen y traigan otras cosas, pero el motivo de su salida es claro. La búsqueda de agua y de leña, formalmente, son parte de las actividades encerradas en este “merodeo”, a cargo de las mujeres. Actividades también muy pautadas, pues por lo general se “sale a eso” y a lugares bien específicos y conocidos. De alguna manera, tendría que decir que el ámbito de las mujeres es el habitable, y estas salidas constituyen certeros avances muy pautados que no deben alejarlas demasiado, ni llevarlas a incursionar por lugares desconocidos o poco conocidos.

La recolección de mieles, polen, larvas y cera, por parte de los hombres, está claramente pautada por los mitos y sometida a estrictos tabúes que aún hoy en día se respetan con cierto temor. Ocupa, sin dudas, un lugar significativo en la economía y en la organización de las actividades.

Las actividades de los hombres, relacionadas con la “marisca” no se desarrollan en base a un propósito fijo. La cacería, por ejemplo, es una simple extensión del hecho mismo de “salir a ver qué se consigue”. Una vez avistada una presa, o hallado un lugar por donde suele pasar, comienza el acecho. Las diferentes tecnologías desarrolladas (arcos, flechas, hondas, trampas) y técnicas (persecución, espera, ataque sorpresivo, trampeo) nos muestran una especialización en el tema. La incorporación de las armas de fuego, posiblemente en forma más masiva desde la guerra del chaco (aunque es sabido que se obtenían fusiles en las idas a los ingenios azucareros), facilitó el acceso a la cacería.

Posiblemente haya ocupado un lugar diferente la cacería grupal. Esto era cuando un grupo de personas salía a buscar cierto tipo de animales, para cuyo apresamiento se requería de mayor planificación. En estos casos, no se salía a “merodear”, sino que se iba directamente (y a veces andando más de un día) al lugar donde se divisaron los animales y se organizaba la cacería. En la actualidad he visto esto sólo en la zona de bañados, donde aún abundan mamíferos más grandes (pecaríes, carpinchos, chanco de tropa, osos) y pequeñas tropas de suris (*Rhea americana*). Sobreabundan los recuerdos de aquellos buenos tiempos en que, durante la estación seca, un grupo de hombres caminaba por un campo y veía cantidad de cosas que recoger; entonces se le prendía fuego y se organizaba una gran recolección de huevos cocidos, aves asadas, mulitas y tatúes dorados, conejos y otros roedores listos para ser saboreados “al cuero”. En estos mismos campos, días después, se buscaban grupalmente corzuelas y suris, ya que los pastos quemados no los ocultaban más y era más fácil rodearlos.

El avance de la “civilización”, con caminos, caseríos, ganado y pueblos; así como el abuso de la cacería comercial, fue diezmando la población animal. En la actualidad prácticamente la actividad se limita a la captura de algunas aves y huevos. Los “dueños” van alejándose y con ellos sus animales. El olor del orín de las vacas los espanta y abandonan sus lugares para buscar otros espacios de vida. “Se van al Paraguay”, o quién sabe a qué ámbitos de misterio. Con ellos, también van desapareciendo los cazadores.

¹²³ Las mujeres sólo recogen mieles de panales colgados, como la lechiguana, o la bala (para las larvas). La tarea de extracción de mieles de troncos de árboles o de debajo de la tierra es de los hombres. Es notorio que muchos autores definen claramente a la recolección de miel como actividad de los hombres. Sin embargo he visto en muchas oportunidades, entre la gente del monte especialmente y entre los grupos *lhokotas* de la región de Pescado Negro hasta Santa Rosa (Formosa) mujeres trayendo o saliendo a buscar las variedades mencionadas.

El ámbito del río

T'iwokoyhen suelen responder las mujeres, cuando se llega a un lugar y, al no hallar hombres, uno les pregunta a donde fueron. Es decir, se fueron al río a traer cosas para comer. No es necesariamente “ir a pescar” (*t'ekwe wahat*, buscar pescado). Implica insertarse en un ámbito muy ajeno y peligroso, que es el ámbito de las aguas, cuyo “dueño”, celosísimo, cuida a sus animales con reprensiones y tabúes de los más sofisticados y temidos.

Si pensamos en área longitudinal del chaco semiárido como una llanura sin agua, veremos la significativa importancia de los dos cursos fluviales donde se hallan asentados los *wichi*. Esto los lleva a desarrollar un aprovechamiento muy particular del recurso, que los diferencia notoriamente de los otros pueblos que se hallan alejados de este ámbito. De allí que se puede decir de ellos que son, antes que “cazadores”, pescadores. El período de pesca se extiende desde mayo hasta octubre, y, a veces, hasta diciembre si las crecientes lo permiten. Esta actividad es clave, constituyéndose en la base de la economía de los pueblos ribereños.

Tal importancia económica se traduce en la desarrollada tecnología (distintos tipos de redes, sistemas de represamiento -trampas-, arpones, flechas, “fijas”, garrotes, agujas, piolas, bolsas de acarreo) y técnicas (individuales y grupales) de pesca, resultado de un claro discernimiento del comportamiento ictícola. Se agrega a esto el conocimiento de plantas venenosas que adormecen a los peces y de estados especiales, producidos por la falta de oxígeno en el agua luego de las primeras lluvias, que atontan principalmente al surubí, permitiendo la captura de animales de más de treinta kilos, sin peligro¹²⁴.

En el Pilcomayo, la práctica grupal de la pesca es preferida, en todos los casos, a la individual. Posiblemente se trata de una de las actividades que más hombres reúne, aún no teniendo vínculos de parentesco ni pertenecientes a las mismas bandas. Esto se acentúa, en la actualidad, con la difusión de la pesca comercial masiva sobre este río en territorio salteño y boliviano. Sin embargo, aunque la actividad es colectiva, el producto no deja de ser individual. Llamativamente, en el Bermejo no hay testimonios ni contemporáneos ni históricos de pesca grupal. La misma se efectuaba con arpones y en el presente con anzuelos. Tal vez esto sea un indicio lejano de una variante étnica significativa, que podría estar agregado a otros tantos.

En la actualidad la pesca se extiende durante casi todo el año, pues en tiempos de creciente se lo hace con anzuelos y línea de pescar. También se pescan algunas especies en las lagunas y cañadas, en ese período.

Los grupos pescadores que tuvieron que reasentarse lejos de las aguas, debido a las crecientes y desbordes del Pilcomayo, suelen ir a pescar en bicicletas, andando, a veces, más de una hora por el monte, en busca de pescado. En muchos casos, se hacen campamentos estacionales a la vera de los bañados o de la boca del desborde, que se mantienen por días y semanas. La asistencia de los niños a la escuela, actualmente, es uno de los factores principales que impiden este movimiento y limita el beneficio de la pesca. Se compensa con la alimentación recibida en los comedores escolares; aunque no es, de manera alguna, ni mínimamente cercana en cuanto a aportes de proteínas y grasas combinadas.

De alguna manera, el río es el ámbito económico específico de los hombres. Se halla instituido en los mitos, en los tabúes, en el desarrollo de ciertas jerarquías sociales; y lleva a la configuración de un patrón cultural distinto, significativamente, al de los habitantes de los montes y los campos, como ya mencioné.

Los ámbitos habitables

¹²⁴ La captura con red del surubí es una de las más peligrosas actividades, sólo destinada a hombres muy fuertes. Este pez puede sumergirse profundamente y es imposible sacarlo o, peor aún, lanzarse bajo el agua contra el captor y golpearlo en la cara con su cabeza, rompiéndole la frente. En los últimos años conocí cuatro o cinco casos de muerte de pescadores jóvenes por este motivo.

Lechumet (*lekyumet*), el “trabajo”, es todo aquello que puede desarrollarse en la parte del mundo destinada a ser habitada. En las casas, en el pueblo, en los “cercos” se “trabaja”; se siembra, se crían animales, se confeccionan objetos de uso o de venta, se busca empleo. Hay lugares “habitables” (que dejaron de ser inhabitables por la acción transformadora del hombre blanco) distantes, tales como ingenios azucareros, obrajes, el ferrocarril (cuando se lo construía), quintas agrícolas, donde se realizan actividades propias de la “domesticación del mundo”. A todo esto se lo entiende como “trabajo”. Se trata, en fin, de todas las tareas que se realizan fuera de los ámbitos del monte y del río; donde uno mismo es el “dueño” o comienza a configurarse la existencia de otros “dueños”, antes no conocidos.

La confección de artículos de uso

Los “dueños” de la naturaleza brindaban, para las ambiciones de los *wichi*, todo lo necesario para vivir. Sin embargo, para acceder a dichos bienes dados, aprovecharlos de la manera deseada, conservar lo necesario y alimentar los mínimos requerimientos rituales; hubo que transformar algunos objetos. La mitología indica claramente cómo se fueron aprendiendo a hacer algunas cosas y quien las enseñó, en su pícaro carrera por desestabilizar la tranquila y parsimoniosa existencia de los primeros seres humanos.

Así, la gente aprendió a hacer objetos para producir fuego, a producir fuego, a hacer armas para cazar, pescar y pelar, a hacer hilos para redes, bolsas y piolas; a hacer casas, a hacer vestimentas, a preparar aloja, añapa; cocinar la sachasandía, a convertir una gran calabaza en un bidón para agua ... En fin, a transformar los objetos dados por los “dueños”, en objetos “culturales”, artículos de uso y herramientas necesarias para la sobrevivencia, y suficientemente simples como para desecharlos cuando fuera necesario, merced a la movilidad o al desgaste. No por esto se hallaron exentos de expresiones simbólicas muy artísticas; muchos de cuyos significados culturales nos son totalmente oscuros.

El acto de invertir energía para lograr estas transformaciones es “trabajo”. Un *wichi* “trabaja” (*chumli*, *kyumlhi*) cuando prepara una red, cuando arma una casa, cuando hace una pipa, cuando seca y extrae las fibras del chaguar. Es decir, en todas esas ocasiones que elabora un artículo de uso para la apropiación o aprovechamiento de los recursos obtenidos del monte, del campo, del río y, aún, de otros espacios habitables. El trabajo es absolutamente individual, aunque se reúnan varias personas a hacer lo mismo juntas, mientras conversan, chismorrotean, hacen chistes. El resultado también es absolutamente individual, en una relación inalienable entre el sujeto y el objeto fabricado (lo que da el sentido que nosotros configuramos en nuestras relaciones con los objetos, como “propiedad”).

Con la colonización, muchas cosas se comenzaron a fabricar para la venta. Dada la relación recién mencionada, el resultado de la misma pasa pertenecer a la categoría del objeto: individual. De allí que el dinero no sea un bien de la familia, ni esté sujeto a distribución, de la misma manera que lo obtenido de una cacería o en una pesca; sino que se dispone personalmente de él. Grandes conflictos se producen las veces en que los hombres salen a vender las artesanías (como así se pasan a llamar estos objetos al entrar en la lógica del mercado) de las mujeres a ciudades o pueblos alejados. Ellos compran lo que les parece o gastan el dinero como quieren, y al retornar las mujeres reclaman por su dinero, y no quedan conformes aunque ellos hayan traído cosas necesarias para la familia.

Una clara división de trabajo, por sexos, se manifiesta en la elaboración de estos artículos. Me parece muy criteriosa la clasificación según la cual, la división está dada por el tipo de materia prima usada¹²⁵. Hay materiales femeninos y materiales masculinos. La elaboración de cada uno de ellos es privativa del sexo correspondiente. Así, es privativo de las mujeres la elaboración de productos cuyo materia prima es la arcilla, el chaguar, la lana, el algodón, las hojas de palma y, recientemente, el plástico de las bolsas de papas, para la confección de cuerdas. De los hombres, aquellos que derivan de la madera, la corteza, la caña, las calabazas,

¹²⁵ Alvarsson, 1988, página 195. El autor cita a Nordenskiöld, E.: *Indianliv i El Gran Chaco, Sydamerika*, Stokholm, Ahlen & Akerlunds, 1926 (1910) páginas 75-76.

pieles y cueros, hueso, dientes, pezuñas, conchas, y, por último, como una relativamente reciente adquisición, el metal.

La construcción de las casas era tarea exclusiva de las mujeres. Con la sedentarización y la influencia de la arquitectura criolla, pasó a manos de los hombres, pues requiere de materiales que ellas no manejan, de mucha más fuerza y trabajo.

Actualmente, a excepción de objetos pequeños de uso muy personal aún no reemplazados por los del mercado, de los cueros que aún algunas mujeres usan para sentarse o dormir, de las redes y objetos necesarios para la pesca y las grandes bolsas de acarreo; la confección de casi todos los artículos “artesanales” se destina a la venta; habiéndose modificado mucho de su calidad y formas de presentación, de acuerdo a las exigencias y aptencias del mercado. Los artículos de uso cotidiano se compran, en algunos casos, por cuestiones de *status*, en otros, de practicidad y economía (da menos trabajo hacer una changa y comprar un balde, que hacer una tinaja de arcilla, evaluando también que la bondad del primero es que no se rompe tan fácilmente y es más liviano para acarrear, aunque la gente extrañe “*lo fresquita que era el agua cuando teníamos tinajas de barro*”). Esto hace que las diversas tareas de manufactura, atribuidas a hombres o a mujeres, según mencioné, vayan quedando relegadas y se reemplace, en este aspecto, la organización social del trabajo por las relaciones emergentes de la economía de mercado y el predominio del hombre en las decisiones, por ser él quien tiene mayores posibilidades de ingreso de dinero.

La cría de animales

Además de la profusión de perros, criados para acompañar en las cacerías, vigilar, dar abrigo a los niños en las noches de invierno; se observa en muchas casas la cría de animales silvestres, tales como charatas, chuñas, quirquinchos, mulitas, conejos, zorrillos, loros, cotorras, suris, corzuelas, pichones de yacaré, de puma, de gato del monte y tantos otros. Se los cría como animalitos de la casa, mascotas si se quiere, pero no se desestima su consumo en tiempos de escasez. La cría de perros no representa trabajo alguno. La gente se admira de este animal que, viviendo con ellos, puede procurarse comida por sí mismo. Sin embargo, los animales del monte sí requieren de cuidados especiales: buscarles comida y dárselas (incluso en biberones), cortarles las alas para que no vuelen lejos, evitar que los perros se los coman ... Estas actividades constituyen un “trabajo”, y son referidas como tal.

Las gallinas, por lo general, se tienen pero no requieren de ningún tratamiento especial, al igual que los perros. Parecería que “son seres autónomos”. En casos de mucha carestía, se las come. Sus huevos no se consumen¹²⁶ (a pesar de que sí se hace con todo tipo de huevos silvestres). En la actualidad hay gente que tiene patos caseros, gansos, pavos, guineas, de la misma manera que gallinas. Las guineas son muy apreciadas por su canto, como vigilantes de la casa.

La introducción de la oveja y la cabra se remonta a tiempos anteriores al siglo XVIII, pues en esa época ya hay referencias a su existencia entre los diferentes grupos chaqueños. Pero no es posible decir que los *wichi* hayan incorporado su cría para aquellas épocas, de un modo generalizado¹²⁷. Las dificultades que hubieran acarreado para el flexible y rápido desarrollo de la vida seminómada y el desabastecimiento provocado por el consumo y el ruido de estos animales habría hecho muy penosa la existencia de la gente. Los testimonios de los exploradores de principios de este siglo señalan que, sobre el Pilcomayo, los chulupés (*nivaklé*) eran los únicos que poseían ovejas y cabras, y en gran número. Seguramente, la provisión de cueros y lanas, por parte de sus vecinos, se lograba con la práctica frecuente de rápidos asaltos y robos (de lo cual hay cantidad de testimonios entre la gente, recordados en muchos casos con gran sentido del humor) y con el comercio

¹²⁶ Posiblemente por el hecho de que por medio de ellos se reproducen, ampliando el universo *wichi*, por pertenecer al ámbito humano, habitable; en oposición al de los *ahät*.

¹²⁷ El Padre Lozano, en su obra, refiere una sola vez a un grupo “mataguayo” poseedor de ovejas y gallinas (Lozano, 1989 -1733-, página 349). Jolis, 1972 (1789), página 119, sugiere la posibilidad de que existieran manadas sin cuidado humano alguno.

(trueque, apuestas en los juegos intertribales). En el Bermejo, los grupos de origen vilela estaban más vinculados a la cría de ovejas y a la agricultura; y es probable que los demás obtuvieran los beneficios del cuero y la lana de la misma manera que en el otro río. La llegada de pobladores criollos y el proceso de sedentarización fue llevando a que la gente comenzara a apropiarse este tipo de ganado menor. La actividad fue aprendida de aquellos colonos y consiste básicamente en arrimarlas al caserío por la tarde y mandarlas a pastar al monte por las mañanas. En días nublados se ve a las mujeres llevándolas ellas mismas a los lugares de pastura. Por lo general se conoce muy bien el recorrido que hacen, aunque no se las “pastorea” en el sentido en que lo hacen muchas familias criollas. Se suele hacer un pequeño corral para encerrarlas en los casos en que se quiere tomar alguna para comer o vender. Es tarea exclusiva de las mujeres (y por lo general son de **su propiedad**). La cría de cerdos tiene relativamente poca importancia, y es más relevante en las zonas donde entran compradores de lechones para las fiestas de fin de año. La atención que se les da es menor que a los ovinos y caprinos.

La ganadería, como otras actividades de retorno económico diferido, requiere que algunos miembros de la familia procuren alimentos por otras vías, mientras las pastoras ponen parte de sus energías en criar los animales. De allí que suele prosperar el ganado entre quienes poseen algún otro ingreso regular paralelo (casi siempre, salarios; a veces, venta de pescado, artesanías de madera). La labor de los hombres consiste en la hechura de los corrales (cuando se hacen) y en el faenamiento; dado, posiblemente, que son tareas que requieren de más fuerza y están vinculadas a las actividades más antiguas de actividades en el monte y cacería.

La cría de animales (tanto de ganado menor mencionado, como los pocos casos de tenedores de caballos, asnos, mulas o vacas) genera un concepto de propiedad muy peculiar. Entre el animal y la persona se produce una relación de inalienación tal que, si se lo vende o se lo regala, su cría pertenece a quien fuera su primer “dueño”.

La tenencia de ovejas y cabras, y más aún de ganado mayor, constituye más una señal de *status* social, reservado a quienes pueden demostrar el acceso a otras fuentes seguras de dinero, que una estrategia económica complementaria o alternativa. Los desequilibrios en los significados sociales que provocan por lo general los proyectos de cooperación que atienden a este aspecto económico, suelen nivelarse y regularizarse en poco tiempo, luego de la interrupción de las influencias del proyecto, quedando en manos de los que tienen sueldos, el mayor número de animales. Los demás, o se los comen en poco tiempo, por falta de otros recursos, o los venden. Otro conflicto que suele producir el ingreso de animales vía subsidios, es que la cría pertenece al dueño que entregó el dinero o los animales, por lo tanto, si la intervención cesó, a nadie. De esta manera, “se pierden”, o “los roban”, con lo cual se distiende cualquier compromiso que pudiera sospecharse entre benefactor y beneficiario.

En las zonas de conflicto con la población criolla, la tenencia de vacas es señal de identificación con esta gente, por lo cual es una actividad que queda marginada del universo económico de muchos *wichi*.

La cría de animales se constituye en un “trabajo”, actividad distinguible de las realizadas en el monte o en el río, desde la tenencia y cuidados del animal hasta su faenamiento, distribución y cocción.

Cría y aprovechamiento de animales domésticos de valor económico

Animales	Aprovechamiento
gallinas y otras aves de granja	carne, venta
ovejas	carne, cuero, lana, venta
cabras	carne, cuero, venta
cerdos	venta, carne
caballos, asnos, mulas	transporte

La agricultura

La agricultura, en su expresión hortícola, se presenta aparentemente como una de las actividades más inciertas, en cuanto a su pertinencia ancestral. Los testimonios de los antiguos cronistas indican que no existían formas de agricultura. Sin embargo, a principios de siglo los exploradores ganaderos¹²⁸ del Pilcomayo encontraron extensiones sembradas principalmente de zapallos. Ya hacia la década del treinta la agricultura de los *wichi* era considerada superior a la de los tobas. No hay prácticamente testimonios de agricultura entre los grupos habitantes del monte. Quizás como dato importante que alumbre una modalidad cultural, vale citar a Métraux, quien indica que es probable que los grupos del chaco hayan trabajado para los agricultores de las zonas serranas desde tiempos anteriores a la llegada de los conquistadores españoles. Él testimonia que, en el tiempo en que estuvo por estas tierras (hacia la década del '30) todavía los tapiete trabajaban para los chiriguano, a cambio de maíz¹²⁹. De hecho, se sembraban vegetales cuya procedencia es andina.

Podríamos hablar de tres formas principales de práctica agrícola. Una de ellas es la agricultura en “las islas”, es decir, en los bancos de arena del Bermejo y del Pilcomayo, en tiempos de bajante, combinada posiblemente con las estadias en sus costas, debido a la pesca. Otra, la siembra en los grandes campos arenosos medianamente alejados del río, o los que fueron bañados por los desbordes de la época de creciente. Allí se sembraba y se pasaba a cosechar tiempo después, casi sin ningún cuidado. Estos campos son los que describe Astrada. La última, la agricultura en torno a las aldeas, con la construcción de cercos y el requerimiento de un cuidado más intensivo. Es la agricultura de tiempos de lluvia, pues se realiza en terrenos limpiados a tal efecto en el monte. Posiblemente esta sea la forma más “moderna”; aunque escuché testimonios de ancianos recordando pequeños sembrados de tabaco en el monte, sin más cuidado que una pequeña “enramada” para evitar que las corzuelas lo comieran. Obviamente, esto es una práctica muy limitada (antiguamente el tabaco era usado sólo por los chamanes para acceder al mundo no visible) y anterior a la llegada de la ganadería criolla.

Es probable que, en sus orígenes, la actividad no haya llevado demasiada inversión de tiempo, practicándose el corte y quema de hierbas en el lugar pequeño que se iba a sembrar (roza), y luego la siembra con palo cavador. Con el tiempo, y el ingreso de ganado a la región, se comenzó a proteger con ramas y luego se inició la costumbre del “cercado de ramas”, cosa que se realiza hasta la actualidad. La cada vez mayor agresión del ganado, debido a la creciente desertización y la incorporación de ciertos valores relativos al *status* social, lleva, en los presentes días, a que se busque alambrar cada parcela hortícola y que sus extensiones sean cada vez mayores¹³⁰, aunque no se las aproveche en su totalidad cada año. Las técnicas de preparación de la tierra son variadas, desde la pala hasta el arado de disco tirado con tractor. Muy pocas veces se le da mantenimiento (carpida), y cuando se hace, es sólo al principio, mientras las plantitas pequeñas deben competir con la “maleza”.

Los proyectos de desarrollo económico pusieron mucho énfasis en el crecimiento agrícola y la idea de “grandes quintas” está presente en muchos lugares casi como una ilusión mesiánica que podría sacar a la gente de situaciones económicamente “miserables”. Sin embargo parecería que no se ha tomado en cuenta que, si no hubo un desarrollo agrícola mayor a lo largo de tres mil años, probablemente no fue por ineptitud de los pobladores, sino que el medio ecológico no es el adecuado y, hasta no hace tanto, brindaba todo lo necesario sin tanto esfuerzo. Pensemos simplemente que la actividad agrícola requiere de mucho más tiempo que la pesca y sus resultados no son inmediatos, por lo cual el agricultor no puede ser autosuficiente y debe depender de otros que le procuren alimento hasta las cosechas. Esto, en el pensamiento de los *wichi*, se traduce en un estado de subordinación inaceptable. Evaluando el volumen cosechable, los resultados tampoco podrían competir con la suma de producto obtenido de la pesca, la cacería o la recolección de vegetales o mieles, durante el tiempo de espera de crecimiento de las plantas y frutas. Tal vez esta sea la razón por la cual la

¹²⁸ Astrada, 1906.

¹²⁹ Métraux, 1946, página 210.

¹³⁰ En muy pocas oportunidades encontramos cercos de más de tres o cuatro hectáreas, pertenecientes a una sola persona. Por lo general son de un cuarto a media hectárea. Un cerco “grande”, en términos de la gente, será de una a una y media hectárea. En estos casos ya se busca que se lo are con tractor. Son excepciones a esta regla los promovidos por los proyectos de desarrollo.

práctica, en los comienzos de la sedentarización, la llevaron adelante los ancianos, quienes necesariamente dependen de los más jóvenes para vivir¹³¹.

En la medida en que las actividades del monte o del río van perdiendo peso económico, lo va ganando la agricultura. Sin embargo, ésta lo pierde inmediatamente al haber otros modos de acceso a los recursos necesitados o deseados. Un caso clarísimo puede verse en el oeste de Formosa, donde casi ningún *wichi*, hoy en día, siembra, pues tienen mayores facilidades de acceder a salarios fijos o trabajos jornalizados promovidos por el gobierno provincial. Están dispuestos a pagar por una sandía cosechada de un sembrado de los tobas vecinos, antes que preparar un lugar para producirla ellos. Cruzando apenas unos kilómetros hacia Salta, la gente se enorgullece de sus “cercos”.

El trabajo asalariado

El trabajo asalariado ha tenido un largo desarrollo en la historia cultural del pueblo *wichi*. Si bien muchos autores hablan de la “venta de fuerza de trabajo”, he evitado esta expresión pues implica una lectura ideologizada, desde el materialismo economicista, de las relaciones de producción donde intervienen un empleador y uno o varios empleados. Tal posición, a mi criterio, limita las posibilidades de interpretación **de lo que la misma gente entiende que hace** al trabajar para otros a cambio de un pago. Es decir que, más allá del esquema corriente de distribución de los roles en la función productiva, es de mi interés ahondar en los significados.

Haremos un repaso desde una tipología diferenciada que, por momentos, se conjuga con los distintos momentos de la historia.

Migraciones estacionales

La historia de los trabajos migratorios, los intercambios de trabajo y del trabajo asalariado, en el ámbito de los *wichi*, no es tan reciente como se suele pensar. Podemos dividir tres épocas importantes: durante la precolonización; en los tiempos coloniales antiguos y desde los comienzos de la invasión capitalista (ingenios azucareros, construcción de las vías del ferrocarril, fincas agrícolas, obrajes madereros). No hay que pensar que **todas** las tribus de los *wichi*, en **todas** las épocas, pasaron por las mismas situaciones ni experiencias. Las generalizaciones a las que nos obliga este tipo de reflexiones no debe llevarnos a confusiones ni yerros que harían imposible un acercamiento real a la gente.

Métraux habla de las influencias culturales andinas¹³², y refiere a la incorporación de diversas técnicas y usos, entre los cuales se halla la agricultura. Esto difícilmente se aprende por “comercio”, y es presumible que los *wichi*, en tiempos de carestía en su región, hayan migrado y trabajado, si no con los pueblos andinos, con los *chané* o, posteriormente, con los *chiriguano*s; pueblos pedemontanos, con prácticas agrícolas bastante desarrolladas, muy próximos al área de ocupación de los *wichi*.

Ya en tiempos de la colonización española, Joaquín Camaño¹³³ y Gavino Arias¹³⁴ señalan que los “mataguayos” salían en tiempos de paz a trabajar a las haciendas de los españoles¹³⁵ y que éstos “son los que salen a conchabarse y trabajar por salario en Salta y Tucumán”¹³⁶. Camaño destaca esta característica diferenciándolos de todos los demás pueblos que nombra; quienes, aparentemente, no se adherían a esta forma

¹³¹ Hasta no hace mucho tiempo he observado en grupos más aislados del avance “civilizatorio”, o marginados de los beneficios de los proyectos, que los ancianos mantienen sus pequeños cercos en el monte, próximos a las aldeas, como tarea privativa de ellos, ayudados a veces por algún nieto de corta edad.

¹³² Métraux, 1946, página 211.

¹³³ Furlong, 1955.

¹³⁴ Gavino Arias, 1910 (1780), página 389.

¹³⁵ *Ibidem*, página 118.

¹³⁶ *Ibidem*, página 128.

de relacionarse. Además hace una clara localización de los grupos a los que se refiere: viven a orillas del “Río Grande” (Bermejo), desde el Dorado hasta San Simón, el palmar grande y Trampa del Tigre¹³⁷; lo que nos da una pauta para pensar en una de las parcialidades que tuvo contactos más antiguos con los españoles y los criollos de la conquista y que no todos concurrían a este tipo de reclutamiento laboral. Es valiosa la distinción que hace entre “conchabarse” y “trabajar”. Parecería que ambos quieren indicar que los grupos se juntaban para ir en contingentes mayores a ciertos lugares a trabajar. Es decir, una práctica de trabajo migratorio, al estilo del que un siglo después, realizarían yendo a los ingenios azucareros. Es significativa la distinción de “los mataguayos” en particular, pues, en otros párrafos hablan de “los matacos” y de “otras parcialidades”, nombrando varios otros grupos.

Entre mediados y fines del siglo XIX comienzan las migraciones a los grandes ingenios azucareros, que se continuaron hasta casi 1970. Sin dudas esta es la mayor influencia que abre la puerta a los procesos de adaptación a la sociedad occidental y al sistema capitalista de mercado laboral. Prácticamente todas las tribus de los *wichi* concurrieron a los establecimientos azucareros a lo largo del siglo. Pero es de señalar que, además de las influencias “blancas”, el intercambio producido con otros grupos étnicos de significativa relevancia, aunque no nos abocaremos a ese fenómeno en estas páginas.

En los ingenios se incorpora el uso de ropas occidentales, comidas del tipo de guisos, la yerba, el azúcar, los fideos, arroz, harina, grasa vacuna, condimentos desconocidos por ellos; el concepto del “almacén”, la idea del “enriquecimiento a costa de la estafa en los precios”¹³⁸. Se adquirían armas de fuego (generalmente muy antiguas, como viejos fusiles en desuso, y poco confiables por su estado de conservación), animales, monturas, artículos de hierro, entre tantísimas otras cosas con las que solían regresar. El impacto socioeconómico producido se manifiesta en el recuerdo de aquellos tiempos de abundancia y sufrimiento a la vez.

Entre 1900 y 1930 se construye el Ferrocarril Nacional (actualmente General Belgrano, ramal C25), entre Embarcación y Formosa. Numerosos contingentes de *wichi* trabajaron en las tareas de limpieza, terraplenes, preparación y colocación de durmientes y colocación de rieles. El entusiasmo por participar en estas actividades era notorio; sin embargo, el recuerdo es nefasto: el gobierno nacional no pagaba como los patrones de los ingenios; éstos últimos eran mejores patrones porque daban más cosas; el gobierno debe mucha plata a los *wichi*; en realidad se suele decir que “*el wapul (ferrocarril) es nuestro; hicimos nosotros con nuestro sufrimiento y no pagaron. Los gringos pagaban; pero el gobierno no cumplió*”¹³⁹. Lo que podríamos entender como un creciente concepto de justicia en el salario, es, en la perspectiva de quienes lo plantean, una relación mezquina de un patrón que no cuida a sus “lacayos”, de un “centro de poder” que no atiende a sus “partes”. Por eso la gente no persistía mucho en estas tareas y prefería ir nuevamente a los ingenios, a pesar de las distancias y los padecimientos.

La última etapa en las grandes migraciones, coincide con el desarrollo agrícola en el chaco húmedo occidental. El desarrollo regional propiciado desde el Estado provincial (Salta) desde principios de la década del 70, comenzando con la venta de la tierra pública y la subsidiación impositiva, hasta la intercesión en la comercialización internacional de los productos (v.g., el poroto), fue una de las fuentes más importantes de reclutamiento de mano de obra *wichi*, luego de la mecanización total del ingenio El Tabacal (último en contratar indígenas masivamente). Los grupos de trabajo son contratados por intermediarios y las condiciones de vida son mínimas. Sin embargo, la gente concurre porque adquieren ropas y alimentos en las épocas de carestía laboral. No habiendo recursos directos mejores, se aprovecha la demanda temporaria de cosecheros.

El trabajo en los obrajes madereros se podría encuadrar en este tipo, como una migración menor y de corto tiempo. Aunque las zonas de corte de madera suelen estar dentro del ámbito familiar de la gente, los grupos

¹³⁷ *Ibíd.*

¹³⁸ Según los testimonios de quienes fueron ayudantes en los almacenes del ingenio San Martín del Tabacal, cerca de Orán, Salta.

¹³⁹ Testimonios tomados en Las Lomitas, Aibal, Pozo Yacaré, Ingeniero Juárez y Pozo de Maza, en la provincia de Formosa.

de parientes se trasladan hasta que se cumplen los contratos o se acaban las mercaderías dadas a crédito por el obrajero.

Trabajo con los ganaderos

Especialmente entre los grupos de la banda sur del Bermejo y posteriormente algunos grupos montaraces localizados en la región de las cañadas vinculadas al sistema Pilcomayo, la relación con los ganaderos criollos que avanzaban se iba transformando, de agresivo rechazo a servicial peonaje de puesto.

Desde temprana época se registran testimonios de grupos familiares que van de establecimiento ganadero en establecimiento ganadero, transformando sus circuitos de recorrida por lugares abundantes en recursos naturales, en recorridas por los lugares donde tenían confianza con los puesteros o con los patrones hacendados. Los trabajos allí eran variados y no se puede establecer un modelo común. Iban desde barrer el patio hasta ayudar en las faenas rurales más pesadas. Las mujeres acarreaban leña, agua, pastos para los animales encerrados. La estadía podía durar de unos pocos días hasta meses, de acuerdo al tratamiento humano y a las necesidades de ambos interesados. Se pagaba con comida, coca, alcohol, ropa; rara vez, un animal o un cuero.

En algunos casos las relaciones eran muy estrechas y los criollos dieron sus apellidos a sus peones, en tiempos del enrolamiento, ya avanzado este siglo.

Hasta hoy en día el servicio a los criollos de los puestos de hacienda, en forma de “changas”, es corriente y signo de una relación, aunque heteromorfa, interdependiente.

Changas en los pueblos

La formación de pueblos fue creando una demanda de peones y changarines de bajo costo. Este lugar social lo ocuparon los indígenas (*wichi* y de los otros grupos vecinos, según la zona) que se iban asentando en torno al caserío criollo.

En la actualidad la “changa” es el recurso que más posibilidades da a la gente, en forma masiva. Nuevamente, la relación es absolutamente desigual; sin embargo, cuando la gente se va a las cosechas, los pobladores criollos se lamentan porque “no tienen changarines”, para limpiar los patios, cortar leña, ayudar en tareas de albañilería, en los almacenes, en el ferrocarril y tantas otras tareas que hacen notoria la interdependencia.

Si bien hay ciertos salarios establecidos, nunca se cumplen y se cobra lo que el patrón les da. Hay relaciones muy estrechas, donde una persona trabaja durante años con un determinado patrón, a quien tiene como “dueño” que le otorgará lo necesario para su subsistencia y lo protegerá de serle requerido.

Relación con las misiones religiosas y los proyectos de desarrollo

Con el advenimiento de las misiones en este siglo, se establece un nuevo tipo de vínculo, donde se manifiesta con una fuerza arrasadora el valor del espíritu cristiano de los misioneros, de quienes se espera todo.

El misionero se contrapone al “blanco”, en tanto su espíritu no es mezquino, es un espíritu amable, que comparte, que protege y acompaña. Pasa a constituirse en un “dueño” (*owuk*, en la relación personal) de especiales características, cuyo “dueño” (*lhawuk*, en una relación de pluralidad), a su vez, es poderoso y benevolente; pero también dispuesto al ataque, si sobreviene el mal. A falta de bases míticas, está la Biblia (en su parte traducida y más difundida, que es el Nuevo Testamento), que habla permanentemente del amor y del compartir. El énfasis neotestamentario de la predicación misionera evangélica (anglicanos, pentecostales, bautistas, hermanos libres, entre los que más impacto tuvieron) dividió rápidamente el mundo, en “bueno” y “malo”; perdiéndose, de alguna manera, la ambivalencia de los símbolos antiguos y acentuando la monovalencia de algunos conceptos (por ejemplo, la oposición entre lo *wichi* y lo *ahät*, como conceptos existenciales manifiestos en los seres). La predicación acerca de las bondades del dios bíblico y de la provisión a sus siervos, refuerza notoriamente el concepto de no-carencia y prodigalidad económica, proyectando la capacidad infinita de abastecimiento sobre quien lo predica. De esta forma, no se trata

simplemente de que las misiones se fueran constituyendo en nuevas fuentes de caza y recolección, como se suele decir¹⁴⁰ casi con un mecanicismo aterrador; sino que se produce una resignificación de las estructuras de relación, reordenando los dominios y las jerarquías cósmicas, integrando los nuevos componentes y procurando lograr un equilibrio y armonización a través del vínculo con ellos. Esto va a implicar, en el nivel individual, una rehistorización, un recomenzar la historia cósmica manifiesta en la experiencia personal, que se evidencia, en primer lugar, en un cambio de nombre de la persona que desarrolla el vínculo con las nuevas jerarquías de dominio. De alguna manera, la irrupción del caos de la mano de las acciones de los *ahät'lhayes*¹⁴¹, se reordena en un nuevo principio, en un nuevo inicio del mundo no caotizado, que aporta **esperanza**, que detiene, aunque sea por un instante, la progresiva decadencia de lo creado, de lo dado. Poco importa la situación “ecológica” del medio, pues se trata de una cuestión de “estado de las relaciones”, antes que de “estado de las fuentes”. El mundo se ha renovado y llenado de esperanza, aunque no haya un sólo animalito para cazar, ni río donde pescar; pues la “elección del objeto de amor” (al decir del psicoanálisis) está puesta en los nuevos “dueños”, que entran a reacomodar el universo y la vida de quien los reconoce. Y esto, que va más allá de la ilusión, aunque sólo dure lo que dura todo acto de amor, da la fuerza suficiente como para iniciar la pugna diaria entre el procurar y el mezquinar. Elementos necesarios, en fin, para mantener la tensión subyacente a toda relación de jerarquías de dominio, heteróclita por definición, pero interdependiente y pasible de sucumbir ante la aparición de otros dominios más satisfactorios. Sin dudas, aún en este orden, la tensión constante por una búsqueda de equilibrio y nivelación igualitaria, se manifiesta diariamente.

En síntesis, los misioneros constituyen un nuevo ordenamiento de la economía y se busca en ellos, o a través de su poder, suplir las necesidades que hasta el momento de la irrupción, eran satisfechas por los dueños del los peces, de las especies animales del monte, por las frutas, por el mundo sobreabundante de los ingenios, por las relaciones con los criollos (que en el plano individual, también son pasibles de una interpretación de dominios y reconocimiento de centros de poder).

Con las misiones, entran a jugar un rol importante los primeros “proyectos de ayuda”, y luego los “proyectos de desarrollo”.

Primero, al estar vinculados con las acciones misioneras, se los ve como parte del poder de los misioneros. Esto ocurre especialmente entre las misiones anglicanas y de la Asamblea de Dios (pentecostales, vinculados con la sociedad misionera sueca), a tal punto que es casi inconcebible, hoy, para un *wichi* entender la presencia de misioneros sin un plan de ayuda o asistencia “social”. A pesar de los intentos de transformación de estas relaciones, particularmente dentro de la iglesia anglicana (con planteos muy reflexionados desde la pastoral evangélica), se espera de la institución que aporte personal técnico en las áreas productivas, que actuarán, en el mejor de los casos, como capataces que “harán trabajar a la gente” a cambio de mercaderías. Con esta visión, un “buen agrónomo” no es aquel que asesora adecuadamente cómo manejar mejor los recursos existentes, sino quien puede traer recursos externos. Lo mismo ocurre en lo que se suele llamar “el plano espiritual”. Se espera de los pastores no *wichi* o misioneros que brinden los elementos para el acceso más efectivo al principal centro de poder, que es el dios predicado, a través del cual se llegará a suplir la totalidad de las necesidades.

Los proyectos administrados por subinstituciones de las iglesias, o los desvinculados de ellas, se constituyeron en una alternativa importante desde la década del '70. Es posible hacer una interpretación similar a la

¹⁴⁰ No estoy haciendo acá una crítica a mi colega y amigo Volker von Bremen, pues no es el lugar ni creo que deba criticarlo. Simplemente hago un señalamiento de ciertos aspectos que completan medianamente el campo de interpretación que él esbozó en su ensayo para las agencias de cooperación internacional. Si se quiere ver una crítica, es a quienes repiten sus conceptos, vaciándolos de sus significados más profundos. Véase von Bremen, 1987. También su tesis de doctorado (1991 -Dis. 1990-), donde se discute la posibilidad de sobrevivencia de los cazadores y recolectores en la actualidad ha de ser de mucho valor; sin embargo, de ella sólo puedo “hablar de oído”, por las largas conversaciones tenidas con él, pues, estando en alemán, no ha sido posible hasta hoy encontrar quien se interese en traducirla y editarla; pesar compartido con muchas otras obras europeas de gran estima sobre el gran chaco.

¹⁴¹ Me permito, en este caso, retomar el uso del plural.

anterior. Sin embargo, se suma el hecho de una creciente secularización, ya iniciada en tiempos de las misiones, con la desacralización del universo mítico antiguo, instaurando un nuevo universo mítico sobre el anterior. Aunque el fenómeno de sobreposición prefigura conductas alteradas, muy cargadas de substratos ancestrales, la carencia de un sostén mítico verbalizado o verbalizable, las secularizó, a pesar de la insistencia por lo “espiritual” de la prédica. El valor de lo “puramente material” inmanente a los proyectos no religiosos, acentuó el fenómeno. Muchas veces escuché el lamento de ancianos y de jóvenes por la falta de respeto a las cosas que se conocían antes, y que por eso ocurrían tantas desgracias hoy. Los nuevos órdenes de relación recreados en “dueños” (que van apareciendo cada vez más) acelera los cambios producidos por aquella “instauración de la esperanza”, que mencioné recién, en función de una rehistorización. En los lugares donde más velocidad ha tomado el proceso de resignificaciones, creo que está conduciendo a un escepticismo pernicioso. Quizás como el escepticismo de ciertas vejeces, donde ya no importa si es varón o mujer, blanco o negro, judío o cristiano, basta con saber que es un “hombre” ... peor cosa no puede ser¹⁴².

Va terminando el siglo con la sustitución de los proyectos privados (cada vez menos financiados por las agencias de cooperación internacional, por considerarse, entre otras cosas, que la Argentina es un país con suficientes recursos) por los proyectos estatales, financiados mayormente por la banca internacional¹⁴³.

El carácter “macroétnico” de estos proyectos marca un nuevo hito que afecta directamente, no al sistema productivo en sí, sino a las formas de organización social: la elección “democrática” de líderes o representantes de las “etnias”, para lograr el acceso a los mencionados y participar en su administración y control.

La instauración de estos proyectos, como nuevos órdenes de relación, va de la mano con el proceso de asalariamiento estatal y participación en cargos políticos o partidarios.

Asalariamiento estatal

Los estados provinciales, a través de sus organismos locales, centralizados o descentralizados, comienzan una relación mínima de asalariamiento con la gente desde la década del ‘60. La misma se ve notoriamente acentuada con la democratización, en 1984.

Desde la jornalización municipal hasta los cargos jerárquicos dentro de los organismos de salud o educación, y aún en las fuerzas de seguridad y armadas, los *wichi* buscan y sueñan con acceder a un salario fijo y seguro brindado por el gobierno. Éste se constituye en un nuevo dueño, muy poderoso y muy mezquino a la vez, a quien hay que agradar a través de sus “ayudantes” (los funcionarios de menor cuantía que ejercen un poder autoritario y totalitario sobre la gente) exteriorizando acciones de sumisión total.

Los jóvenes estudian y se esfuerzan tratando de acceder al nivel secundario con este fin. Las carreras de educación media “con salida laboral”, son vistas como una panacea a través de la cual se tendrá un trabajo asalariado. La frustración de algunos “recibidos” que no logran trabajo, en muchos pesa y se retiran en busca de otras vías más seguras; pero otros “siguen probando”; quizás por malas experiencias en las otras posibilidades que se les presentan; quizás por ese espíritu autosuficiente que le da fuerzas al *wichi* para seguir relacionado pacíficamente con nuestra sociedad; quizás porque “ya no hay caso” y el caos se instauró definitivamente; así como el **nombre** (como signo de identidad individual) no puede cambiarse porque está escrito en un “documento” y la rehistorización personal se hace cada vez más imposible.

Con esta inserción, se accede a una nueva realidad que se incorpora plenamente en el sistema productivo: el recurso de los créditos de la mutuales gremiales y a medicamentos abaratados por las obras sociales. Ambos

¹⁴² Mark Tawain, citado por Facundo Cabral, en su obra musical “Ferrocabral”.

¹⁴³ Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Unión Europea, Fondo Indígena de la OEA; con una notoria preocupación por el orden social en un país económicamente desequilibrado. No es de llamar la atención que se acrecentara el interés internacional, volcando mayores créditos para este fin, luego de los acontecimientos de Chiapas (México) y Santiago del Estero (Argentina).

elementos adquieren significados especiales en el proceso de redistribución de bienes y de reordenamiento del poder dentro del grupo. La adquisición de juguetes y libros hace que comiencen a tener un lugar particular los niños en todo esto. Se los forma en el “nuevo mundo” que se va descubriendo y, a la vez, son elementos de equilibrio en las pugnas tácitas por el poder, garantizando futuras personas que jugarán en el manejo de los hilos invisibles de una trama cada vez más compleja.

Como alternativa común también a otros sectores marginales, va quedando la militancia política asalariada, que se proyecta en muchas oportunidades en la búsqueda de cargos electivos.

Acceso a cargos políticos asalariados

La formación de los institutos indigenistas provinciales y nacional dio el puntapié inicial en la participación protagónica en la carrera democrática de la gente (a excepción de algún concejal y presidente de Junta Municipal elegidos en 1983, pioneros entre los *wichi*).

El gobierno necesita “ayudantes” idóneos para convencer a la gente de sus bondades y de que es favorable seguirlo desde su plataforma partidaria. Necesita que la gente participe dentro de la acción partidaria para seguir existiendo como tal.

Nuevamente se configura una relación heteromorfa, donde el “dueño” da migajas, pero necesita de sus súbditos imperiosamente. La interrelación acá es absolutamente clara; pero no por eso contribuye a un mejoramiento del *standard* de vida deseado o requerido por la gente (tantas veces, deseando sólo lo imprescindible: comida).

La visualización de esto lleva a muchos a querer integrarse a los cargos políticos para lograr un mejor acceso a los recursos, acrecentar su poder político dentro del grupo, adquiriendo nuevos elementos de desigualación y jerarquización (rompiendo con el equilibrio social) y acercarse más al misterioso mundo opulento de los blancos. Quienes entran en esta pugna están aprisionados por un espíritu especial, la fuerza de un *ahät* que lo induce a transformarse, a alienarse por la carrera política y la “locura”¹⁴⁴ electoral.

El manejo social del mantenimiento de estos cargos, es prácticamente el mismo que el del mantenimiento de un *niyat*, un líder de grupo. Está sometido a las permanentes tensiones de ser suplantado por otro, en caso de que sus acciones no contribuyan al bienestar de la gente. La diferencia es que ya no se trata de un grupo familiar o una pequeña banda, sino de un gran conjunto constituido generalmente por varias bandas e incluso niveles tribales, con requerimientos múltiples imposibles de satisfacer. Más aún, con la visión que se tiene de que es alguien con acceso a la opulencia. Por otro lado, la gente del partido espera de él que mantenga unidos y bajo el mismo techo a “los votantes”. La imperiosa necesidad de congeniar ambas tensiones termina en una gran frustración, deudas en todos los almacenes, deudas con el partido que lo obligan a seguir en la gran “locura”. En general, la persona termina siendo aislada o aislándose, hasta que retorne a su estado “normal”.

La incorporación de este componente al sistema productivo, hasta el momento, aunque es deseado, causa grandes confusiones irresueltas.

Recirculación de bienes como garantía de perduración del modelo económico y social

Hemos visto como por medio de la diversidad productiva, se logra mantener el ingreso de bienes necesarios medianamente equilibrado. En la medida en que los “dueños” cambian de carácter, en la medida en que el

¹⁴⁴ La gente suele ponerles apodos a quienes participan de las acciones partidarias con deseos de acceder a un cargo político electivo, que remiten a transformaciones del ser (locuras) en animales que se enfurecen rápidamente, como ciertas víboras, insectos, etc. Frecuentemente son objeto de burlas, aún de sus propios parientes.

capitalismo y las especificidades del mercado de consumo invaden la vida de la gente; los bienes de rasgo distribuable son cada vez más escasos, la armonía social se va fisurando y se entra en una zona de riesgo vital.

Sin embargo, hay una dinámica social que tiende a absorber estos impactos y a mantener el equilibrio, si antes de la abundancia, ahora de la escasez. Siguiendo un **modelo de recirculación** los *wichi* van desarrollando su economía y garantizando su reproducción social. Así como dije que el éxito del sistema productivo hallaba sus raíces en la movilidad y la no acumulación, su manifestación se encuentra en el complejo sistema de circulación, vinculado necesariamente a los conceptos propios de sociedad y orden social.

¿Por qué hablo de “recirculación”? Porque creo que es necesario resaltar, en los términos que vamos usando o creando, la relación que existe entre la persona y el objeto que se apropia o se produce. Ya he señalado que todos los objetos poseen, de alguna manera, un “dueño” que le impone un carácter peculiar al mismo. Es en el orden de las relaciones con los dueños que las personas acceden a las cosas. La producción de un recurso se efectiviza en la medida en que el dueño está dispuesto a participarlo con las personas. Hay una voluntad de “hacerlo circular”, de “compartirlo”, de parte de aquel, confiriéndole propiedades particulares al producto emergente del vínculo señalado. De tales características, los productos que llegan a manos de la gente entran en un proceso de **recirculación**. Algunos serán nuevamente distribuidos de diversas maneras y otros pasan a formar parte de un circuito productivo más amplio, como veremos brevemente.

Al ingresar los bienes adquiridos al grupo comunitario (la familia extendida, *nowettheley*) inmediatamente pasan a formar parte de un sistema de aprovechamiento que, muy simplificado, tiene cuatro modos de desenvolverse: la distribución directa, el regalo, el convite grupal y el comercio. Los mismos están vinculados al ámbito de origen de los objetos, al modo de aprovechamiento (consumo directo, manufactura o almacenamiento) y al significado social de la acción desplegada.

El producto obtenido es sometido seguidamente a un procesamiento social o individual. Los resultados de la pesca o de las cacerías son distribuidos por la mujeres dentro de su grupo local, como veremos un poco más adelante. *Tisno*¹⁴⁵: “*me convida, no piensa en devolver, es regalo, pero ella sabe que algún día si necesita alguna cosa, convidaré (ōtislá’), pero no es obligación*” comenta un *wichi*, para tratar de explicar el significado de un par de pescados traídos hasta su casa por su sobrina (la esposa de quien los pescó). Aunque genera una deuda tácita, esta forma de suplir con alimentos a quien en ese día no obtuvo nada, es un compromiso del que tiene, sin requerimientos. Sin dudas, es el término por excelencia para referir al concepto de **distribución económica**, a partir de una voluntad y de la libertad de aportar al sostenimiento del orden social y de la integridad humana.

O’wajñat “*Convido como regalo, como donación; no espero nada a cambio*”. Es aquello que excede el orden de las cosas que se distribuyen corrientemente. Es el caso de una *yica*, que la mujer hace para el hombre; de un vestido que el hombre pudiera comprar a su esposa con la ganancia (individual) de una changa. No genera deudas; sin embargo, el objeto mantiene una relación con quien lo regala. En caso de que se peleen o se separen (en los ejemplos dados) el objeto retornará a su donante o desaparecerá (su presencia evoca la presencia indeseada del legador, por lo cual no se lo atiende más y cae en el caótico universo de las cosas que no tienen dueño). Por lo general en este orden se hallan las cosas obtenidas de los proyectos. Terminada la relación con el proyecto, el beneficiario deja de atender al objeto, hasta su total pérdida.

A nivel de bandas o tribal, se halla lo que he denominado “convite grupal”. Eran las invitaciones a las fiestas donde se compartía la aloja (bebidas alcohólicas resultantes de la fermentación de frutas o mieles). En este caso ya excedía el ámbito de la “comunidad” (la familia extensa, *nowettheley*), pues se invitaba a los grupos vecinos. La “fiesta” solía estar vinculada a los rituales de iniciación de contenido social y era ocasión para efectuar los intercambios matrimoniales entre las familias o bandas de una unidad tribal. Las influencias de los misioneros anglicanos y evangélicos desde la segunda década del presente siglo han hecho desaparecer

¹⁴⁵ Hunt, 1937; indica: “**tis**, deal out (rations), discharge a debt, pay, supply with (food)” (distribuir raciones, descargar -cancelar- una deuda, pagar, suplir con alimentos).

paulatinamente las “alojeadas”¹⁴⁶. Las mismas se discontinúan definitivamente hacia mediados de los ‘60. Su función social se continúa mínimamente en las festividades cristianas de fin de año y en algunos encuentros de características particulares (como por ejemplo, las reuniones de aniversarios de las iglesias, o cumpleaños de pastores; costumbre muy difundida en la Iglesia Evangélica Unida). El convite de mate dulce, en los casos de visitas lejanas y, en ocasiones, de bebidas alcohólicas en los “boliches” (uno compra para varios) forma parte de esta clase de redistribución, aunque ya sin el profundo contenido social que poseía.

Otenlha¹⁴⁷ “convido, pero cuando él consigue una cosa, tiene que darme un poco. Una vez que no tengo nada totalmente, el tipo viene convidando un poco, y el hombre no olvida y cuando consigue algo, le convida de vuelta, está contento porque ese tipo dio algo cuando yo no tenía nada; no olvida y algún día reconocerá algo”. Es una forma particular de compartir algunos bienes. Genera una deuda irrevocable y, de alguna manera, se trata de una forma quizás moderada, de comercio. Es aplicable a las mercaderías y al dinero; aunque en el caso de las primeras, se suelen someter a un sistema de “venta”, a veces con dinero, pero las más, a modo de trueque con restitución inmediata.

Por último, el **comercio** es una de las formas de recirculación del producto, con resultados económicos individuales, que más impacto va teniendo poco a poco. La razón de esto la encuentro vinculada al hecho que es creciente el acceso a productos de significado y dominio individual, obtenidos por medio de “trabajos asalariados”.

Desde épocas precolombinas se puede hablar de algún tipo de intercambio comercial entre los diferentes pueblos vecinos y con los pueblos andinos. De las cosas del orden individual, dispone solamente su dueño; por lo tanto, al ver algo que le gustaba o le interesaba en posesión de otros, podía efectuar un trueque (*owo’etha*¹⁴⁸). Así se explica la adquisición del maíz, de sal mineral, de tejidos y alfarería, lana de llama, artículos de metal; juegos, colorantes como el urucú (*-Bixa orellana-* que fue adquiriendo un valor simbólico importantísimo en el ornamento personal para las fiestas, los juegos y en las guerras), cebil (*Anadenanthera colubrina var. cebil*). Luego en tiempos coloniales, el comercio con otras tribus y con los españoles, enriqueció el universo material de los *wichi* con la adquisición de ponchos¹⁴⁹, hierro, lana de oveja, animales domésticos. A la vez, de la región los *wichi* “exportaban” armas, cueros, plumas, mostacillas de concha, pescado asado, miel, cera (para la fabricación de velas), calabazas, fibras de chaguar, cabellos humanos (para la confección de pelucas), etc.

En tiempos de la incorporación al trabajo en los ingenios y más aún, luego de la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, los tratos comerciales se fueron acrecentando más y más, hasta constituirse, en la actualidad en muchas regiones, en una de las fuentes de recursos más significativas (en cuanto a volumen de ingresos), junto con lo obtenido de los organismos indigenistas y de cooperación, estatales y privados.

Es en el comercio donde, a veces, las mujeres van hallando un equilibrio entre su capacidad de generar bienes para ella y para sus hijos, y la prepotente manera de haber sido desplazadas en la vida económica y social, por la producción individual de parte del hombre.

Criterios a los que obedece la recirculación

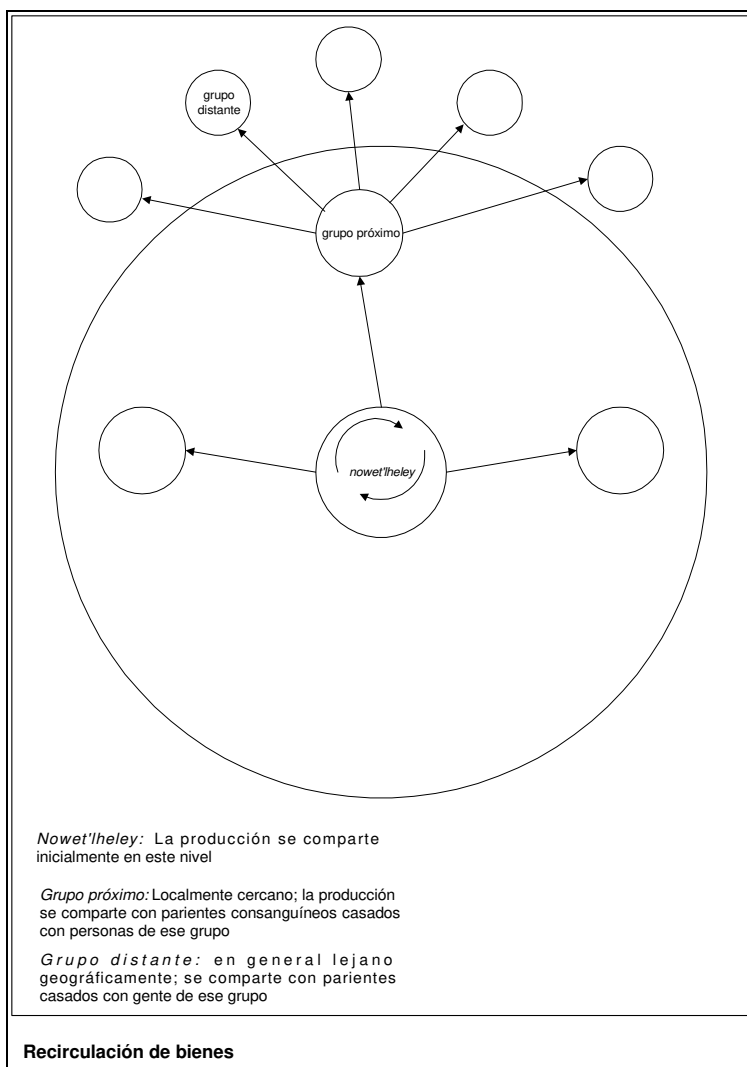
¹⁴⁶ El reemplazo del consumo grupal de bebidas tradicionales, por vino o cerveza en un “boliche” o en una “pista” no posee la carga de significados que conlleva el convite. Se limitan al hecho de ser “farras” donde el único interesado en que sigan consumiendo es el “bolichero”, que gana con la venta individual de alcohol.

¹⁴⁷ La raíz, *ten*, posiblemente se refiere a “repetir, imitar”, es decir, “*hará lo mismo que yo hago ahora*”.

¹⁴⁸ “Cambio”, “truequeo”, “de esta cosa, la hago otra”.

¹⁴⁹ Esta prenda, lejos de ser autóctona, se incorpora en América luego de la conquista, traída por los españoles.

No creo que pueda generalizar cómo se van determinando los “circuitos de recirculación”. La situación social actual hace complejo este paso de teorización. Y quizás no deba hacerse y cada persona que de alguna manera mantiene vínculos con la gente, debe descubrir los alcances y significados de la práctica.



Un modelo interpretativo que a veces ha resultado satisfactorio es el de la redistribución concéntrica, tal como está expresada en el gráfico adjunto. El primer nivel de circulación de bienes, es el grupo familiar local (*nowet'heley*). Allí se suplen las necesidades de todos, de acuerdo al alcance de los recursos y de ciertas jerarquías existentes. Este arte, manejado hábilmente por las mujeres, determina el estado de armonía social. En general los niños dependen de sus padres (literalmente, “de la olla de sus padres”) y suelen comer junto a la mamá, incluso de su propia cuchara. A su vez, los ancianos de sus hijos, siendo los últimos en recibir alimento u otros bienes y sabiéndose privativo de ellos ciertos productos. Podríamos hablar de una jerarquización por edades, en el nivel del grupo cercano. A los grupos próximos, emparentados al local, se los participa de la distribución en la persona de algún pariente más allegado (en general, alguien del grupo casado con una persona de otro grupo y que vive en la localidad del cónyuge) que no haya obtenido nada en ese día y que visite requiriendo alimento (tácita o explícitamente). Son objeto especial de invitación en las cosechas de los cercos, en las “añapeadas” y cuando la cantidad de frutas sobreabunda.

Parientes más alejados, o emparentados con estos parientes localizados en un grupo distante, pueden ser invitados en ciertos casos; particularmente en las fiestas. En este nivel las participaciones cotidianas son difusas y raras.

Las mercaderías son sometidas a un proceso similar, pero con las particularidades instauradas por el comercio. Se usan para la olla familiar; se canjean por pequeños objetos de uso o vendibles sin mucho valor, productos de la pesca, de la cacería, miel, frutas, leña, servicios, entre los miembros del grupo local y con parientes próximos que pertenecen a otros grupos locales (por haberse casado con gente de allí), y se venden a precio de costo e incluso con ganancias a personas no parientes de aquellos grupos y aún de grupos más alejados en el parentesco y hasta geográficamente.

La circulación de los productos obtenidos por dádivas filantrópicas o políticas, suele ser parecida a la última, con el concomitante de priorizar a aquellos que se hallen más relacionados con la organización donante (especialmente en el caso de las confesiones religiosas y de los partidos políticos).

El manejo de los recursos obtenidos por medio de los proyectos de desarrollo y de programas de gobierno es muy variado y depende de factores diversísimos. Sin embargo la distribución del trabajo asalariado¹⁵⁰, como producto, obedece, por lo general, al paradigma esbozado.

Almacenamiento, ¿una paradoja cultural?

Al hablar de la “no acumulación” como uno de los componentes que caracteriza el sistema de producción de los *wichi*, hice una distinción necesaria entre acumulación y almacenamiento. Pensar en una práctica de este tipo parecería que es una contradicción absoluta con la idea generalizada de un aprovechamiento voraz y antieconómico de lo producido, que se tiene de la gente. El almacenamiento es una de las formas diferidas de utilización de los recursos producidos. Los modos de recirculación anteriormente descriptos remiten al consumo directo. Al decir de algunos antropólogos, se corresponden con un sistema de rendimiento inmediato. Por lo general se caracteriza así toda la economía de los pueblos del gran chaco. Sin embargo, los *wichi* y algunos de sus vecinos han desarrollado principios económicos de retorno retrasado que modifican obligatoriamente la comprensión del concepto de “prodigalidad”.

Hay evidencias muy notorias de almacenamiento, especialmente de productos de origen vegetal (del orden de lo recolectado por las mujeres), que no puede decirse sean resultado del contacto e influencias de la sociedad criolla, del avance del capitalismo en sus modos culturales locales o de las intervenciones de ayuda técnica.

Entre los recursos obtenidos por el hombre, el secado (asado hasta secarlo) de pescado es la técnica más corriente de almacenar, que se mantiene en algunos casos hasta la actualidad. La extracción de aceite de pescado se halla relacionada con esto, y es tarea también masculina.

Hallamos desde el acto más sencillo de guardar unas pocas semillas de maíz de una temporada de siembra a otra, hasta las complejas técnicas de almacenamiento en **trojes**¹⁵¹, con conocimiento de las especies venenosas que pueden proteger de las polillas, gorgojos o ratas.

Vemos cotidianamente que los familiares se visitan y llevan pescado asado seco del río al monte; rstras de “sachasandía” seca del monte al río; botellas de grasa de pescado reservadas para los tiempos en que no abunda la pesca o los peces “vienen flacos”.

Se almacenan semillas, frutas de árboles disecadas (algarrobas, mistol, chañar, porotos del monte -*Capparis retusa*¹⁵²-, entre las más notorias y abundantes), enteras o en harinas y en panes simples o combinados de varias harinas; frutos hervidos, horneados o asados y disecados (sachasandía -*Capparis salicifolia*-, bola verde -*Capparis speciosa*-, zapallos en gajos). Algunas frutas cultivadas se guardan sin ningún tipo de tratamiento, por ejemplo el anco -*Cucurbita moschata*-. También se guardan condimentos, picantes (por ejemplo, ají del monte -*Capsicum chacoense*-) o salados en forma de cenizas (por ejemplo, sal de indio -*Maytenus vitis-idaea*-); aunquen en casi todos lados ya han sido reemplazados por los condimentos vendidos en los almacenes.

Las técnicas de almacenamiento, luego del tratamiento que se le dé al vegetal, son variadas. La más corriente es el “entrojado”. Antiguamente, según los testimonios que escuché en Pozo de Maza, Pescado Negro y las poblaciones pequeñas aledañas, se hacían trojes ahuecando parcialmente un gran yuchán (o palo borracho -*Chorisia insignis*-) y dejando secar suficientemente su interior. Se entrojaba allí y luego se tapaba para que

¹⁵⁰ Asalariamiento que puede manifestarse no necesariamente en un “sueldo”, sino también en la obtención de semillas, créditos, combustible para arar, alambre, ganado, maquinaria y herramientas, etc.; en tanto implican un compromiso de trabajo establecido, a cumplir. Es decir, asalariamiento en tanto crédito contra compromiso de trabajo.

¹⁵¹ “Trojas” en el habla común de la región chaqueña.

¹⁵² Para las identificaciones vegetales, puede consultarse a Maranta, octubre de 1987, páginas 161-237. Sólo remito al nombre latino de las especies que pudieran traer alguna confusión.

otros no vieran qué hay adentro, para evitar el latrocinio entre enemigos. Otra técnica era haciendo un “encatrado”¹⁵³ escondido entre las ramas de una gran sachasandía, pues la exuberancia de su follaje disimularía el preciado contenido. La gente guardaba los vegetales preparados y retornaban al lugar, durante el año, cuando la carestía de recursos era muy apremiante. Cada mujer sabía donde había guardado su recolección. En la actualidad se preparan pequeñas “edificaciones”, como depósitos, con cuatro horcones, techo de tierra, piso de palos (elevado del suelo) y paredes de ramas, al mejor estilo criollo. Se conocían plantas aromáticas variadas que actuaban como “venenos” para ahuyentar los insectos¹⁵⁴.

El aprovechamiento posterior de estos vegetales también requiere de técnicas desarrolladas, ya sea en el orden de la rehidratación simple o de la preparación previa para la cocción.

Quiero decir con todo esto que no estamos frente conocimientos advenedizos o incorporados muy recientemente. Forman parte de un saber culinario anterior a las influencias tenidas desde el siglo pasado en el contacto con los ingenios azucareros. Estoy diciendo también que se trata de una función social, al compartirse lo almacenado con los parientes lejanos, venidos de visita en tiempos de carestía (para el huésped o para el anfitrión). Lo que significa, entonces, que se le agrega un significado social especial a este aspecto de los modos de producción. Por otra parte, estoy sugiriendo que se trata además de la transformación del producto obtenido, en moneda para el trueque posterior.

De acuerdo a los testimonios de los primeros etnógrafos que recorrieron la región, el “entrojado” era común en el chaco semiárido, con muy rara o ninguna aparición en las zonas húmedas o de transición. Se trataría, quizás, de un indicio para comprender que las causas del desarrollo de estas estrategias las podemos encontrar en el hecho de que en la región en que ocurre, la carestía en tiempos de invierno es notoria y obliga a “pensar qué hacer si es que faltan alimentos”; además de una posible influencia andina en el desarrollo técnico.

A mi modo de ver, la cría de ovejas, cabras o cerdos, es una manera moderna de almacenamiento, antes que una práctica incipiente de ganadería. Puede hacerlo quien tiene asegurado el sustento diario. Quien no, los come o los vende.

A pesar de todas estas evidencias, es más que notorio que la gente guardaba alimentos sólo cuando era muy necesario. En el caso de que hubiera una mínima posibilidad de acceso directo a recursos alimenticios, no se practicaba ningún tipo de almacenamiento. No sabemos realmente qué llevaba a determinar si habría o no un tiempo de carestía próximo; incluso no creo que todos los *wichi* lo hicieran, pues quienes habitaban en las zonas de mayor abundancia, no tendrían necesidad de guardar nada. Sin embargo, son precisamente quienes habitaban en esas áreas los que mantenían tratos comerciales más fluidos con los pueblos andinos y sus vecinos, los chané, y no sería extraño que hubieran usado como “moneda” los productos conservados. Con lo cual, la cuestión acerca de qué los llevaba a almacenar, cobra dimensiones diferentes.

De alguna manera, todo esto es una respuesta a la pregunta de por qué no almacenan cuando se hallan vinculados a un programa de ayuda o cerca de un pueblo; o por qué fracasan los proyectos donde hay excedente para almacenar y se enseñan técnicas afines, o cuando poseen salarios fijos, gastando todo lo obtenido “sin pensar en el futuro”. La existencia de un flujo continuo de recursos, con la cierta seguridad de obtener mañana también algo, hace impensable y hasta absurdo el almacenamiento. La relación con una sociedad opulenta lleva a la gente a no necesitar de estas estrategias, pues aunque “el proyecto termine mañana”, habrá otros a quienes recurrir, que se constituirán en los nuevos “dueños”, resignificando las relaciones y rehistorizando el lugar de cada persona, de cada grupo, en el mundo.

Parece muy cruda esta respuesta, y tal vez plagada de ingenuidad, especialmente para aquellos que esperan hallar una lectura en donde se manifiesten elementos claros de inserción en los modos locales del sistema capitalista. Quizás el significado de esta crudeza esté señalando un mensaje oculto (para ellos, pero más aún para nosotros) de su “estar en el mundo” que desafía los sistemas, las lecturas y los deseos de nuestro imaginario cultural. Quizás la nada que se vislumbra detrás de este “proyecto histórico de prodigalidad” nos

¹⁵³ Plataforma de palos, dispuestos uno al lado del otro y atados con otros dos o tres cruzados por abajo.

¹⁵⁴ Véase Maranta, octubre de 1987, página 204.

aterrorice porque nos enfrenta con nuestra propia nada, de aniquilación y devastación, que emerge del quehacer cotidiano de una sociedad que no se adapta al medio ambiente chaqueño y lo devora con irracionalidad occidental. Nada que, al decir de Heidegger¹⁵⁵, no es “lo nulo”, “lo vacío”, la fantasía de un abismo inasible que amenaza con aborarnos; sino la estremecedora destrucción de lo creado, lo que espanta al hombre y lo arranca de su habitual rutina.

Organización social del sistema productivo

La organización de las actividades productivas estaba claramente dividida por sexos, habiendo también responsabilidades áreas esperables. En esta división había un cierto equilibrio entre las labores, aunque posiblemente no con respecto al tiempo que insumían. Mas la preocupación por el tiempo doméstico no está en el orden de prioridades de los *wichi*.

En la actualidad, debido a los tan diversos modos de vincularse con la sociedad occidental, no se podría hablar de patrones tan generales como antes. Hay modelos básicos, en cuanto al tipo de tareas que cada uno hace o sale a hacer vinculado al mercado de trabajo y a la producción interna. Sin embargo, no se puede decir que cada cosa ocurre en todos lados. La elaboración de un paradigma será útil para futuros análisis por parte de los lectores.

Los hombres salen a realizar tareas “de hombres”, en los términos que entiende la sociedad no indígena. Las mujeres, en cambio,

desarrollan tareas “de mujeres”, en sus propios conceptos, pero adaptadas a los requerimientos del trabajo externo. Por lo general, se trata de la venta de productos cuya recolección es bien conocida por ellas: leña, pasto, agua, Algarrobas, artesanías que ellas mismas confeccionan o que reúnen de sus familiares. En muchas

Antigua división de las actividades productivas, por sexos	
Actividades de las mujeres	Actividades de los hombres
<p><i>Kyumlhi'</i></p> <ul style="list-style-type: none"> hilado tejido cerámica labores domésticas acarreo de agua y leña cuidado de los niños hechura de casas <p>distribución de los bienes traídos por los hombres</p> <ul style="list-style-type: none"> cría de animales agricultura cuidado cosecha <p>trabajos jornalizados fuera del grupo</p> <p><i>kyowalh</i></p> <ul style="list-style-type: none"> recolección frutas y vegetales fibras para hilar miel colgada <p><i>t'iwokoy</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> tejido de redes <p>confección de armas de herramientas de artículos de pesca</p> <p>(corrales)</p> <ul style="list-style-type: none"> agricultura hechura de cercos limpieza siembra <p>trabajos jornalizados fuera del grupo</p> <p>cacería en general</p> <p>“marisca” en general</p> <ul style="list-style-type: none"> recolección de mieles de huevos de cogollos de palmera <p>pesca</p>

¹⁵⁵ Heidegger, 1997 (1941), página 113.

oportunidades, trabajos domésticos y prostitución (en ambos casos en una actitud completamente pasiva de “hacer-lo-que-se-les-pide”, que podría traducirse, simplemente, como “venta del cuerpo”).

El papel de la mujer

La distribución de los alimentos es tarea fundamental en la vida del grupo. Tanto o más que la adquisición misma. Es la razón que le otorga un valor social muy particular al producto. La misma está en manos de las mujeres. El hombre, cazador o pescador, llega a su casa con la valiosa carga de alimentos y se la entrega. Ella deberá, sabiamente, repartir las piezas, con claro discernimiento acerca de “cual a quien”. Es decir, debe saber con fina precisión qué parte le corresponde a qué persona, a fin de que nadie se queje de lo recibido, que todos queden satisfechos y que no se viole ningún tabú ni “manera de mesa”. Tan delicada tarea es la clave del éxito o fracaso de este aspecto de la actividad económica.

El hombre, en muchos casos, vive en el lugar de donde procede su mujer. Delegar esta prestigiosa actividad a ella lo libra del terrible peso de tener que velar por su estima entre un grupo de personas que lo consideran, bien o mal, extraño. De esta manera, él se aleja de una responsabilidad que se constituiría de un privilegio en una carga insoportable.

Un fenómeno aparentemente similar se observa en la cosecha de los “cercos”. Cuando éstos dan fruta, será la mujer quien llame a los parientes para ir a cosechar y llevar lo que necesiten. La recolección de frutas, raíces y otras hierbas del monte están sujetas a la voluntad de ellas en el reparto. No se separan “partes” para cada persona, sino que se convida un poco o se espera que quien requiere algo, concurra a pedirlo. El uso del recurso es grupal, comunitario si se mira a la comunidad como el pequeño grupo de residencia y parentesco, pero, como vemos, no se dispone de él de la misma manera que en el caso de los productos traídos por los hombres.

Hoy en día, luego de los procesos de aglutinamiento y las grandes migraciones hacia polos de desarrollo, conformando pueblos muy amorfos, en cuanto a la localidad de asiento elegida por el joven matrimonio¹⁵⁶, nos es muy difícil comprender el fundamento de esta costumbre diversificada en cuanto a la distribución. Lo que vemos como cosa evidente es que no se puede someter a la misma lógica la distribución de los productos naturales obtenidos por el hombre que los recogidos por la mujer. Creo que es un indicio significativo de que, en algún lejano “principio de los tiempos”, los hombres iban a vivir junto a las familias de sus mujeres, transformándose en “familias propias”, y dando un cambio en el carácter del parentesco afín a consanguíneo¹⁵⁷; lo cual posibilita el futuro acceso al liderazgo, aún habiendo sido “ajeno”.

Individuación de la producción

La variación del ámbito de procedencia del objeto producido, modifica su relación con el individuo. El dinero (o las mercancías dadas a cambio de trabajo) se constituye en un bien personal, individual. Por ello, hablando en términos generales, no distribuable de la misma manera que los bienes obtenidos del monte o del río; sino pasible de ser usado a criterio exclusivo de quien lo “ganó”. ¿Por qué? ¿Por qué no entra en el mismo circuito de redistribución que el resto de los recursos obtenidos del medio ambiente?

Es un recurso que no ha sido estatuido por los mitos antiguos y no es parangonable con otros patrones de medida (como podría ser un rifle, respecto de las armas; una cama, respecto de objetos personales para dormir, tal como los cueros, etc.). Tampoco su uso tiene una prescripción definida en el pasado.

¹⁵⁶ Toda la discusión acerca de la uxorialidad (ubicación en el lugar de la familia de la esposa), que ha dividido opiniones de antropólogos llegando hasta la casi confusión, no es posible sostenerla por los grandes cambios habidos desde principios de siglo. Por esta razón no fue tratada en el capítulo correspondiente.

¹⁵⁷ Inspirando la idea, en parte, en Braunstein, 1977, páginas 76 y siguientes.

Si hasta ahora hice referencia a los ámbitos de origen y dominio de los recursos productivos, es porque en este modelo interpretativo hallo algún sentido a tantas de las cosas que van ocurriendo; más allá del eje cultural que atraviesa y da carácter a ciertos modos de apropiación, que es el hecho de ser “cazadores, pescadores y recolectores”. Quiero decir con esto que deberíamos examinar el origen y dominio del dinero (o las mercancías dadas a cambio de trabajo) para acercarnos un poco a lo que ocurre por detrás del escenario. O sea, que deberíamos analizarlos antes que analizarlos.

Los “dueños” del dinero son los “blancos”. Es decir, aquellos seres, procedentes de un mundo demasiado cercano al de los *ahät*, o, de hecho, de carácter “*ahático*”, por no pertenecer al mundo *wichi*. El “blanco” es representado, en el imaginario de los *wichi*, como un ser **mezquino**, avaro, individualista. De acuerdo al esquema de relaciones con el mundo que creemos estructura la existencia, en el momento en que se establece una relación de trabajo, el *wichi* pasa a ser una “parte” de ese todo constituido por el contratante blanco (el “dueño” que ocupa el “centro del poder” en el sistema de relaciones). Se produce una relación mítico-social nueva, entre un “dueño” antes desconocido y la persona. Los bienes otorgados por este “dueño” tienen su mismo carácter y se los aplica de la misma manera como éste lo hace. Así como los dueños de los animales del monte y del río **comparten** sus productos (sus “partes”) con sólo ir y buscarlos, respetando las reglas del juego; este nuevo dueño los **negocia** a cambio de trabajo, servicios o comercio. Su dominio es individual y el carácter de lo dominado también. La respuesta “grata” a este dueño deberá ser del mismo género: individual.

El vínculo íntimo e inalienable entre el dinero (o las mercancías dadas a cambio) y la persona se ve acentuado por la heteronomía¹⁵⁸ que caracteriza esta “reciprocidad” entre el patrón y el asalariado *wichi*: por lo general quien determina el pago es el patrón, y lo hace según su capricho e interés y con los productos que él quiere y no los que necesita el trabajador; exigiéndole, en cambio, que éste haga lo que el patrón necesita. Cualquier par que requiera algo de lo adquirido por el trabajador, entrará en un suborden donde éste se constituye en el nuevo “centro de poder” respecto al requiriente y aplica las mismas normas a las que él fue sometido; pues esas son las reglas de este juego.

El desarrollo cada vez más acentuado, en este siglo, del trabajo asalariado o la subsidiación por medio de mercancías o dinero, van transformando la economía, en un pasaje hacia la individuación de la producción. Esto no porque se “individúe” todo el cosmos, sino porque migran los sistemas de producción hacia la relación asalariada.

La pregunta de por qué se elige este tipo de relaciones tiene que ver, en parte, con que las actividades antiguas de subsistencia ya resultan inadecuadas ante la destrucción de la naturaleza, la ocupación de los sitios donde abundaban los recursos y los nuevos deseos generados en la relación con la sociedad de consumo. En el punto siguiente discutiré un poco acerca de las dramáticas consecuencias en este proceso de adaptaciones, cambios y continuidades.

Algunas reflexiones críticas a la cuestión del trabajo asalariado

En la medida en que los ámbitos van humanizándose, haciéndose habitables, las categorías de los sistemas productivos se van transformando y mutan hacia el del “trabajo”. La huida de los “dueños” de los ámbitos no habitables va convirtiendo al mundo *wichi* en uno de los últimos reductos en el chaco argentino, donde expansión de las economías locales de mercado todavía halla tierra fértil. Los proyectos de desarrollo y cooperación económica contribuyen de una manera casi siniestra (no por negativa, sino por la ingenuidad manifiesta en sus actores de los significados contradictorios que representan) a la construcción de conceptos capitalistas de trabajo, producción y economía; relegando la posibilidad de optar por otras maneras de conjugar las fuerzas que ambas culturas imprimen a estos procesos y evitar la explotación.

¹⁵⁸ Es decir, diferentes normas de reciprocidad, entre uno y otro de los elementos participantes. Gouldner habla de “reciprocidad heteromorfa” (Gouldner, 1973; página 244).

Los aportes de los proyectos de desarrollo a los sistemas productivos propios, han provocado situaciones de desequilibrio total en cuanto a las bases de la redistribución de bienes. Quizás es en este punto donde más se notan, hoy en día, las consecuencias nefastas de las intervenciones de occidente y las adaptaciones a las mismas por parte de la gente.

Tanto el dinero como las mercancías dadas a cambio de trabajo (aún en los casos en que el proyecto “es” de la gente) son bienes de posesión personal, inalienables a quien los obtuvo, en algún sentido del mismo orden que los bienes fabricados por uno mismo. Por esta razón no son pasibles de distribución a la manera de otros productos. La mujer, entonces, queda relegada de su fundamental rol y pasa a un segundo plano dramático: los aportes desproporcionados (relativamente) del hombre crean una nueva situación jurídica, donde la mujer pierde prestigio e importancia y comienza a depender del varón. Queda en manos de éste invertir o no su dinero en alimentos para el grupo y, roto el circuito jerárquico de la distribución, las mercancías comienzan a circular “a cambio de otros beneficios” (dinero, otras mercancías, productos del monte o del río). La profusión de grabadores, bicicletas y zapatillas, comienza a contrastar con el hambre de niños, mujeres y ancianos que no poseen el recurso del dinero y dependían, hasta el día anterior de la llegada del proyecto o del trabajo asalariado, de la obtención de recursos del monte y del río traídos por los hombres. La aparente desaprensión de los hombres es, en realidad, una actuación liberadora de las cargas y responsabilidades propias hasta ayer. De alguna manera, rehistorizan su estar en el mundo alejándose de aquello que hasta ayer marcaba su historia y alteraba su “estar ahí”. El alejamiento de los lugares conocidos, radicándose en las periferias de los pueblos o del proyecto, afianza, como ya vimos antes, este proceso, con el “olvido” de sus sitios y de sus historias. Olvido ideológico antes que omisión de la memoria.

La pérdida de derecho de la mujer, en el orden socioeconómico, va llevándola a que ejerza el único recurso que le queda: su dominio en el campo sexual. Ella fue siempre la que tomó las iniciativas amorosas, tanto en los tiempos prematrimoniales de la adolescencia, como dentro del matrimonio. De esta manera le queda ejercer este dominio, condicionando al hombre a que respete su lugar y derecho o, en su defecto, buscando el amparo del no *wichi* criollo, con quien adquiere otra posición social o bienes personales de la misma categoría que el hombre asalariado. Esto es corriente en los barrios periféricos de los pueblos criollos.

Ante esta realidad, los proyectos de desarrollo han reaccionado con cierta lentitud. Pero la respuesta ha sido, sin embargo, aportar a que la mujer se instituya como un productor de mercado, acelerando el desequilibrio interno de las familias y llevando, en muchos casos, a que muchas mujeres jóvenes no puedan “casarse” pues tienen responsabilidades laborales extremas que atender. La abundancia de talleres de costura y artesanías, así como las capacitaciones en temas relacionados con la educación y la salud, dando acceso al salario, para generar recursos económicos similares a los del hombre, por lo tanto individuales, son cosas de todos los días.

Sería ingenuo y poco veraz, de mi parte, olvidar que la mujer ya accedió a algún modo de salario desde tiempos lejanos en este siglo, con la venta de leña, pasto y agua a los criollos que se instalaban en los poblados. Se incrementó con la venta de artesanías que, en algunos lugares, recién en esta década se fue constituyendo en fuente más segura, con la ayuda de agentes externos. Sin embargo, estos primeros accesos apenas equilibraban el aporte de los hombres en las tareas de campo vinculadas a los puestos. Y aunque el trabajo asalariado tiene lejanos orígenes anteriores a las migraciones a los ingenios azucareros desde fines del siglo pasado, aún los recursos del monte y del río (“tradicionales”, si se quiere) tenían un peso sustancial en todo el sistema productivo, manteniendo las relaciones de adquisición - distribución - almacenamiento - comercio equilibradas.

La disminución sistemática de recursos, la ocupación de los sitios, la pérdida de movilidad, los afanes “burgueses” ante ofertas de bienes innecesarios de los cuales ya se depende y que se consideran de cierto *status* social (por ejemplo, y sencillamente, la yerba y el azúcar, la harina blanca y la grasa, las bicicletas y las zapatillas de ciertas marcas¹⁵⁹), entre otras cosas que ya discutimos, han llevado a una preferencia clarísima, de parte de la gente, por las actividades rentadas. Día a día, cada vez más se dedica tiempo y esfuerzo en

¹⁵⁹ Es notorio, en los últimos tiempos, la incorporación de la **marca** en las preferencias especialmente de los jóvenes; lo cual nos da una pauta del nivel de impacto de la economía de mercado (del “consumismo”) hasta en los lugares más alejados.

procurar un salario antes que en salir al campo o al río a obtener alimentos. En este punto, quiero señalar que incluyo en el concepto de “trabajo asalariado” a la recolección, la caza y la pesca comerciales, tan practicadas en las zonas de producción de algarrobas, iguanas y en el Pilcomayo salteño y boliviano. Este fenómeno algunos¹⁶⁰ han querido interpretarlo como una manera de reproducir su lógica igualitaria a través de la recreación “moderna” de sistemas económicos de retorno rápido¹⁶¹. Con mucha cautela, yo veo un conflicto entre los valores igualitarios del acceso a los recursos y la oferta de fuentes de trabajo selectivo (en muchos casos, especializado). Creo que sin dudas, la incorporación de especializaciones lleva lentamente a la conformación de jerarquías productivas que alejan de los recursos a muchos y dejan en manos de pocos fuentes más ricas. Con esto, la “lucha” por la reproducción de bienes prima por sobre lo igualitario, tornando difuso este valor y todo lo que de él se desprende.

Quiero sintetizar en pocas líneas las consecuencias que para el *wichi* representa la preferencia por las actividades rentadas:

- debilitamiento de la reciprocidad,
- incorporación del concepto de mercancía,
- reemplazo de la distribución como institución social por la reventa o trueque (“dar a cambio de”),
- nuclearización de la producción familiar (limitación al ámbito estrictamente padre-madre-hijos no casados),
- individualización del acceso al mercado laboral,
- desarrollo de formas renovadoras de acceso rápido a los recursos (esto me hace disenter con la idea de que el salario es una forma de incorporación a un sistema de retorno diferido, pues la existencia de “libretas”, “cuentas” y “vales”, transforman un salario diferido en un recurso inmediato),
- reducción de las actividades productivas grupales,
- disminución de la creatividad económica del grupo,
- desviación del beneficio al sistema dominante (si bien la gente “come”, el **progreso** queda en los almacenes, en las empresas contratistas de mano de obra o en el Estado que les cobra impuestos a éstas por la producción y, a veces, por la contratación de personal),
- acceso desigual a los recursos,
- aprovechamiento desigual de los recursos,
- jerarquización laboral y económica,
- incorporación de los conceptos de propiedad y derecho de propietario (lo que significa también representación de estados y categorías jurídicas antes desconocidas),
- tensiones internas en la familia, por el desequilibrio ya mencionado entre el hombre y la mujer,

Como contracara a esta lista enunciada en aparentes valoraciones negativas, aparecen las “ventajas” enunciadas por la gente:

- las mujeres no tienen más necesidad de salir por horas al monte a recolectar y cocinar largamente frutos no tan sabrosos como los guisos aprendidos en tiempos de los ingenios azucareros y los obrajes,
- esto se traduce en menos esfuerzo también para el acarreo de leña y agua,
- también significa recuperar el control sobre los hombres, a quienes se les exige, de este modo, mayor esfuerzo en obtener los recursos necesarios para mantener a la familia,
- quienes viven en los pueblos o en situaciones en que no se hallan rodeadas por su familia de referencia, no se ven presionadas a tener que distribuir los productos entre vecinos con quienes no siempre se tiene una relación muy amistosa,
- los hombres no viven bajo el temor de tener que lidiar con los criollos que ocuparon los sitios de abundancia de recursos, ni de enfrentarse a algún “*ahät*” en sus salidas al monte que quiera hacerle alguna mala jugada,

¹⁶⁰ Véase, por ejemplo, Renshaw, 1996.

¹⁶¹ Esta clasificación de los sistemas económicos de los grupos indígenas, dividiéndolos entre los de “retorno rápido” y los de “retorno diferido o retrasado”, la planteó por primera vez Woodburn, y hasta la actualidad, para mi criterio, mantiene su valor (Woodburn, 1982, páginas 431-451).

- es posible, mediante esfuerzos considerables, acceder a mayores bienes de los “blancos”, deseados,
- invariablemente, la acentuación de la autonomía personal hace que cualquiera intente acceder a un cargo relacionado con los políticos de turno, sin sufrir las tensiones por el equilibrio igualitario a las que estaría sometido fuera de la órbita de la economía de mercado,
- los “blancos”, en su significado de “dueños”, son más accesibles y fáciles de convencer que los “ahät”, y los beneficios que se obtienen de ellos están más vinculados a los nuevos objetos de deseo creados por el mercado de consumo.

La síntesis de estas dos lecturas puede ser dramática si la pensamos en términos de escasez, miseria, desnutrición, dependencia, reducción de los espacios vitales ... o un gran interrogante que cuestiona nuestros conceptos, muchos ya perimidos, de liberación, independencia, autogestión, proyecto histórico, sustentabilidad económico-ecológica ...

La rica dinámica de “coproducción de los sistemas económicos” no termina acá. Quizás, por suerte. Digo “coproducción” porque en este proceso intervienen tanto las fuerzas del capitalismo manifiesto de maneras peculiarmente culturales de la región, como las fuerzas simbólicas y activas de los *wichi*, que dan significados especiales a todas las intervenciones y a sus propias mediaciones.

Sin embargo, no es cuestión de quedarse con las manos cruzadas esperando. Se hace necesaria una reflexión seria, conjunta, acerca de las nuevas configuraciones que van desarrollándose merced a esto que en otro lugar dimos por llamar “interdependencia”.

La ampliación del sistema productivo por la vía de los proyectos y programas de ayuda, va dejando secuelas importantes en un proceso de cambios y adaptaciones al medio circundante. Obviamente, los proyectos y las misiones han tenido un rol fundamental en la inserción de un modelo capitalista muy particular en la región. Pero más allá del rol, creo que es importante, a nuestros efectos, preguntarnos acerca de los significados de estas intervenciones. La historia del gran chaco ha reseñado muchas veces cómo los interesados en el desarrollo del capitalismo han utilizado la buena voluntad de gente con espíritu ingenuo o inocente (si es que era así), para lograr inserciones trascendentales en el tiempo. Así se “donaron” tierras a las misiones para “reducir” a las tribus que previamente habían sido expulsadas, para poder lotear y vender; manteniendo la mano de obra de los ingenios cerca de los mismos. Esto ahorra tiempo y dinero en largas expediciones, y “amansaba” o “cristianizaba”, según qué documento leamos, a los obreros, creyendo que se garantizaba con ello una mayor eficacia. Me pregunto también si es que esa gente de buena voluntad se movía con un “espíritu ingenuo o inocente” o si creía que realmente esto que se imponía era, al fin, lo mejor (desde su punto de vista) y formaba parte del evangelio (como “buena noticia”). No es justo hacer una crítica histórica de la no-crítica de aquel ayer. Simplemente señalo que es necesario proyectar nuestra interpretación más allá de los roles, revisando nuestras propias intervenciones de hoy, donde las críticas de los significados de nuestra presencia sí son posibles. La participación actual de las financiaciones oficiales con fondos internacionales nos lleva, nuevamente, a la pregunta acerca de los significados.

Quizás ese sea el lugar de toda próxima actuación como instituciones de “ayuda”: ser interlocutores en un diálogo que, hasta hoy, es mero monólogo no escuchado.

La cuestión de la tierra

Introducción

*"El derecho de ocupación es igual para todos.
El alcance de la ocupación no depende de la voluntad, sino de las condiciones variables
del espacio y del número, la propiedad no puede darse.*

¡Esto es lo que ningún código ha expresado, lo que ninguna constitución puede admitir!
¡Estos son los axiomas que rechazan el derecho civil y el de las gentes!..."¹⁶²

Así como el gran chaco es vasto en extensión y variedad de recursos, los alimentos en nuestra llanura son pobres en cantidad. En el chaco semiárido, un lugar de privilegio son las tierras afectadas por los desbordes del Pilcomayo y Bermejo. Tanto las "interiores" como las periféricas a ambos se hallan surcadas por antiguos cauces, cañadones, madrejones, lagunas y pozos que estacionalmente, por lluvias o desbordes, se colman de agua y dan vida. Ese lugar de privilegio ha sido y es el hábitat de la gente *wichi*.

Comparando con las extensiones ocupadas por los grupos del chaco boreal y austral, la economía de tierras de los *wichi* es sorprendente y refleja claramente la riqueza de la que hablamos. Sus modos de ordenar el aprovechamiento ecológico, en función de su organización social, nos habla de un modelo medianamente óptimo de organización espacial fundado en la banda. La misma tenía una base territorial común, que le permitía aprovechar la diversa distribución de recursos a lo largo del ciclo anual chaqueño, tan cambiante.

No voy a centrar el interés del capítulo en la ecología territorial, pues el debate se nos abriría hacia campos poco investigados y no demasiado significativos para acercarnos a la realidad actual de la gente. Cada vez más, en el proceso de adaptación ante el avance de las "fuerzas de occidente", la ecología territorial se va tornando en ecología social. Por esa razón, por momentos estoy retornando al pasado, en el intento de hallar allí modelos que, quizás, reencontremos evidenciados de otras maneras, en las relaciones con nuestra sociedad y con nosotros, como agentes de intervención. Centraremos nuestra atención en las formas simbólicas encerradas en esta relación entre tierra y humanidad, para luego introducirnos ligeramente en los procesos históricos que han llevado a la situación presente y a los deseos de tenencia de las tierras ocupadas.

¿Dónde vivimos?

Los ambientes del cosmos (o, sobre la cuestión de la "topología cósmica")

El mundo de los *wichi* no se limita a la tierra que pisamos, y todo lo en ella plantado o creado. Usaremos el término "cosmos" para referirnos, justamente, al conjunto de espacios o ambientes que constituyen el universo total y funcionan como un sistema simbólico y real. Con esta expresión, me referiré a los diferentes lugares, donde habitan y organizan sus existencias e interrelaciones la gente y los seres potentes cotidianos, el mal y los muertos, el bien. Al conocimiento de estos ambientes y sus relaciones vamos a llamarlos "topología cósmica".

No es sencillo desarrollar una idea acerca de la manera de concebir el universo, pues se han observado variaciones significativas, aunque no contradictorias, entre las experiencias de los shamanes y de la gente, así como diversidad entre las distintas parcialidades tribales. De todas formas, para los objetivos de nuestra comprensión, no es necesario entrar en una detallada determinación de zonas, habitantes y potencialidades; ni de los aspectos más íntimos de sus vínculos. Daré una visión general que nos ayude a ver cuán distinto es el modelo cósmico de ellos (que llamaremos por no hallar una palabra mejor, "mítico") con respecto al nuestro (que llamaremos "astronómico y racional"), y cómo está ubicada la persona en el mundo ... y en qué mundo.

La estructuración suprahumana¹⁶³ del cosmos no es explícita y, por lo tanto, su comprensión es de muy compleja resolución. Las personas tienen cierto dominio sólo sobre el sector "humano", constituido por las casas, los patios y los cercos para agricultura, como veremos más adelante en este capítulo. El conocimiento del resto es a través de la experiencia shamánica, de las apariciones, los sueños y los mitos.

¹⁶² Proudhon, 1985 (1840), páginas 82s. El resaltado es de Proudhon.

¹⁶³ Para usar una expresión de Alvarsson, julio de 1991.

En un intento de organizar las ideas emergentes de los relatos míticos, surge la noción de la concurrencia de tres órdenes de existencia muy diferenciados: una “tierra de arriba”, la tierra y un submundo, que es una tierra de más abajo. Los mismos son representados como planos uno sobre otro, en el orden topológico indicado. Estas divisiones no significan una desconexión entre los “mundos”. La visión es unitaria y es obvio que hay contactos pues los pájaros bajan a la tierra, las potencias vitales de los shamanes van a la tierra de arriba, los seres ctónicos (los del submundo) y tanáticos (los subordinados de la muerte) se suben a la tierra y se aparecen a las personas. Una consecuencia directa de esto que llamaríamos “unitarismo cosmológico”, es que todos los seres están regidos por las mismas normas de convivencia y relación.

*“Hay tres mundos muy grandes. Aquí hay un mundo, y abajo hay otro mundo parecido a este, y allá también hay un mundo, el **pule**’, el cielo.”*

Materiales etnográficos grabados, Centro Argentino de Etnología Americana. Cinta E 2/1972.¹⁶⁴

En la tierra de arriba (*pule*)¹⁶⁵ acontecen los fenómenos atmosféricos, está poblado por los astros, que son los antepasados, y se desarrolla una vida muy intensa vinculada con la vida de la tierra. El simbolismo “celeste” (o “uránico”, por llamarlo de alguna manera no etnográfica) tiene significados que remiten a los orígenes. No representa necesariamente al “cielo” en términos cristianos, donde se desarrolla la vida de dios y los ángeles;

“Hay tres tierras; nosotros habitamos en la del medio. Antiguamente, nuestra tierra estaba en el lugar del cielo; pero este, harto de ser cubierto con excrementos por las gentes de arriba, quiso cambiar de papel.

El cielo y la tierra estaban unidos por un gran árbol. Los hombres trepaban por él cada día para ir a cazar al mundo superior. Allí abunda la caza y hubiéramos tenido siempre de comer si no hubiera sido por la avaricia de nuestros antepasados. Un día lograron matar a un jaguar. Cuando se repartieron la carne, dieron el vientre a un anciano. Este, ofendido por haber sido mal servido, se vengó quemando el gran árbol. Los cazadores no pudieron descender a sus poblados y quedaron en el cielo, en donde forman la constelación de las Pléyades”

Métraux, 1939, página 9.

aunque, esta concepción se introdujo con la evangelización y de alguna manera está integrada a la actual cosmovisión de los wichi. Tan cercana es la vivencia de ese lugar, que los mitos nos indican que antes había una conexión y la gente iba a cazar allá. Además, otros relatos nos cuentan que las mujeres (como seres de otro orden existencial que los hombres) proceden de allá. Es una región donde el humano no puede habitar,

pero antes sí podía incursionar

La tierra es donde ocurren las cosas cotidianas de la gente. Se halla dividida, como veremos adelante, en un espacio cultural y uno natural, al cual sólo se puede incursionar, como antiguamente se incursionaba arriba también.

La tierra de más abajo, el submundo, es una tierra de misterio. Allí se debaten las fuerzas del bien y del mal (*ahät*), donde las almas de los muertos merodean. De alguna manera

“En el mundo de abajo hay campos como los de acá. El mundo de abajo es la morada de la muerte. Nosotros conocemos esto porque en nuestros sueños podemos ir a visitar a nuestros parientes muertos. Los chamanes también lo conocen. Cuando el sol no brilla sobre la tierra, se fue abajo, a la tierra de abajo. Entonces las estrellas y la luna trepan hacia arriba y brillan sobre nuestra tierra.”

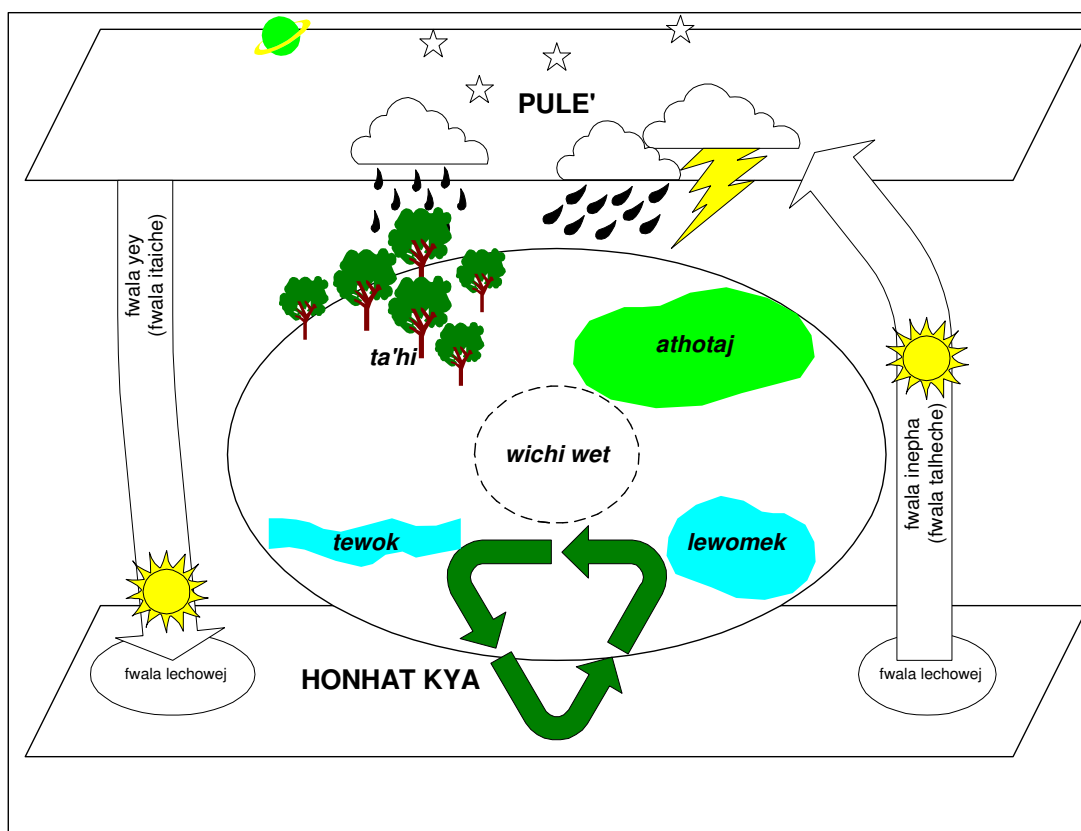
Métraux, 1939, página 10.

enigmática, las profundidades de las aguas (del río y de las aguadas), cuyos personajes se hallan bajo el dominio de la tierra de arriba, se hallan también conectadas con la tierra de más abajo, y los seres potentes afines al agua se vinculan con las potencias misteriosas

¹⁶⁴

¹⁶⁵ Se refiere a lo que está sobre la tierra. El término se traduce comúnmente como “cielo”, restándole valor simbólico.

y temibles del más abajo, para hacer cumplir los rigurosos preceptos que rigen la vida de los pescadores. Los significados emanados de la tierra de abajo están ligados con la concepción de los fines últimos de la vida, la oscuridad y la muerte. Un muy conocido mito habla de los orígenes de la vida humana desde debajo de la tierra. Sin querer hallar una secuencia lógica con el resto de la póiesis mítica¹⁶⁶, quizás podamos ver acá también que el fin de la humanidad es el retorno a los orígenes, al caos y a la no creación del principio.



Cosmos de los wichi

Por último, hay seres que conectan los distintos planos. Tal es el caso del viborón-arco iris (*lewo'*); cuya morada es el submundo, mostrándose en el cielo, como señal de vida¹⁶⁷ y a la vez de terror y muerte, que puede sobrevenir por la violación de los tabúes relacionados con la aparición¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Empresa sin sentido, pues el mito no se halla sujeto a una lógica de causalidades.

¹⁶⁷ Señalando el fin de las lluvias y del peligro de extinción por las aguas, que si no se detienen, se constituyen en un gran diluvio cuyo afán es la muerte de la gente. Es necesario resaltar que “las aguas que caen” y “el gran diluvio”, no son fenómenos meteorológicos, sino seres potentes.

¹⁶⁸ El recuerdo de la destrucción total por la violación de los tabúes menstruales, vinculados con su aparición, es muy frecuente entre la gente; y muchos lugares llevan nombres alusivos a esto.

El centro de la humanidad y del mundo es la aldea, el lugar habitable, y desde allí se interpretan las diferentes posiciones y sectores del cosmos. Configura la geografía del espacio humano, la cual, debido al seminomadismo, posee una dinámica particular, que se mantiene en el transcurso de cada migración; repitiéndose siempre el lugar donde se ubica cada uno respecto a su compañero y a su líder, quien, a su vez, ocupa el centro de la aldea, como espacio de vida, más allá de la disposición física (que antiguamente coincidía, y en la actualidad en ciertas situaciones se mantiene así).

“Vamos a cambiarnos donde vivíamos antes. Yo voy a hacer casa en el mismo lugar que antes. Yo voy a hacer hoyo en el mismo hoyo que planté el centro de mi casa aquel día en que vivimos ahí...”

Materiales etnográficos grabados, Centro Argentino de Etnología Americana. Cinta E 13/1971¹⁶⁹

La cardinalidad está referida a la ubicación de la aldea de pertenencia de la persona que la enuncie, y se modifica relativamente al cambio que acontece periódicamente. Los indicadores de la orientación cardinal son el viento norte, el viento sur, río arriba (*phom*) y río abajo (*ikyom*). Esto coincide medianamente con nuestro “norte”, “sur”, “oeste” (noroeste, en el plano geográfico) y “este” (sudeste). Aún entre los grupos montaraces “arriba” y “abajo” refieren a la dirección de las cañadas, que no por casualidad es la misma dirección que la de los ríos. En ocasiones “poniente” y “naciente” (refiriéndose al sol) indican la cardinalidad respectiva. En la cardinalidad referida al movimiento que se hace, es decir, cuando se quiere indicar hacia a dónde se va, se remite a las referencias topográficas: entrar al monte, bajar al río; que entre los *wichi* el Pilcomayo indica sur y norte y entre los del Bermejo será lo mismo para los de la orilla sur y lo inverso para los de la orilla norte¹⁷⁰. A la cardinalidad horizontal se le debe agregar el “arriba” (*pule*) y “bajo tierra” (*honhatkya*)¹⁷¹ de los órdenes cósmicos.

El cosmos, y la tierra como parte de él, no es un mero objeto donde se posan los pies de la gente y de la no gente. Se trata de un continente¹⁷² vivo, donde se desarrollan las más complejas relaciones, se desenvuelve la vida y deviene su culminación por acción de los personajes subordinados a la muerte.

Reflexiones acerca de los conceptos de espacio topológico.

Nuestras consideraciones parten de la observación y vivencia entre los *wichi*. La necesidad de expresarlas inteligiblemente nos lleva al uso de términos nacidos de diversas disciplinas. Por ello, primero debemos definir, por lo menos, tres conceptos que pertenecen a la geometría y a la matemática: espacio, topología y topologización.

Espacio es una palabra oscurísima de la cual difícilmente podamos dar un simple significado. Los físicos y los matemáticos nos remiten a sistemas de coordenadas¹⁷³ y funciones. Dicho rápidamente, entre nosotros que no somos ni uno ni lo otro, es una extensión, definida o delimitada, determinada por la existencia no alineada de por lo menos tres elementos. Es un concepto más que geográfico, geométrico y tiene dos componentes matemáticos que por ahora nos interesan: el métrico y el topológico. El espacio es **medible**, lo hacemos continuamente: medimos largos, anchos y altos, en metros, centímetros, yardas, millas; medimos superficies, en metros cuadrados, kilómetros cuadrados, hectáreas, acres; medimos volúmenes, en metros cúbicos, litros, galones (son medidas de “capacidad” que remite directamente al concepto de volumen). El espacio tiene

¹⁶⁹ Citado por Braunstein, 1974, página 20.

¹⁷⁰ Una descripción muy completa puede leerse en Braunstein, 1993, páginas 16 a 18.

¹⁷¹ Le ruego al lector que disculpe las citas en el idioma de los *wichi*, pero en este caso se hacen necesarias para evitar confusiones con cosas que en castellano podemos decir de una sola forma.

¹⁷² En el sentido de **ser lo que contiene algo**, podría decir, un **recipiente**.

¹⁷³ Los puntos se localizan, en el espacio, de acuerdo a su posición relativa respecto a la intersección de tres ejes perpendiculares, “x”, “y” y “z”, que nos dan las tres dimensiones del espacio: largo, alto y ancho. La intersección mencionada nos indica el “cero espacial”, es decir, el punto desde el cual se toma la referencia. Este sistema de ubicación se conoce como “coordenadas cartesianas”.

forma y los puntos que lo constituyen, posiciones relativas. Es cóncavo o convexo, abierto o cerrado, limitado o no limitado. A su vez, los puntos en el espacio están ubicados en un antes y en un después, en un al lado y en un al otro lado, en un arriba y en un abajo. Las distancias entre ellos son las medibles y sus posiciones relativas las que nos dan los indicios topológicos.

Por “topología”, entonces, vamos a entender, muy genéricamente, a la comprensión de esas relaciones de formas y posiciones relativas a las que se hallan sujetos los puntos que determinan el espacio. “Espacio topológico” es aquel donde se desarrollan tales relaciones.

Por “topologización” entendemos

- a) el modo de categorizar las relaciones con y en el espacio, en tanto construcción simbólica,
- b) la apropiación de este **espacio topológico** dentro de estructuras de significado propias, que definen la pertenencia o relación con un “terreno” determinado por los sitios ocupados y caminos recorridos¹⁷⁴.

El espacio humano es el ámbito físico y simbólico donde se desarrolla la vida. Más allá de las coordenadas, de la posibilidad de medirlo o de hallar la relativa posición de los puntos, es el lugar de apoyo donde se mueve la gente y construye su imagen del mundo, su “proyecto de vida” y su historia. En este sentido, como estamos viendo, el espacio no es un elemento separado del tiempo ni del acontecer de los sucesos cotidianos. Simbólicamente, se constituye en el testigo del hacerse historia de los *wichi*; en el testigo de las permanentes rupturas del equilibrio deseado. Es el lugar de la vida modificado por su propio tiempo. En otras palabras, el sitio está dotado de sentido en tanto se vincula a cierto suceso, a cierto acontecimiento ocurrido a las personas que lo habitan, o que lo habitaron. La coordenada se torna en espacio humano porque historiza a quien la ocupó. Más aún, es inalienable de su tiempo, como le gustaría decir a Einstein.

La topología de los *wichi*, entonces, excede las relaciones matemáticas y se colma de una simbología que da otros sentidos a la existencia

En la búsqueda de una comprensión de los conceptos de espacio y topologización con que la gente estructura su imagen del mundo, tomamos a las formas lingüísticas de nombrar la tierra que se habita (toponimia) como un paradigma de interpretación significativo, que da claras muestras del modo de apropiación de la realidad geográfica, medio ambiental y biológica, vinculada al desarrollo de las relaciones sociales, económicas, políticas, religiosas y cognitivas inherentes a su vida cotidiana, y que dan coherencia a aquella imagen. En el caso de los *wichi*, esta “manera de nombrar la tierra” remite a su historia. En los estudios sobre toponimia que conozco de la región del chaco ocupada por la gente *wichi*, o los que yo mismo hice junto a ellos, es notorio que la mayoría de los lugares son nombrados de acuerdo a algún suceso. Contrariamente, tanto chorotes como tobas, nombran sus lugares de acuerdo a las características topológicas, geográficas, medio ambientales y biológicas; teniendo, lo últimos, específicos clasificadores de espacio. Sin dudas, esto nos indica que los conceptos de espacio, para unos y para los otros, se construyen de una manera diferente, vinculada a una imagen diversa de su ser en el mundo. A la vez, los mismos constituyen modos distintos de concebir las relaciones en el cosmos. Para un *wichi* el sitio nombrado refleja lo que es la persona que dio origen al nombre. Recorrer nuevamente el lugar es recordar la historia, es recuperar la memoria y hacer presente el suceso. Por ello, el hecho de ser susceptibles a los cambios provocados por las potencias no-*wichi* (*ahät*) que enajenan del equilibrio humano y cósmico, determina que el “estar ahí” real obedece a una eventualidad ajena al individuo y no a una libertad de elegir. En algún sentido, uno no ocupa un sitio, sino que el sitio nombrado lo ocupa a uno.

Al nombrar un sitio, se indican los aspectos sociales que lo ubican dentro de la historia del grupo. Los sitios recorridos se tornan en un modo de rememorar los acontecimientos, los sucesos que mutaron a un anónimo paraje en una marca en el paso del tiempo, en la duración; que historiza la presencia humana allí. Asimismo, refleja un conocimiento del espacio topológico chaqueño, de la propia historia y de la segmentación de los ciclos de la vida. Ninguna ocurrencia nos da indicios de pertenencia de un lugar a cierta persona o grupo; a

¹⁷⁴ Para introducirse más en detalle en la cuestión de la topologización del espacio a través de la lengua, ver en: de la Cruz, diciembre de 1993.

excepción de los lugares ocupados por pobladores no *wichi*. Los lugares no son *poseídos*, sino *reconocidos como parte de la presencia humana en el mundo*, historizados y revivenciados. Se acude a un sitio porque se conoce sus bondades y características en cada época del ciclo anual, no porque se lo posea.

Recuerdo claramente las historias corrientes de un grupo *wichi* del campo (como categoría existencial y cultural, respecto a los del río o a los del monte), al norte de Ingeniero Juárez. Año tras año, en los tiempos de las algarrobas, las mujeres iban a recolectar a un lugar determinado, cuyo nombre recordaba un acontecimiento ocurrido en una antigua guerra con sus enemigos de río arriba. Año tras año las mujeres volvían corriendo, horrorizadas, pues “el enemigo las atacaba, las corría por el campo y había querido matar a una de ellas”. Año tras año, los hombres se armaban, se preparaba un clima de guerra y las acompañaban para que pudieran recolectar las frutas con tranquilidad. Durante casi un mes que duraría la recolección, el horror, el temor y los deseos de venganza y guerra se apoderaban de todo el grupo. Las mujeres iban siempre juntas, acompañadas de algunos hombres armados; dormían atemorizadas, todas juntas, con la vigilancia de los “guerreros”. Noche a noche se rezaba (es un grupo cristianizado) y se buscaba la protección de dios. No estoy hablando de hace un siglo, sino de estos tiempos en que aún puedo ser testigo de una vivencia colectiva de historización y actualización de la experiencia grupal en un lugar nombrado.

La abolición de la dimensión temporal de esa “sumisión a lo inesperado”, que es la historia¹⁷⁵, queda determinada por el presente absoluto que el pensamiento mítico imprime a cada “recordación”¹⁷⁶ del suceso que da origen al nombre. Lo recordado es vivencia hoy. La reocupación de un lugar retorna la historia.

La atribución de valores compartidos por todo un grupo (en general una banda, aunque podría tratarse de una familia extensa, según el caso) a los sitios diferentes, y el desarrollo de claras nociones de espacio topológico, señalan la importancia de los mismos en el proceso de “topologización”, como categorías de diferenciación topológica del espacio y, a la vez, de “historización del grupo”, como categorías de humanización de los espacios, de la tierra, e irrupción histórica del grupo o las personas referenciadas. La tierra deja de ser una superficie, un plano, un territorio, para convertirse en una interfaz entre el sujeto y los objetos reales. Cada lugar, cada camino, cada sendero, determina una superficie; pero no es esto lo que interesa al grupo ni el modo en que se concibe el espacio, sino la realidad que representa a los ojos de la gente, la historia a la que remite, la irrupción de un desequilibrio que rompió el estado de quietud deseado y marcó una presencia humana histórica, más allá de la mera duración.

Ordenamiento topológico: centro y periferia

Una noción clave para penetrar en los conceptos de organización topológica del espacio de los *wichi*, es la que emerge de ordenar la existencia a partir de un ámbito central y ámbitos periféricos que se constituyen en sus partes.

Ya vimos en la organización social como se estructuran las relaciones entre los miembros de un grupo desde un “individuo-centro” (*lewuk*) y sus periféricos (*lakawo*). De la misma manera, señalábamos que todas las relaciones con los seres potentes y con los seres de los ámbitos no *wichi* poseen el mismo patrón de definición.

Este modo de construir las relaciones humanas y no humanas se manifiesta físicamente en la distribución espacial de la aldea y en la conceptualización del cosmos desde aquella como eje estructurante y origen de todas las significaciones. Es decir, como “centro” en el más amplio sentido de la palabra: **geométrico** (punto equidistante a todos los puntos de una línea curva, dando a “equidistante” un significado también existencial), **figurativo** (lugar donde es más intensa la actividad; en nuestro caso, humana), **físico** (punto que ejerce constante atracción sobre otros cuerpos periféricos; en nuestro caso, atribuyéndole también un carácter eminentemente simbólico), **social** (punto de reunión), **vital** o **biológico** (entrañas, como el lugar donde se produce la generación de vida). De la misma manera, la aldea posee un centro, que convoca todos estos

¹⁷⁵ Ricoeur, 1964; página 34.

¹⁷⁶ *Ihatichunayaha*.

significados. Tal “centro” tiene sus “partes” que de alguna manera dependen de él. Mas el sentido de su existencia se halla en función de ellas. La “totalidad” es el centro; las partes lo instituyen.

Es así que la disposición de la aldea manifiesta la organización social y la comprensión del mundo. El centro físico de la misma se halla ocupado por la casa del líder o de quien se haya depositado el rol de *lewuk*. Esto último puede ser, el almacén del obraje, las casas de los misioneros, la iglesia, las casas de los “asesores”, el centro local del instituto indigenista de Estado, el “centro comunitario” y la cancha (especialmente en los barrios, donde los mismos se constituyen en el lugar de llegada de los políticos), la casa de un operador político (en general, *wichi*). En el entorno se sitúan las demás casas (“partes” del “centro”), por lo general en forma más o menos circular. A su vez, cada “casa” se organiza de la misma manera, con la casa o habitación del padre ocupando el centro, tanto físico como de atención; por lo que su “patio” es el lugar de encuentro permanente; es donde se desarrolla la vida de la familia convocada por él. Ya en la intimidad de la familia nuclear, en el “ranchito” (*lehup*) o en la casa de material la distribución responde al mismo patrón: los padres descansan en el centro y los hijos en torno a ellos.

Cuando se trata de una pequeña aldea con un sólo centro; es decir, cuyas partes no son a su vez instituyentes de un nuevo “centro de la parte”, dependiente del principal; el espacio es abierto, la conexión entre “centro” y “partes” se da mediando un “patio” y hay un sólo límite en torno a ese espacio. Pero cuando se trata de aldeas mayores, producto de algún proceso de aglutinación de familias, existe un “centro” general y las periferias constituyen, a su vez, nuevos centros más íntimos. En estos casos, por lo general, entre el centro y las periferias y aún entre las mismas periferias, el nexa ocurre por medio de senditas. El espacio total de la aldea se constituye por espacios parciales unidos por estos caminitos. Los “lunares no habitados”, son espacios inhabitables, “monte”, en su sentido cosmológico. Hay límites de cada sector (del centro y de cada periferia) y un límite mayor que distancia de lo inhabitable más externo.

[REVISAR LOS CROQUIS DE F 55 Y VER ALGUNO QUE REPRESENTA BIEN LA IDEA EXPUESTA]

Relacionado con esto se hallan las pautas de cardinalidad referidas antes. Todo el relacionamiento norte-sur, este-oeste parte de una perspectiva relativa a la posición de la aldea, como lugar central. “Arriba” (*phom*) y “abajo” (*kyom*) estarán referidos a dicho “centro”. Asimismo, el “viento desde el río” o el “viento desde el monte” tendrán su centro en ella; por lo cual no es posible dar una indicación fija de su correlación con el norte o con el sur.

El centro de la aldea es el núcleo primordial y soporte de todo el orden topológico y social. A su vez, la aldea misma se constituye en el nicho originario del cosmos y su eje de sostén. De allí que toda la actividad humana que en ella se desarrolla emana sentido a toda la existencia, en todos sus aspectos y genera vida. Tal es así que, contraponiéndose, la intervención de los seres no humanos (*ahät*) en el seno de la aldea, de ser un atentado contra la estabilidad y el deseado “estar ahí”, equilibradamente y en paz, pasa a convertirse en una conspiración contra el orden cósmico. La acción de los shamanes (y luego de la evangelización, de los oradores cristianos, aunque con menor poder, “*porque está más repartido entre todos*”, según los propios *wichi*), en este sentido, es una acción de reordenamiento de la armonía perdida y la única posibilidad de que la degradación total no asista en el tiempo presente.

Esto nos permite advertir que la realidad se construye a partir de este esquema topológico fundamental. En este sentido, al hablar de “topología” excedemos el ámbito del espacio y nos proyectamos hacia todas las formas de manifestación de lo real, que se constituyen, desde ahí, en verdad.

Lugares, caminos, fronteras y territorios

Su relación con la organización social, la economía y los dueños.

La comprensión de la relación entre la tierra y los *wichi* está vinculada íntimamente a las definiciones que demos de cada uno de los términos que entran en juego. Podemos decir que entendemos al territorio como un

área ocupada más o menos exclusivamente por un grupo humano, repeliendo de alguna manera a otros que quieren ocuparlo. La “defendibilidad” del mismo, que significa una ocupación excluyente de otros intrusos, puede darse por medio de acciones agresivas o por una construcción simbólica. En fin, se trata de un **espacio** cuyos contenidos son económicos y sociales.

En base a la geometría del punto, la línea y el plano, diversos autores han desarrollado los conceptos de ocupación y categorización humana del espacio como cero-dimensional (el punto, el sitio), unidimensional (la línea, los caminos) y bidimensional (el plano, la superficie)¹⁷⁷. Nuestras experiencias en relevamientos de toponimias de los *wichi* (nombres de los lugares reconocidos históricamente) nos llevan a concluir que el espacio se considera como un conjunto de puntos (sitios) unidos por caminos. De esta manera, su ordenamiento y comprensión estarían dados por ideas “cero-dimensionales” y “unidimensionales”.

Así, la noción de “contigüidad¹⁷⁸” prevalece sobre la de “superficie”. Un sitio está inmediatamente después del otro, en cualquiera de las direcciones que pueda tomarse de acuerdo a los caminos. Esto nos lleva también al concepto de los “límites de los sitios”, ¿donde termina uno y donde comienza otro? ¿Qué hay donde termina un sitio?. Los sitios diferentes y contiguos están relacionados a modo de “red” y el límite del grupo es un lugar, que es el último que se recorre y desde el cual se “regresa”. De alguna manera, este “último sitio” es, matemáticamente, un “punto aislado”, desde el momento en que no es contiguo con otro hacia algún lado¹⁷⁹. Así es como se habla de sitios extensos, limitados, espacios abiertos, cerrados, adyacentes; se hacen referencias a “límites” de los recorridos, en general vinculados a los recorridos de otras bandas y, en casos más periféricos, de otros grupos étnicos. El conjunto de los lugares no posee una frontera externa que los contenga, a modo de un “borde”. En este sentido, la “frontera”, como acto jurídico de delimitación de un territorio, no existe. El conjunto de puntos y caminos determina el alcance de la tierra ocupada. Como interfaz, es continua e indivisible, ya que no puede fragmentarse la realidad del paisaje en objetos reales, irreales, presentes, ausentes, visibles, invisibles; o concebirse un acercamiento no colectivo a la naturaleza.

El trazado de líneas en torno a la red de sitios y caminos es una ficción de la cual nos hemos valido para indicar una tierra determinada por ellos; pero no necesariamente una **superficie**. No se puede hablar de “fronteras mensurables”, pues la concepción del espacio no tiene indicios de áreas. Se constituye en un dilema crítico para todos aquellos que intentamos cooperar con la gente *wichi* en la reivindicación de un derecho fundamental, como es el derecho al espacio vital y al acceso libre a los alimentos. La búsqueda de un enlace o “adecuación” que resuelva esta contradicción emergente del choque de dos conceptos topológicos bien diferenciables (“redes” y superficies) es el desafío permanente para nosotros. La frontera física impuesta en la determinación de límites territoriales, vistos como bordes, se vuelve en una frontera existencial y cultural nueva, obligando a interrumpir la dinámica de recorridos y modificar los criterios de ocupación.

¹⁷⁷ Por ejemplo, Ingold, 1986; páginas 287 y siguientes. Hay que aclarar que este autor al plantear la cuestión de la dimensionalidad, no habla de “ocupación”, sino de “*tenure*”, es decir, “tenencia en propiedad”. Es imposible, como veremos más adelante, concebir así la relación de los *wichi* con el espacio.

Tomando a las dimensiones como el largo, el ancho y la altura, el punto no tiene dimensiones, no tiene ni ancho, ni largo, ni altura; la línea tiene largo, es decir, una dimensión; la superficie, largo y ancho, dos dimensiones. Los autores referidos no toman la altura en la definición de territorialidad, pues es notorio que piensan en términos de superficie, de extensiones planas, considerando al plano como isomorfo (es decir, que mantiene su forma horizontal, que es “chato”), sin considerar las referencias a las variaciones de latitud, presentes en las expresiones de la lengua. Dejamos para otra ocasión la discusión acerca si la altura no es una dimensión a reparar en la cuestión de la territorialidad *wichi*. Si lo es, puedo adelantar, en el desarrollo de los conceptos topológicos.

¹⁷⁸ Introduzco este concepto matemático, pues creo importante señalar que los *wichi* poseen claras y evidentes nociones matemáticas, manifiestas en sus experiencias cotidianas. Podría leerse, en lugar de “contigüidad”, vecindad, adyacencia, cercanía, aproximación. Pero preferimos el primero, por permitirnos aproximar las nociones de los *wichi* a los aportes de las matemáticas.

¹⁷⁹ Desde el análisis matemático, “punto aislado” es aquel que no posee un número infinito de puntos reconocidos en el conjunto de pertenencia; es decir, el que posee una desconexión que interrumpe la contigüidad.

La aparente superposición de territorios ocupados por diferentes grupos, resulta de una interpretación errónea de los conceptos de espacio. Al relevar los nombres de los lugares y tiempos de aproximación a los mismos, vemos que cada grupo nombra una serie de puntos unidos por uno o varios caminos, que constituyen su recorrido cíclico y es diferente a los sitios y rumbos de los vecinos. En una economía de espacio como la de los *wichi*, la sobreposición significa conflicto. El conjunto de lugares y caminos de toda una tribu de los *wichi* (y aún, quizás, de toda la etnia) se traduce en una ocupación continua del territorio, a modo de red. Resulta esto de una construcción histórica, cuya dimensión temporal y desarrollo espacial se halla sujeto al sostenimiento de las alianzas a partir del reconocimiento de las diferencias de identidad existentes. De alguna manera, la humanización de la tierra torna al “pais-aje” en “país”, organizando la experiencia humana a partir de los acontecimientos, de los sucesos que dan lugar al hecho de nombrar y hacer recordable un lugar. Pero por otro lado, esta manera de “historizar” el espacio, a partir de los acontecimientos como centros de significación fraccionados, es un medio de disolver la historia en una multiplicidad de hechos inconexos temporalmente, como negación de la misma, pues el “suceso historizante” nace en la acción nefasta y desequilibrante de las potencias temidas y rechazadas, negadoras del ideal de vida en equilibrio y quietud.

Todo esto nos conduce, de inmediato, al concepto de “segmentaridad territorial”, en oposición dinámica al de ocupación continua y permanente. El límite, dijimos, no significa necesariamente frontera territorial o política. Los lugares de recorrido de cada grupo definen universos contiguos unos de otros, segmentos de un universo mayor, que son todos los lugares reconocibles por todos los grupos.

Si habláramos de “territorios”, en términos de superficies determinadas por los puntos y caminos, veríamos en muchas oportunidades una superposición y apilamiento de ocupaciones, de modo tal que la superficie estaría compuesta por capas, por estratos sociogeográficos. Deberíamos hablar de una “saturación homogénea del espacio”¹⁸⁰, pues todos los puntos tendrían una misma jerarquía y estarían sujetos a un mismo derecho de ocupación. Tal situación sería posible cuando existen alianzas muy bien estructuradas, en base a un sistema de control central que distribuye el uso, o merced a la guerra permanente. Ninguno de los dos casos es el de los *wichi*, pues, precisamente, no se trata de territorios bidimensionales, sino de espacios unidimensionales, que podrán cruzarse, o puntos, que podrán ocuparse exclusivamente, simultáneamente o alternativamente de acuerdo a cada situación. Por otra parte, jerarquizar de la misma manera los diferentes sitios significaría una distribución homogénea de recursos en cada lugar y en todos los lugares a los que se acude periódicamente; lo cual es inaceptable en nuestra llanura y desbarata cualquier intento de organización espacial óptima que no contemple la diversificación de recursos y de actividades humanas.

Tomando en cuenta, como veremos, que hay una asociación entre el grupo humano y el territorio ocupado (es decir, los grupos son territoriales), las superposiciones con que hoy tropezamos se deben a la concentración de diversas agrupaciones en un mismo lugar, debido a la acción de los misioneros, la urbanización y los programas de desarrollo socioeconómico. Cada sistema territorial y su relación con el vecino y superpuesto, luego de la reconfiguración devenida por el acontecer histórico, es el modelo con que se reproduce todo el sistema territorial de los *wichi*.

Contradiendo la conocida frase matemática, la totalidad de la realidad, que es una continuidad indivisible; no encuentra en la división en partes o sistemas de partes, necesariamente, “partes del todo”, sino un artificio para nuestro acceso sistemático, y la suma de esas partes no constituyen aquel todo, sino que son visiones parciales del mismo¹⁸¹.

Hablamos hasta aquí de cosas muy teóricas que emergen de la experiencia cotidiana. Veamos de qué manera esto traduce la realidad de la gente.

¹⁸⁰ Me valgo acá de este concepto de la física y de la matemática, nuevamente, pues creo que es suficientemente conducente al señalamiento que quiero hacer, de que cada sitio tiene una propia genialidad que lo distingue de los otros y torna discontinuo y no homogéneo al espacio, por lo cual, también, segmentado.

¹⁸¹ Siguiendo a Bergson, 1911, página 32.

Los sitios conocidos se nombran. A los nombres de los lugares los llamamos “topónimos”. Nombrar un lugar es, en fin, una función simbólica propia de nosotros, los humanos, en esa necesidad de indicar que existe alguna relación con el mismo. Nombrar un lugar, para los *wichi*, ya dijimos que es una manera de indicar una marca en la historia, de recordar algo sucedido que irrumpió la tranquilidad del “nunca pasar nada” deseado como ideal de vida. Nombrar un lugar es decir, de alguna forma, “aquí pasó algo conmigo o con mi gente”, “aquí mi gente aprovecha tal o cual recurso”, “esta es la historia de mi gente”. Tierra y sociedad, tierra y cultura, tierra e historia se hallan íntimamente vinculados, trascendiendo la dimensión económica y política que pudiera tener el concepto de territorio.

Todos los relevamientos que pude efectuar sobre la toponimia partieron de una encuesta no demasiado estructurada, referida a los sitios que ocupa la gente para vivir. En casi todos los casos la gente comenzó a relatar una serie de nombres (topónimos) que remitían, como ya dije, a acontecimientos de la vida cotidiana o a características del terreno o de sus riquezas. Tales topónimos, al ubicarlos en un mapa, se hallaban alineados de alguna manera. Podía ser siguiendo una línea de cañadas, atravesando campos y montes para llegar a pozos o cañadas que alternativamente aparecían, siguiendo la costa del río, siguiendo los largos campos que aparecen paralelos a los ríos, señalando los pozos y lagunas. Evidentemente, se trata de “caminos”, uniendo o siguiendo sitios de agua. Y esto no necesita explicación en una región donde el agua es un elemento escaso y temporario. Más allá de los lugares nombrados espontáneamente, en algunos casos se conocían otros lugares, pero no se los reconocía como recorridos por el grupo, sino por otros. También hacían su aparición los lugares donde paraban antiguamente en sus idas y venidas de los ingenios azucareros. Estos tampoco eran reconocidos como de recursos u ocupables actualmente, sino que forman parte de una historia muy propia y, paradójicamente, ajena, la de los ingenios. [INSERTAR MAPA TOPONÍMICO DE UN GRUPO HOMOGÉNEO, VG. AIBAL]

Muchos lugares quedan señalados como lugares de reunión, festivos. Son aquellos lugares donde se encontraban anualmente los aliados y hacían sus fiestas de iniciación y de intercambios matrimoniales. Por lo general, zonas con grandes peladares donde se podían organizar los bailes nocturnos y con algarrobales cercanos eran las preferidas. Otros lugares son recordados con temor, pues señalan apariciones muy negativas y aterrizantes; pero a los que, sin embargo, se acude cíclicamente por su riqueza (aunque no se “pare” en ese sitio, sino cerca).

Posiblemente la antigua abundancia de recursos de la privilegiada región comprendida entre los dos ríos y el chaco pedemontano, esté testimoniada por el hecho de que todo un circuito de recorrido cíclico de un grupo no excedía los treinta kilómetros de radio; mientras que hoy un hombre que sale a cazar suele andar entre diez y quince kilómetros en el día¹⁸².

Sobre las formas de habitar la tierra

La ocupación alternada entre el monte y los ríos, por parte de los grupos pescadores y ribereños se hallaba determinada por las condiciones meteorológicas e hidrográficas. Se acudía al río en épocas de sequía (en invierno) y se salía de sus costas en épocas de creciente (verano y otoño), cuando sus desbordes bañaban todo el terreno, la pesca se hacía imposible y las aguadas del monte estaban colmadas. Este modelo migratorio diferenciaba categóricamente a los *wichi* del río de los del monte. Los primeros poseían una variedad de bienes naturales superior a los segundos, lo que hacía a la propia existencia, tornando a los segundos en marginales y “menos humanos”, a los ojos de los primeros; lo cual se manifiesta en los nombres de los grupos dados por los ribereños (“gente del monte”, categorizando así, también, a cierto tipo de seres potentes nefastos y no humanos).

Sin explicitarlo, hemos entrado en el tema de las migraciones de un lugar a otro. Escuchamos y leemos, a menudo, que los *wichi* eran un pueblo nómada, y actualmente se ha sedentarizado, manteniendo algunos un

¹⁸² Como referencia, podemos tomar los circuitos de un grupo de *ayoreo totobiegosode*, en el chaco boreal, seco, que se extienden en un área de hasta 140 kilómetros de radio.

comportamiento seminómade. Esto nos da la idea de que, antiguamente, los *wichi* andaban y andaban en forma errante, sin lugares fijos, vagando por todo el chaco y, actualmente, partiendo de lugares sedentarios, andan recorriendo sitios cercanos en un “ida y vuelta” constante. ¿Qué hay de cierto en todo esto?. Realmente, poco. En general podría decir que estas ideas reflejan un pobre conocimiento de nuestra lengua y de la etnografía chaqueña. “**Nómade**”, en su alcance más claro, es quien vive erráticamente, sin lugar fijo. Su origen lo hallamos en el griego, y lo podríamos traducir libremente como “quien peregrina por lugares de pasturas”. En este sentido, el nomadismo es propio de los pueblos que apacientan ganado y migran permanentemente buscando nuevos pastizales. La población criolla que fue ocupando las regiones marginales del gran chaco era nómade, en tanto que no se establecía en un lugar definitivo, siguiendo al ganado que buscaba forraje y aguadas. Nada nos indica que los *wichi* hayan tenido un comportamiento similar, aún pensando que no se trataría de pastar animales, sino de un andar en busca de su propio alimento. La **trashumancia** quizás es el comportamiento más cercano al practicado por ellos. Se trata de la conducta de aquellos que pasan unas épocas en un lugar y otras épocas en otro, condicionados por los cambios de las estaciones anuales. De hecho, los *wichi* iban ocupando sus lugares “por temporadas”, y en el caso de los ribereños de una manera mucho más notoria, como ya mencioné, yendo del río a las zonas altas alejadas y retornando en tiempos de sequía. Tal “trashumancia” se hallaba condicionada, obviamente, por la presencia de recursos suficientes y por los actos rituales relacionados con ésta. Había un movimiento pautado de “lo mojado a lo seco”, pero también había una migración dentro de la zona ribereña y dentro de la zona alta alejada del río. Valiéndonos de lo que fue un neologismo, se suele indicar que los *wichi* eran un pueblo **seminómade**, en tanto existe un nomadismo cíclico y normado dentro de un territorio muy delimitado, ocupando sitios muy definidos en cada época y retornando vez tras vez. Lo que quiero señalar con todo esto es que sus migraciones no significaban una ocupación errática o azarosa de los lugares, sino que respondía a un modelo de aprovechamiento estacional de los recursos en sitios conocidos y de una manera que podría entenderse como medianamente óptima.

Si quisiéramos ubicarnos en una categoría estructural ecológica, deberíamos decir que los territorios de los *wichi* representaron simbólicamente una organización espacial fundada en la banda. Esto significa que cada grupo nombrado de los *wichi* se halla asociado a un determinado territorio. Con esta perspectiva, la localización ha sido geográficamente estable, con una movilidad relativa estacional. Relativa, pues se trata de una movilidad dentro de un área generacionalmente fija, que era el área recorrida por todas las familias extensas de cada banda [INSERTAR MAPA DE BANDAS EN EL BERMEJO, a modo de ejemplo]. La variabilidad estacional estaría dada por la utilización de los recursos. Y en esto no nos limitamos exclusivamente a lo económico, pues requerimientos de orden social, tal como la asistencia a los lugares de reunión y fiestas, forman parte de tal “utilización”. Cuestiones de orden simbólico, tales como los procesos de “historización” ya mencionados, se constituyen en las “ideologías” que alimentan el deseo de defensa o repulsión de los lugares reconocidos. En este aspecto, sí existe una frontera, como acto jurídico, que está definida por la pertenencia a la banda que ocupa sitios determinados. Es decir, que la juridicidad de las fronteras se halla precisada por sus componentes sociales y no por los geográficos.

Muchas veces escuchamos testimonios de contiendas entre grupos vecinos. La ocupación simultánea de sitios con recursos provocaba, en ocasiones, enfrentamientos y actos violentos aún recordados. Las grandes inundaciones por tiempos prolongados, las grandes sequías, eventualidades de orden ecológico tales como la disminución de animales o vegetales, cambios de orden demográfico, presiones por parte de otros grupos o por el proceso de colonización, obligando a moverse de territorios, eran factores que llevaban a conflictos y hasta a las tan mencionadas “guerras”.

Los procesos de sedentarización vividos por la gente, localizándose primero en “misiones”, puestos ganaderos criollos, luego en los pueblos; alejó, en muchos casos, de los lugares conocidos. En otros, fijó puntos de residencia en algún sitio dentro de las áreas reconocidas, pero distanciándose simbólicamente del resto, que sería ocupado por otros pobladores (pérdida de “defendibilidad” de los lugares). Los habitantes del Bermejo migraron y se sedentarizaron al norte, en las misiones anglicanas o cerca de los pueblos formados por el ferrocarril, y al sur, en los grandes centros de desarrollo colonial (Colonia Rivadavia y pueblos aledaños, Nueva Pompeya y asentamientos satélite) y actual (Sausalito y asentamientos cercanos). Los de las zonas aledañas a la ruta 34, en Salta, se aproximaron a los pueblos formados a lo largo de ella; otros, más de la zona seca, en torno a pequeños poblados o caseríos criollos, manteniendo una conducta más migratoria y mucho

menos sedentaria. Los del Pilcomayo establecieron centros sedentarios dentro de sus lugares de recorrido, en función de su afiliación religiosa, es decir, siguiendo a las misiones, a las capillas o a raíz de proyectos de desarrollo. Muchos recurrieron a grandes centros como Tartagal o Ingeniero Juárez, y más actualmente a El Potrillo.

Es significativo el diferente patrón de asentamiento sedentario o semisedentario de los grupos del Pilcomayo, los del monte y los del Bermejo.

Posiblemente la presión de los ocupantes criollos desde temprana época en el área del río Bermejo, así como su cambio de curso hacia la segunda mitad del siglo pasado, influyó en la construcción de las nuevas maneras de situarse en el mundo, abandonando casi definitivamente los sitios conocidos, para moverse entre los puestos o situarse en los centros misioneros religiosos (Algarrobal, San Patricio, Pozo Yacaré, Laguna Yacaré), las capillas dependientes de ellos y, últimamente, en las cercanías de los pueblos. El desplazamiento hacia el interior del territorio está relacionado con el cambio hacia nuevas actividades subsistenciales, constituyéndose en parte de su estrategia actual de sobrevivencia. El abandono casi definitivo de sus antiguos lugares puede entenderse como una manera de “deshistorizar” el pasado¹⁸³, intentando un retorno a los orígenes no contaminados por los acontecimientos provocados por los *ahät*, y una forma de justificar la transformación de los órdenes de recolección y caza, a órdenes nuevos, provenientes de la presencia criolla, y acentuando la idea de empobrecimiento que significa la nueva condición de “montaraces”.

Un fenómeno de iguales características se ha dado entre los grupos del Pilcomayo conocidos como “Carmeños”, actualmente “Maceños”, en Formosa. Es significativo que la filiación lingüística de éstos es próxima a la de los bermejeños y muy diferenciable de aquella de la gente del Pilcomayo. Probablemente la repetición del patrón de sedentarización se halle relacionada a una proximidad étnica no muy lejana.

Los grupos montaraces se debaten entre asentarse en torno a los pueblos y pequeños caseríos que se hallan en sus sitios antiguos, y migrar de puesto en puesto, de obraje maderero en obraje, manteniendo un patrón seminómada. Ellos mismos se consideran, aún, “salvajes”, “incivilizados”, y manifiestan su condición de marginales, respecto a los del río. Especialmente en esta situación se hallan unos pocos grupos montaraces del área más seca del departamento de Rivadavia banda norte, de Salta y unas pocas familias bermejeñas que se internaron entre los puestos de la zona y migran temporariamente, incluyendo en sus circuitos los trabajos en las fincas cercanas a la ruta 34.

Entre la gente del Pilcomayo, los asentamientos sedentarios se fueron desarrollando a lo largo de la costa del río. Se concentraron allí también los grupos que vivían en la banda norte, desplazados por la guerra entre Bolivia y Paraguay. Las fuentes de subsistencia se mantuvieron alrededor de las riquezas ictícolas y, posteriormente, de los proyectos de desarrollo instalados en la región (La Puntana, Santa María, Misión La Paz, San Andrés, El Potrillo). Casi todos los asentamientos se denominaron “misiones”, aunque pocos tenían centros misioneros, sino capillas de cultos cristianos evangélicos (anglicanos y pentecostales). La variación de los modelos subsistenciales no requirió de un cambio significativo de localización. Sin embargo, los “sitios del monte” fueron casi abandonados como asentamientos estacionales, recurriéndose a ellos en casos de carencias extremas, y siempre retornando al lugar de residencia en el día o al día siguiente, merced al uso de bicicletas u otro tipo de vehículos, cuando se dispone de ellos. La transformación del “sitio” en “camino” o “lugar de paso”, significa, de alguna manera, lo mismo que para los bermejeños el abandono, es decir, la negación de una antigua condición de “indios salvajes”, esterilizando la historia de la antigua geografía¹⁸⁴. El ferviente deseo de mantener la localización en las “misiones”, de alguna manera, se constituye en una refundación histórica, siendo el suceso instaurador accionado por otras fuerzas que la de los *ahät*, fuerzas de valor positivo y deseado, en tanto brinda protección frente a aquellas potencias y contribuye al cambio de significaciones de las fuentes de subsistencia.

[INSERTAR ESQUEMA GEOGRÁFICO DONDE SE VEAN LOS SITIOS DE AGLUTINAMINETO DE LOS TRES GRUPOS]

¹⁸³ Véase Braunstein, 1993, página 71.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

Un fenómeno de características relativamente nuevas, cuyas consecuencias aún no han sido debidamente evaluadas, es el del desarrollo de los bañados del Pilcomayo, cubriendo extensas áreas, obligando a la relocalización de los poblados hasta el momento sedentarizados y borrando los vestigios geográficos que testimoniaron el pasado. Desde 1981 los pueblos asentados en las costas estables hasta el momento (desde principios de siglo, por lo menos), comenzaron a trasladarse en busca de sitios más altos. Poco a poco fueron afectadas poblaciones establecidas desde la década del '30. La mudanza de lugares fue acompañada por el nombre de los mismos. Así es como encontramos “barrios” (como gustan llamar ahora a los nuevos asentamientos cercanos a los pueblos) con los antiguos nombres de las “misiones”; con lo que se mantiene el lazo con una marca en el pasado que historiza una situación anhelada y cuya pérdida se constituye en una desgracia. El mismo cambio de categoría, de “misiones” a “barrios”, es un indicio, a mi criterio, del deseo de hallar una valoración positiva en los nuevos sucesos, vinculados, en estos casos, a las acciones del gobierno o de los organismos de ayuda no dependientes de las iglesias evangélicas. Implica, nuevamente, una reconstrucción histórica, manteniendo a medias los lazos con las sociedades misioneras que dejaron marcas significativas en el tiempo de los *wichi*. A la vez, tal cambio participa en la transformación de las relaciones en función de la sobrevivencia. Transformación que se funda, en fin, en las estrategias adaptativas a los cambios devenidos en historia y presente. El accidente geográfico nombrado pierde, de esta manera, su dimensión historizante, y la ocupa lo que podríamos llamar un “accidente humano”, una dimensión social. En algún sentido, el territorio contenido en sitios de abundancia y caminos, pasa a estar comprendido en los alcances de las relaciones sociales constituidas en referencias subsistenciales. La topología geográfica se transforma en una topología humana¹⁸⁵.

Las razones históricas por las cuales se fue dando de un modo tan sistemático el proceso de sedentarización son muy diversas y ya han sido señaladas en el primer capítulo. Cabe indicar, en tanto, que hoy es un impensable para un *wichi* (a excepción de los no asentados que mencioné) no tener un lugar de referencia fijo, que será llamado “mi comunidad”, no como referencia humana (“mi gente es tal”) sino geográfica (“mi lugar es tal”). Los antiguos gentilicios (los nombres de los grupos) referenciados a características o sucesos del grupo, tal como “*lhoqotás*” (gente como cigüeñas) se remiten ahora a los asentamientos de residencia, como “*pescadeños*” (gente del lugar que se llama Pescado Negro), o “*carmeños*” (gente de la Misión El Carmen).

La localización en centros sedentarios alteró, poco a poco, las pautas de asentamiento, modificando significativamente el manejo del espacio grupal. En la actualidad, en muchos lugares no encontramos casi vestigios del ordenamiento en base a los conceptos topológicos “centro - periferia” desde los cuales se estructuraban las relaciones espaciales y sociales del grupo¹⁸⁶. Muy a menudo hallamos, para nuestra sorpresa, casas alineadas a modo de “barrios” en el medio de un monte o de un gran campo, merced a algún plan de viviendas de los organismos de ayuda (estatales o privados) que es aceptado sin crítica alguna hacia el benefactor. Asimismo, el progreso de la sedentarización modificó también, y muy significativamente, la organización del espacio basada en la asociación banda - territorio. Hoy podemos observar, especialmente en las regiones en donde se “aglutinaron” diferentes grupos nombrados (bandas), que el espacio se reconstruye a partir de la nueva “aldea sedentarizada” (mal llamada “comunidad”) [INSERTAR UN MAPA DONDE SE VEAN LOS RECORRIDOS DE LOS DISTINTOS GRUPOS DE SAN LUIS O SAN ANDRÉS, COMPARADO CON OTRO DONDE SE VEAN LAS ANTIGUAS LOCALIZACIONES DE LOS MISMOS GRUPOS ANTES DE La SEDENTARIZACIÓN, a modo de ejemplo]. En nuestros relevamientos hemos observado que el actual espacio se reorganiza desde el lugar de sedentarización como punto de referencia, y cada grupo “familiar” (herederos de un mismo grupo nombrado o banda) posee un recorrido por sitios

¹⁸⁵ No estoy diciendo acá **necesariamente** que se trata de una modificación de las fuentes de caza y recolección; sino que estamos frente a la construcción de nuevas estrategias de sobrevivencia, adaptadas a las nuevas manifestaciones de la historia. Si interpretáramos el fenómeno de aprovechamiento ecológico como una manifestación de “territorialidad humana”; la situación actual nos llevaría a pensar que estamos frente a una nueva estrategia que cambia el contenido ecológico o geográfico de la territorialidad, por un contenido social, cuyos orígenes se hallan en los primeros asentamientos estables de las décadas iniciales del siglo.

¹⁸⁶ Sin embargo, es necesario señalar que he observado que cuando un grupo así sedentarizado debe reasentarse transitoriamente por cualquier causa (inundaciones, trabajos en obrajes o fincas, migración urbana), dispone el uso del espacio de un modo peculiarmente propio, que revela que los órdenes de distribución topológica y cósmica se hallan inalterados.

reconocidos por ellos como “óptimos” para la búsqueda de recursos, y respetados de alguna manera por los otros, desde ese nuevo punto, tratando de enlazar los lugares antiguamente frecuentados. Poco a poco, en la medida en que se diluyen generacionalmente los orígenes diversos de las familias, se “globaliza” el aprovechamiento de los lugares recorridos. Esto tiene relación, evidentemente, con los procesos cognitivos, es decir, con la manera de “aprender” y “enseñar” cara a cara el oficio de cazar, recolectar y pescar.

La construcción de las ideas de espacio centradas en la localización temporal de la aldea, no ha obstado para que, en los procesos de sedentarización, se haya mantenido una posición topológica relativa, respecto a los otros grupos, que indica una apreciación muy extensa de la realidad geográfica. Al relacionar esto con las ideas ya discutidas acerca del ordenamiento y los dominios sociales¹⁸⁷ y los dominios cósmicos, entendemos que se trata de una proyección de estos conceptos hacia las relaciones con el espacio y con los grupos periféricos, considerándose a sí mismos como el centro de referencia y de la vida. Así es como hallaremos, en torno a un pueblo, asentamientos (hoy llamados “barrios”, posicionados relativamente remitiendo a sus lugares o regiones de procedencia. Por ejemplo, en un pueblo sobre las vías del ferrocarril General Belgrano, en Salta o Formosa, los grupos procedentes del Pilcomayo se ubicarán al norte y los del Bermejo, al sur; a su vez, los de río abajo, al este y los de río arriba al oeste. Excepcionalmente puede haber un cambio provocado por la acción compulsiva y violenta de algún organismo interventor. Otro referente topográfico que marca límites, puede ser un accidente del terreno, como una barranca. Así es el caso de una población donde ocurre que en la parte baja de la barranca se hallan asentados quienes vinieron “del otro lado del río”, y en la parte alta, quienes son de “este lado del río”.

De la misma forma que se “globaliza” el terreno, aún con señales topográficas o civilizatorias, los lugares pierden sus referencias humanizantes, se van “olvidando” sus nombres, deshistorizando el territorio y rehistorizándolo al darles nombres nuevos, muchas veces en castellano, referidos a las nuevas experiencias con los pobladores criollos que se introdujeron durante el siglo. Sin dudas, la manera de referirse a estos pobladores, como *ahätay*, tiene algo que ver con la nefasta intervención de los *ahät* en la ruptura del equilibrio personal y cósmico ideal de la vida de los *wichi*.

Aunque la mencionada “globalización” atenta contra la identidad diferenciada de los grupos¹⁸⁸; en las nuevas formas de conocimiento y relacionamiento aún persisten las estructuras de la peculiar personalidad de los *wichi*.

El acceso a la propiedad de la tierra, en los últimos años, señala un fenómeno reciente que modifica, de alguna manera, el proceso de sedentarización. Una nueva modalidad de reasentamientos variables nos lleva a pensar que estamos viviendo un tiempo de síntesis en el devenir histórico, cuyo aspecto distintivo podemos llamarlo “semisedentarización”, con una cierta alteración en la organización espacial.

La propiedad de la tierra

La transformación de los caminos en hectáreas, ¿una cuestión de dignidad o de sobrevivencia?

No cabe dudas de que, desde la ocupación de la población no *wichi*, los patrones migratorios fueron variando hasta llegarse a la actual situación de “semisedentarización”, como recién dije. El avance de ocupantes intrusos, el interés en la propiedad privada de tierras, el vaivén del mercado inmobiliario, los programas de desarrollo regional del Estado, los proyectos de desarrollo de las agencias de cooperación, la explotación petrolera, agroforestal y ganadera, entre tantos otros factores, han transformado los sitios de ocupación estacional en puestos ganaderos, centros de explotación petrolera, pueblos, fincas; y los caminos en rutas.

¹⁸⁷ En el capítulo en que hablamos acerca de la organización social y política.)

¹⁸⁸ Así como la globalización mundial atenta contra el desarrollo de las culturas regionales y la identidad de cada pueblo.

Estos factores fueron llevando a que los *wichi* sufrieran un cercenamiento de sus lugares y caminos. Poco a poco las aguadas fueron ocupadas por ganaderos, los caminos y sendas transformados en rutas públicas; los lugares de pesca en puntos de turismo, estaciones de investigación hidrológica, bajadas para el ganado; las cañadas se fueron sedimentando porque el sobrepastoreo de ganado arrasó con los pastos que sostenían el débil suelo, incrementando la carencia de agua; las picadas y explosiones de exploración petrolera hicieron huir la fauna silvestre, abriendo nuevos caminos por todas partes; el corte de quebracho disminuyó la producción de mieles ... En fin, una mutilación geográfica que se tornó en un corte en la vida.

Por un momento, parecía que ya no había espacio para los *wichi*. Y así lo sintieron ellos. Comenzó un combate paradójico para ganar la tenencia de algo que es imposible poseer: la tierra.

¿Qué quiero decir con esto? Para comenzar a entender, tenemos que hablar un poco acerca de la **propiedad**, de los diferentes espacios, los culturales y los naturales, y de la posibilidad de que la tierra sea una pertenencia humana.

La propiedad de la tierra

En el capítulo 6 hemos reseñado los conceptos de **propiedad** en general y nos introdujimos, brevemente, en la cuestión de la tierra.

Mencionábamos allí que las experiencias de la realidad tales como la tierra, el río, el monte, el campo, no son designables por medio de funciones gramaticales que llamamos dudosamente “posesivas”, en ningún tipo de situación del habla. La expresión *lhaka honhat* (nuestra tierra), que nos recuerda la tan afamada manera de nombrarse de la asociación de las comunidades indígenas del Pilcomayo salteño, sintácticamente no es incorrecta, pero conceptualmente es un desacierto resultante del intento de articular dos sistemas culturales distintos. El artificio transforma un espacio cosmológico (la tierra), que es un ámbito existencial, en objeto, a fin de sostener una relación que convenga a los fines del derecho positivo.

La tierra (junto con el río, las aguadas, el monte, los campos y las montañas, para los *wichi* más occidentales) es un orden de la existencia en el cual el ser humano (*wichi*), los que vinieron (humanos no *wichi*) y las potencias no *wichi* extienden sus vidas. No es un objeto, como recién dije, pasible de ser poseído o apropiado por alguien. Tampoco un objeto con el cual el ser humano mantiene una asociación inalienable. Incluso los diferentes “dueños” (potencias no *wichi*) no ejercen dominio sobre ella, sino sobre las cosas que en ella hay (animales, vegetales, insectos, etc.). Estos personajes se desenvuelven en cada uno de estos medios y ejercen una relación particular con los seres que viven ahí. El ser humano y los demás personajes de la vida y de la muerte desarrollan sus existencias inmersos en los planos cósmicos que los contienen. Como “contenidos” no ejercen ningún dominio sobre el “continente”. Por el contrario, se hallan sujetos al mismo. Sus actos y voluntades se encuentran sujetos a órdenes de dominio y de interacciones entre los diversos personajes. La relación con la tierra es de pertenencia, de estar comprendidos en ella. No hay formas naturales de expresar dominio sobre ella. “Nombrarla”, “nombrar los lugares” no es una manifestación de dominio ni mayordomía¹⁸⁹; sino una señal de la presencia de un acontecimiento que trastocó el equilibrio y la tranquilidad del estar ahí. Es ese espacio, esa tierra, quien historiza al grupo al ser nombrado; quien detenta un “dominio”, si quisiéramos decirlo así, al recordar la historia en cada vuelta a transitar por allí.

La evangelización introdujo una nueva categoría del ser: “dios”. Su supremacía se indica con la mención de que “la tierra es de dios”. Cuánto hay de vivencia real en este enunciado y cuánto de discurso adaptativo, es difícil de discernir. Pero, por lo pronto, atribuye la capacidad de haber dado el orden cósmico actual a un ente lejano, de un nivel existencial ajeno totalmente al que se da a nivel de “superficie” y, por lo tanto, extraño a las pugnas por la defensa del acceso a los bienes vitales. Al fin, darle el dominio a dios es definir claramente que la propiedad de la tierra es un imposible y, aún, un absurdo. En la actualidad, los *wichi* justifican la situación de marginalidad y carencia en que viven por la ruptura del equilibrio al haber quien ambiciona un

¹⁸⁹ Al estilo bíblico.

dominio sobre los espacios que contienen la vida, limitando la libertad de acceder libremente a los bienes que hay en ellos. La pretensión occidental de dominio de la tierra refleja el caos universal, la degradación gradual del universo hasta su muerte y la contradicción interna del mensaje de quienes se dicen “cristianos” y pretenden la propiedad de lo inapropiable.

Los diferentes espacios de la tierra y su pertinencia en el orden humano

Buscando una aproximación mayor a la comprensión del uso de la tierra, se hace necesario distinguir el significado de los diversos ámbitos del espacio, en tanto que poseen carácter de vivencia, antes que de mero medio físico o geográfico.

Un poco antes hablamos de los tres órdenes en que se halla concebida la estructura del cosmos. Uno de ellos, la “tierra”, está en posición central¹⁹⁰, y en el medio de ella, como configuradora de la geografía humana y no humana, como centro de vivencias y de visión de las existencias y como el espacio por excelencia en que se produce y genera la vida, se halla la aldea. Desde esta posición central en el mundo, se organiza el espacio “tierra” en dos ambientes:

a) el espacio humano, cultural, donde se desarrolla toda la actividad vinculada con el “estar ahí” (*häte ni*), con el ideal de vida; donde se despliegan las actividades domésticas. Es el lugar donde habita la gente, donde están sus casas, sus patios y, actualmente con la sedentarización, donde están sus huertos y pequeños corrales (“chiqueros”), donde está la escuela, la sala de salud, el pozo de agua. Como espacio cultural, pertenece a las personas, es el espacio donde se da la posibilidad de que exista la propiedad, entendida como el dominio privado, individual o público, de los objetos confeccionados. Es la aldea, el campamento, la misión, el barrio.

b) un espacio natural, cuyas “zonas” se hallan definidas por el monte, los campos, el río, las aguadas (los esteros, entre los grupos más orientales) y las montañas (entre los grupos más occidentales). Las mismas se constituyen en categorías existenciales y definen, a la vez, diversos modos de ser. Los recursos que allí se hallan, insectos, animales, vegetales, minerales¹⁹¹, agua, son de libre acceso para todos, nadie puede atribuirse su propiedad. Es inadmisibles pues los “dueños reales” de tales recursos son aquellos seres potentes que regulan, o regulaban, la vida de la gente. Hoy, luego de la evangelización, el dios cristiano también participa de este dominio, en algunos casos con supremacía absoluta, en otros, en un nivel similar al resto.

Es significativa, en el dimensionamiento de los espacios, la distinción de un límite entre ambos ambientes. La casa (el “edificio” propiamente) y el “patio”, como hábitat en torno a la edificación, como “espacio habitable” termina donde comienza a crecer el monte. A partir de esa línea divisoria imaginaria, los otros “espacios”, incluyendo los cercos que están en el monte o en los campos de arenales, son inhabitables y sólo se incursiona en ellos para obtener lo necesario para la vida. El nexo entre los límites de los emplazamientos habitables son los caminos. Los mismos se constituyen en el elemento físico que organiza la contigüidad del espacio humano.

Aún dentro de una misma aldea, en muchas oportunidades, el espacio “central” y los espacios de la periferia, se hallan medianamente distanciados y crece “el monte” entre ellos, uniéndose física y simbólicamente por medio de senditas.

¹⁹⁰ Aquí debo resaltar nuevamente que al concepto geográfico de “centro”, debe sumársele un contenido vital, pues remite a la idea de eje estructurante de la realidad, sostén y a la vez originador de la energía esencial. Las tres virtudes convergen en un mismo significante referido a la vida: centro geográfico, eje de sostén y generador de vida.

¹⁹¹ Específicamente las tierras para la elaboración de cerámicas. Entre los *wichi* pedemontanos, también el uso de piedras para la confección de algunos objetos culturales, tales como proyectiles para hondear, piedras de yesqueros, etc.

La actual existencia de muchas casas cercanas, o, aún, de localizaciones en pueblos, no invalida esta clasificación ni se contradice con los conceptos topológicos mencionados. La proximidad de una casa con la otra, lejos de generar una “superposición de espacios”, refuerza el concepto de “contigüidad”, que ya no necesita de la mediación de caminos. Los asentamientos familiares son contiguos y cada uno de ellos constituye un punto adyacente en todo su entorno a otros espacios habitables. Sólo las casas establecidas en los “bordes” dejan de estar vinculadas con lo humano en uno de sus puntos, el que limita con el monte. Lo mismo ocurre con las que limitan con asentamientos de criollos; ya que estos no conforman necesariamente espacios humanos y sólo se incursiona en ellos. En este sentido, vimos muchas veces que las personas que decidieron vivir dentro del hábitat criollo, son consideradas por su gente “raras”, de alguna manera alienadas.

Las alteraciones en los conceptos

Los procesos vividos desde fines del siglo pasado, o un poco antes en la zona de la Colonia Rivadavia, han determinado un cambio definitivo en la definición del significado de las ocupaciones. La penetración del ganado bovino y, con él, el asentamiento de puestos criollos, fue redimensionando los criterios de habitabilidad. Habiendo migrado al río, muchas familias al retornar a los lugares del monte o del campo, se encontraron con que los sitios frecuentados se hallaban invadidos por personas extrañas, incluso, fuera del orden humano. Las reacciones (que no analizaré acá) fueron variadas. Desde el ataque y destrucción del intruso hasta la vinculación a través de las faenas rurales. Del choque a la interdependencia. Y digo “interdependencia” porque tanto el criollo como el *wichi* comenzaron a depender uno del otro en la búsqueda de estrategias de sobrevivencia en la región, que empezaba a ser “compartida”. Es así como la defendibilidad de los sitios requeridos para obtener los bienes vitales, pasó de la agresión al desarrollo de tácticas alternativas de apropiación de recursos.

El progreso de la transferencia de la tenencia legal de tierras a manos de los grupos nativos, en el oeste de Formosa, fue llevando a la construcción de ideas nuevas relativas a la privatización, tanto entre los *wichi* como entre la población criolla. Este fenómeno ha configurado una nueva realidad en la relación con el espacio.

El primer cambio trastornador ha sido el considerar a las tierras de la gente en términos de extensiones y no de lugares y caminos. Esto ha obligado a que se determinaran “áreas” definidas por un “contorno” establecido por el “rodeo” de los sitios recorridos. La gente por lo general habla de “hectáreas” en términos lineales, como si se tratara de una nueva forma de medir las distancias entre puntos. El concepto de superficie es absolutamente ajeno.

Dado que las extensiones recibidas en donación por parte del Estado formoseño son muy pequeñas, respecto a las áreas determinadas, las sorpresas son muy grandes cuando se les dice “*acá terminan las cinco mil hectáreas*”, pues “cinco mil es un número muy grande y con eso no se alcanzan los lugares a los que se recurre”. La contradicción sólo se explica con la sospecha y aún la acusación de que han sido engañados.

En un claro intento de adaptarse a la nueva situación, los espacios logrados se van tornando espacios propios, en tanto brindan la seguridad de poder establecerse sin la expulsión, hasta ahora sistemática, de otros pobladores no *wichi*. Si bien esto no ocurre en todos lados, pues hay tierras donde la invasión criolla persiste, incluso con amenazas de arma, hay un sentimiento generalizado de defendibilidad jurídica.

Una clara manifestación de lo que estoy diciendo es el actual movimiento de reasentamientos. Durante muchos años varias familias no vinculadas estuvieron asentadas en un mismo lugar, en forma amontonada, debido a las presiones sociales externas. Hoy existe la libertad de dividirse y formar un nuevo asentamiento dentro de los “límites” del terreno adjudicado. Lo que muchos asesores ven como una “gran desventaja producto de la desorganización” (o peor, de la “inorganización”), es, en realidad, la forma de resolver los terribles conflictos internos que existían en los asentamientos mediante una dinámica propia. Los antiguos antagonismos entre bandas y familias fueron resignificados en la actualidad mediante la afiliación a las

diversas iglesias y a los partidos políticos. De esta manera se rehistoriza la guerra entre grupos, con nuevos contenidos y tácticas adoptadas de las circunstancias que hoy rodean a la gente. La redistribución espacial se produce en función de esto, convirtiendo en “históricos” lugares sin significación anterior y deshistorizando los otros, que ya no poseen importancia simbólica. Esto va dando una nueva conformación humana respecto al uso y aprovechamiento del espacio, ya asumido medianamente como “espacio limitado”. De esta manera los conceptos “modernos” de espacio humano y espacios no humanos se van adaptando a los cambios notorios en el manejo de la tierra impuesto desde afuera, ya sea por la presencia cada vez mayor de otros ocupantes o por las políticas estatales de uso de la tierra chaqueña. Con ello, se adaptan también las estrategias de sobrevivencia, pues la caza, la pesca y la recolección del medio natural, tan reducido en lugares de acceso, ya no suple suficientemente las necesidades básicas; las cuales, además, cambiaron.

Los lugares se van resignificando, adquiriendo nuevos nombres acordes a las nuevas experiencias, los “blancos” van tendiendo a humanizarse, los dueños y la potencias no humanas van huyendo por los ruidos y el olor del orín y la bosta de las vacas, un mundo real escondido a los ojos de quienes no ven se va esfumando; las historias de antes van perdiendo sus espacios y nuevas historias comienzan a recordarse para los hijos, para los nietos; hallando sentido a la nueva manera de estar en el mundo que se revela.

Sin embargo, *lewo'* y los lacayos de las fuerzas de los *ahät* siguen apareciéndoseles en el cielo, en el monte, en los caminos, en las aguadas, en el río... *¡E pur, si muove!*

¿Es posible sobrevivir?

La cuestión del recorrido y la ocupación de lugares¹⁹² a los que se acude para obtener los bienes necesarios de la subsistencia es, ante todo, una cuestión de estrategia económica. Se trata, en fin, de una conducta adaptativa ante los beneficios que puede aportar el medio ambiente. Por ello es algo que se escoge dentro de una oferta de otras estrategias de subsistencia.

La afamada “lucha por la tierra” no debe interpretarse como un deseo de poseer bienes inmuebles, en términos de capital. Está fundada en los principios de “defendibilidad de los espacios económicos”, propios de los pueblos que basan su existencia en los recursos del medio ambiente. Por esta razón, no se piensa en términos de “extensiones”, sino de lugares accesibles donde obtener la variedad de recursos suficientes para vivir. Las experiencias actuales de propiedad de la tierra nos muestran que, a pesar de poseer en muchos casos extensas áreas¹⁹³, se recurre con frecuencia a lugares alejados, fuera de los límites mensurados, pues son los sitios donde se obtienen los bienes requeridos en diferentes épocas del año (ya sea que se trate de alimentos, fibras o tierras para las cerámicas). Se trata, entonces, de garantizar lugares, que representan espacios mínimos, en un control excluyente de otros ocupantes, para asegurar el acceso a los recursos necesario para la vida.

Todas las experiencias actuales de transferencia legal de dominio de la tenencia de tierras están referidas sencillamente a la regularización de la situación de “tenencia efectiva”; y esto último se lo interpreta como regularización de derechos históricos o regulación de la ocupación “ilegal” de “tierras utilizadas o utilizables”, en términos de producción dentro de una economía de mercado¹⁹⁴. La negociación en la provincia de Formosa, con una cesión de cinco mil hectáreas por comunidad, fue meramente política y sin ningún fundamento antropológico, económico o ecológico. A pesar de los esfuerzos y los regateos con el Estado, la propiedad en manos de los *wichi* es tan mínima que resultaría impensable, en la actualidad, una economía cazadora - recolectora - pescadora con suficiente acceso a recursos para vivir. Si agregamos a esto el grado de devastación en que se encuentra el territorio chaqueño, a pesar de los beneficios de las dos únicas fuentes de

¹⁹² Que muchos autores quieren llamar “territorialidad”, como brevemente vimos.

¹⁹³ Podría pensar en las ciento diecisiete mil hectáreas casi continuadas de los *wichi* de Ramón Lista, en Formosa.

¹⁹⁴ Aún los proyectos de “subsistencia” están pensados en esos mismos términos y se espera, como proyección ulterior, una inserción en el mercado.

humedad de toda la región (los ríos Bermejo y Pilcomayo), nos daremos cuenta de que todo intento de delimitar “propiedades” es una condena a muerte. De allí es que se hace necesaria una revisión total del sistema jurídico que regula la tenencia de tierras en la región. Aún tomando el modelo jurídico actual, positivo, como preliminar punto de partida; es posible desarrollar, en el orden de las garantías civiles, un paradigma mucho más adecuado que el de la mera “tenencia”. Para ello deberíamos revisar lo que los *wichi* nos están enseñando acerca de la tierra como orden de la existencia, y no como bien de capital o bien productivo, y plantear un ordenamiento territorial distinto, que contemple regiones de exclusividad y regiones compartibles en cuanto al aprovechamiento de los recursos.

La concepción que los *wichi* tienen del espacio, si bien es lejana a la nuestra, no es inaplicable al mundo moderno. La búsqueda de una “concordancia” entre los conceptos de territorialidad de los pueblos chaqueños y el derecho positivo que nos encapsula en nuestra teoría y práctica del ejercicio de la aproximación a la justicia, como modelos de resolución de esta cuestión, es un imperativo categórico, si nuestro lugar está del lado de la vida. Aunque es notoriamente cuestionable seguir sosteniendo la vigencia del derecho positivo entre las sociedades indígenas del chaco; estos pueblos están llamados a participar activamente en la definición de conceptos jurídicos positivos, que tengan que ver con la defensa de su razón histórica y su posibilidad de vivir. De otro modo, se seguirá dando lugar a la dependencia de posiciones autoritarias y colonialistas en el tratamiento de sus derechos y en la regulación de la ley. En última instancia, a la destrucción de sus distinciones y peculiares genialidades humanas. Es así que hablo de “concordancia” y no de “articulación”, pues no creo que sea posible la segunda. Es menester admitir que nos hallamos frente a una situación donde los pueblos indígenas han sido los “derrotados de la conquista”, por lo tanto, antes que “articular” (si esto teóricamente fuera posible), el poder político dominante les permitirá, apenas, hallar espacios donde sus posturas no sean disarmónicas con lo socialmente admisible. Con esto no negamos el valiosísimo lugar que pudieran tener las propuestas ultraístas, de vanguardia, o como se las quiera llamar; pero debemos reconocer que se mueven en el plano de la utopía, de la fe, de la escatología; antes que de las transformaciones admisibles por el entorno ajeno, que ve con terror las ideas del otro (alternas).

La “lucha por la tierra” se va transformando en una bandera para deshistorizar la vieja tierra y rehistorizar una nueva, recuperando la esperanza de que el mundo no se degrade tan pronto y, aún, se pueda “estar ahí (sin alteraciones)” (*hâte ni*). En el orden de nuestra intervención, es la lucha por lograr una disposición conveniente por parte de quienes gobiernan, dejando de lado las maquetas prefabricadas y los intereses políticos y económicos en la región. Sin ser vanguardistas, casi dos utopías.

Algunas palabras intentando terminar un capítulo demasiado comprometido

La breve cita de Proudhon con que iniciamos el capítulo, nos habla de la contradicción interna que existe entre la proclama de libertad e igualdad de derechos y la real posibilidad de que los mismos sean efectivos dentro de la sociedad liberal que los pregona. La paradoja es mucho más notoria en nuestro semiárido suelo chaqueño, donde la medianamente homogénea carencia de recursos y de posibilidades de producción obligan a que cada persona requiera de muchas más extensiones de las que actualmente dispone.

Los procesos de privatización de tierras, comenzados en muy tempranas épocas en la provincia de Salta, posteriormente en el chaco paraguayo, en las tierras de Bolivia, en la provincia de Chaco, en Santiago del Estero y, por último, en Formosa; obligaron al establecimiento de formas de relación con el ambiente semejantes a las de la rapiña y el saqueo. Los pobladores que vivían en esas tierras, *wichi* y criollos, en poco tiempo descubrieron que pisaban tierras de alguien, alterándoseles los órdenes conocidos y heredados de sus antepasados. “*Había sido que la tierra tenía dueño y no sabíamos*” fue una de las expresiones de sorpresa de un anciano montaraz cuando se enteró que aquellos territorios que no estaban mensurados y titulados a nombre de una persona o de una empresa, pertenecían al gobierno. “Tierra” pasó a ser “tierra fiscal” y ésta dejó de ser “tierra de nadie”, “tierra libre”, cuando los gobiernos vieron que podrían sacar provecho político o económico de ellas.

Si las tierras pisadas y habitadas tenían dueño y este no se preocupaba por ellas, y bien, es cuestión de sacar todo lo que uno necesita e irse. Así se desarrolla toda una historia de pillaje, de depredación irreversible.

En este proceso, los *wichi* fueron usados como mano de obra de la destrucción. Unos con ingenuidad a causa de las necesidades creadas por la destrucción sistemática de sus fuentes económicas; otros, con la picardía aprendida del aprovecharse y acumular. Actualmente algunas personas van tomando conciencia de que el camino es irreversible, de que el caos y la desolación comienzan a imperar. De alguna manera, se confirma su propia ideología, de acuerdo a la cual la degradación cósmica va en grado creciente por las acciones de los *ahät*, aquellos *dáimones* culturales tan mencionados y temidos. Acciones del “demonio”, podría decir. Acciones demoníacas, diré, de una corrupción del sistema impuesto por la interminable conquista y de un modelo político y económico que no contempla la existencia de una realidad distinta, que no acepta una “alteración”¹⁹⁵ de su universo totalizante.

¹⁹⁵ *Alter*, del latín, “otro”. Remito a las reflexiones del capítulo “Nosotros y los Otros”.

Palabras al final¹⁹⁶

A lo largo de estas páginas hablamos, hablé, de algo más que de “una manera de ser distintos”. Más allá del curioso armaje de la vida, están las pasiones cotidianas que mueven a los *wichi* y a los miembros de los equipos de cooperación a desencontrarse, a encontrarse, a chocar, a coincidir, a reñir y disgustarse, a brindar juntos, derramar la miel, compartir el pescado y la algarroba. Estas efusivas relaciones, enardecidas por el calor, el polvo y el viento norte, nos llevan necesariamente a la pregunta ¿para qué estamos acá, cooperando de alguna manera con esta gente tan extraña?

Sólo puedo, a modo de testimonio, compartir algunas palabras para el final de este libro. El paso de la historia y la necesaria amnesia ideológica a la que su interminable devenir nos lleva; me impulsan a compartir mis pensamientos referentes al pasado compartido junto con los *wichi* y discurrir acerca de un posible mañana, que será el hoy de algún día; antes de que la memoria torne en mito fundante lo que fue, apenas, un ir tomados de la mano. O que alguien lle mis recuerdos con tabaco y papel, se los fume y me deje sin memoria.

Para quienes nacimos a mediados de los cincuenta, la del setenta fue una década muy particular. Bailamos "Yesterday" y cantamos a coro, con una guitarra desafinada, "Rasguña las piedras". Creímos en Gandhi y en el Che. Rosas y Perón eran historias que nos atraían y confundían a la vez. Desde Medellín se habían sembrado esperanzas y el evangelio se interpretaba diferente desde Solentiname¹⁹⁷. En las propuestas de una vida alternativa casi tocábamos el cielo con los dedos. Soñamos, en la arena bajo las estrellas o detrás de una barricada, un fin de siglo muy distinto al actual.

En esos agitados días, el desarrollo de las políticas de cooperación internacional; especialmente en la región del Gran Chaco, también fue muy particular. Movidos por razones tan diversas como, en ocasiones, aviesas, se formaron (o consolidaron su existencia) desde el mundo que maneja los hilos del poder, organismos de cooperación técnica y financiera, donde las iglesias, las empresas ya por entonces multinacionales y los estados no tuvieron poca ingerencia. Como contrapartes, iglesias y organizaciones humanistas y filantrópicas del tercer mundo, estructuraron los medios necesarios para canalizar aquella cooperación. Se fue produciendo, así, un flujo de dinero, informaciones, tecnología, personal; con el fin de resolver o alivianar las situaciones de pobreza y marginalidad de los sectores virtualmente beneficiados. Un lugar especial comenzaban a ocupar los indígenas, particularmente después del primer simposio de Barbados¹⁹⁸.

Pero no siempre las lecturas de la realidad eran concordantes. Coincidió este tiempo, con una profundización de las ideologías alternativas (muchas de ellas, de izquierda) y el fortalecimiento de los movimientos de liberación. La cooperación, en muchas oportunidades, sólo encubría las intenciones de inmovilizar a los sectores populares en los compromisos revolucionarios que iban surgiendo. En otras, opuestamente, la recepción de la cooperación también encubría intenciones ajenas y se direccionaba la ayuda financiera hacia otros campos. En estos procesos era notorio el creciente interés de algunas instituciones por su propio fortalecimiento, a través de los aportes y privilegios que esta ayuda conllevaba.

Así, hacia mediados y fines de la década, el logro de los objetivos de las instituciones comienzan a ser más importantes que los de su accionar en favor de los sectores beneficiarios. El mundo en el cual estaban insertos

¹⁹⁶ Las páginas que siguen, redactadas a modo de testimonio, son una reelaboración de materiales y discusiones que ya compartí con los organismos de cooperación, investigación e intervención vinculados a mí durante los últimos diecisiete años.

¹⁹⁷ Me refiero a las reflexiones acerca del evangelio, de los campesinos junto con el padre Ernesto Cardenal, en la isla de Solentiname, Nicaragua, antes de la revolución que llevó al poder al movimiento sandinista.

¹⁹⁸ Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur, Barbados, 25 al 31 de enero de 1971; auspiciado por el Programa para Combatir el Racismo y por la Comisión de las Iglesias sobre Asuntos Internacionales, del Consejo Mundial de Iglesias. Participaron antropólogos que se encontraban relacionados con las poblaciones indígenas de América del Sur.

los *wichi* comenzaba a participar de este fenómeno. Mientras tanto, Argentina ganaba el mundial '78 y en Tucumán la cacería estaba terminando.

Con el nacimiento de la década del ochenta, se inaugura un nuevo tiempo de críticas. Personas dentro de las instituciones comienzan a optar por buscar los objetivos de la gente antes que los de las organizaciones. Coincidentemente, y no por casualidad, se desarrollan conceptos nuevos de participación y planeamiento de proyectos de ayuda. Al poco tiempo el discurso es oficializado y pierde su fuerza y contenido. No haré acá una teoría de los procesos de apropiación y vaciamiento semántico del discurso alternativo, por parte de quienes detentan el poder (que, de hecho, es una discusión ya suficientemente desarrollada por teóricos de nuestro tiempo y de otros también); sin embargo, es preciso señalar que las obras de ayuda e intervención no estuvieron, ni están, exentas de cargas en este camino; lo cual me obliga a dejar abierta, nuevamente, la pregunta de los significados de estas presencias (en las cuales me incluyo).

En tal contexto, hacia mediados de los ochenta, nacen los procesos de autocrítica de algunos organismos de cooperación internacional.

La duda emergente de los mismos donantes permitió que se manifestaran, desde el chaco, las inquietudes y dudas que muchos, sin saberlo, compartíamos acerca de la pertinencia de las instituciones, para ese tiempo ya tradicionales, en los procesos que la gente procuraba para lograr espacios de vida.

Para ese tiempo, la idea de constituir “redes de intercambio y comunicación” entre los que colaborábamos no oficialmente con los sectores marginales, estaba muy en boga. La pérdida de poder de los militares del golpe y luego la apertura democrática, en nuestro país, dio mucha fuerza a estos “eslabones de democratización” de las acciones institucionales e individuales. La discusión sobre las acciones “macro” versus “micro” se hallaban en pleno auge. Buscábase, en esos tempranos tiempos, una síntesis a tan aparente contradicción, por medio del desarrollo de aquellas redes, donde confluyeran las experiencias “micro”, para dar lugar a las discusiones y futuras estrategias “macro”.

Luego de participar en varias de estas instancias, me di cuenta de que el camino era árido para el seguimiento de las relaciones que deseaba afirmar con la gente *wichi*, tan lejanos a esa realidad, a las teorías y, aún, a la democracia. Sin negar el valor de quienes decidieron seguir por aquellas distantes travesías, opté por quedar y, si se me permite, crecer junto con la gente del lugar. En “micro”, si se quiere. Opción esta, que tiene sus fundamentos en la interpretación que para ese tiempo le daba al desarrollo de una teología y una filosofía de vida¹⁹⁹, a partir de la participación junto con la gente en la búsqueda de sus propios espacios de vida. Esto contribuiría a la elaboración de un modo peculiar de desarrollar próximos aportes desde el análisis de una antropología no demasiado convencional. No me animaría a decir, como algunos pretenden, desde el post modernismo. Quizás apenas una lectura traspolada cuyos significados alteran el lugar de la ciencia.

El definitivo afianzamiento de estos pensamientos, contruidos desde un lugar ganado junto a la gente, me encontré en plena tarea de acompañarlos en su “lucha” por la reivindicación de derechos territoriales.

Tal claridad con respecto a la vieja controversia entre defender los objetivos institucionales frente a los de la gente, en un momento nacional muy determinado y ante una aún indefinida posición política de la institución que me auspiciaba, fue marcando la distancia que finaliza, como casi siempre ocurre, en las rupturas. Opciones que le dan perfumes y colores vívidos al riesgo cotidiano de vivir. Opciones sin las cuales no habría sido posible leer este libro sin deseos de discutir y de defender otras lecturas de la manera en que los *wichi* nos ven y de que nosotros los vemos.

¹⁹⁹ En esa época todavía le decía “de liberación”. Sin ser ciego ante el terrible flagelo de la injusticia, la corrupción, el hambre, la enfermedad y la muerte, aún no me queda muy claro de qué hubieran debido liberarse; pues su manera de ver e interpretar estas tragedias cotidianas se encuentra más vinculada con la sola presencia del hombre blanco, antes que con las siniestras estructuras sociales, políticas o económicas y la maldad individual que las opera y que, decimos, los margina y aniquila.

No me caben dudas de que mi experiencia no es única ni original; así como tampoco de que la multiplicidad de vuestras experiencias nos pueden ayudar a descubrir la diferencia entre el fenómeno (que es la intervención) y la cosa en sí (que es la gente y nuestra manera de relacionarnos).

Ha sido notorio, a lo largo de este andar, que la pertenencia institucional obliga, aunque sea tácitamente, a responder a sus objetivos como tal, antes que a los requerimientos de las personas hacia quienes dirige sus acciones. Desde este horizonte, la distancia entre pertenencia y pertinencia se hace ver como un camino que no siempre se recorre por la mano adecuada. El fenómeno, que se manifiesta en las demandas para la inserción y estabilidad en la organización, alejan de la cosa en sí. Fui comprendiendo que un punto clave en este derrotero que intenta nuevamente ligar los dos principios de contradicción de la personalidad occidental (el individuo y lo colectivo), ha sido **descubrir al otro en mí mismo, en los cambios que me provocó, dada la relación**. O, como quise decir en páginas anteriores, dejarme penetrar por su alteridad.

Esto significa, de alguna manera, que los modos y los tiempos de relacionamiento con la sociedad envolvente, que son parte de la gente, penetran y alteran nuestros modos y tiempos. Significa un cambio en la manera de relacionarnos con quienes fueron nuestros pares. Significa encaminarnos por sendas harto difíciles, donde las preguntas y críticas más agudas provendrán de nuestro propio entorno; pero no por nuestro modo de hacer o de tropezar al hacer, sino por nuestro **modo de estar**, y, por qué no, de **no hacer**.

Rodolfo Kush hablaba del “mero estar” como forma de resistencia. Probablemente hay algo de eso en lo que estoy planteando (no puedo ni quiero negar a quienes, desde occidente, fueron mis maestros). Sin embargo, el “estar” al que me refiero es aquel que emerge de **la amistad y del tiempo compartido**, más allá de los quehaceres y preocupaciones del entorno. Resistencia, sí, pero no al estilo de Kush.

Ese **estar-con-el-otro**, con respeto, armonía; y el buscar **estar-en-paz** conlleva, la mayor parte de las veces, a un **hacer nada**; porque para estar en armonía, en determinadas circunstancias, hay que hacer nada. Y quisiera destacar que realmente existe la posibilidad de que nosotros, como personas que nacemos en una cultura donde el hacer posee un lugar prioritario y pertenecemos a las “instituciones del hacer planificado”, podemos romper con eso y que solamente estemos con el otro. Esto, para él (que es “el otro”), adquiere un significado mucho más profundo, porque sabe que nosotros “**tenemos que hacer**”, ya que nos conoce muy bien, así como nosotros creemos conocer muchas de sus cosas.

Por eso, cuando logramos estar-con-el-otro, en esa presencia armónica, que transmite tranquilidad, estamos logrando un nivel de comunicación cuyos alcances desconocemos; que permite un despertar a una solidaridad en el camino arduo, que es tratar de romper la desesperanza. Dicha desesperanza está condicionada no sólo por el medio físico, sino también por el medio ideológico. Al mostrar y estar presentes de ese modo, nosotros mismos estamos rompiendo y cuestionando el medio ideológico del que procedemos y le estamos dando otra dimensión al medio ideológico de ellos, que está llevando a que la situación sea de desesperanza o no (que sea sentida así, o no). Comenzamos a pertenecer a su mundo, porque sus vidas nos son pertinentes y la nuestra lo es para ellos.

Al fin, somos nosotros los que tenemos que romper con nuestra propia angustia de tener que hacer algo por el otro. Sólo el otro puede hacer algo por sí mismo. Nosotros, si queremos, podemos estar con el otro haciendo ese algo que él quiere hacer. Y esto cuestiona totalmente los conceptos de participación que manejamos.

Luego, el enriquecimiento dado por la experiencia conjunta nos lleva a seguir reflexionando sobre ella. La relación es dinámica. Implica cambios y replanteos. De esa manera, el estar, se torna en **construcción**. **Construcción-juntos** de una nueva realidad que dinamiza nuestra relación y rehistoriza el significado de vivir.

Corremos el riesgo, en este punto, de otra vez creer que “construir” es “aportar” al bien del otro. Este construir-la-nueva-realidad no puede perder de vista la base de toda nuestra reflexión: la penetración de la alteridad en nuestra vida. Penetración que implica despojo, pérdida de una cierta seguridad interna, referida al sentimiento protección que nos brinda otorgarle valor de verdad a una forma particular de relacionarnos con el

mundo y explicarlo. Es decir, pérdida de garantía total a la verdad que creíamos única y a la cosmovisión que, suponíamos, explicaba todo.

Retomando palabras del pasado, y dicho en forma muy teórica, casi como queriendo esbozar un “modelo”, diré, en síntesis, que se trata de una presencia alternativa donde se interactúa en los procesos de reflexión interna de la gente con la que nos hallamos relacionados.

He visto que en oportunidades se confunde ingenuamente esta presencia (que ha querido ser definida como “acompañamiento”, por no hallar una expresión mejor; pero que se halla en el orden de la amistad, antes que en el de la tarea²⁰⁰ compartida) con **no interferencia** en los procesos internos. Una creencia de este tipo nos aleja de la realidad. La presencia de un individuo externo, aún con un grado alto de inserción en la vida y actividad cultural del grupo, necesariamente es una interferencia; aunque sea mínima. Por otra parte, la gente misma espera que lo sea, ya que quien está junto con ellos dispone de una información y un circuito de vínculos hacia afuera, necesario en el andar cotidiano en relación a una sociedad que domina. Si quieren verlo así conmigo, es parte de la recirculación de bienes que se espera de quien está junto. La no interferencia debe ser asociada a la observación externa y no comprometida con los intereses de la gente. Aún así, provoca evidentes alteraciones en los actos cotidianos. A esta **presencia interferente**, la voy a acotar en lo que recién mencionaba como **construcción-juntos** de espacios de reflexión sobre la marcha para seguir marchando (“*praxis*”, como quiero interpretar que decían nuestros maestros griegos). De este modo, se desarrolla el concepto de **interferencia mínima**, a partir de la cual los mutuos intereses confluyen en un proceso de construcción de las relaciones. A pesar de la intensidad de ciertas experiencias, que acortan los tiempos de aceptación y crecimiento de la confianza; el paso de los años, quizás de las décadas compartidas, es la clave para que aquellas relaciones se tornen permanentes.

Por último, quiero señalar que he hablado de los *wichi* como mi prójimo, evitando explícitamente el uso de “los indígenas”. Hablé de personas, de individuos, no de categorías étnicas. Hablé de Juanes, de Pedros, de Marías, de Eugénias, de Rosas, de Marios, de Gulasios; una a una, uno a uno, cara a cara. Buenos, malos, queridos, querientes, enojados, distantes. Personas; mujeres y hombres con sus propios procesos, en sus propios tiempos e historias, en muchas de las cuales me hallo entrelazado. Hablé de las personas a quienes miramos, hablé de las personas que miran cómo los miramos. Así como la palabra hablada, la mirada comunica, y en ese mirar y ser mirados se descubre el misterio del engaño, de la simulación, de la fantasía y de la sinceridad en la relación. Se reconocen los significados y se revela que el modelo secreto por todos esperado es, simplemente, cuestión de vivir ese mero instante de relación, de amistad que nos convoca, con el tremendo bagaje histórico que llevamos en la memoria y los sueños que proyectan la esperanza

Ese instante, ajeno de cronologías, definido en el pasado que nunca fue nuestro y en los sueños que hacen sonar las cuerdas, se halla definitivamente marcado por esa gente con quien se está y por ese modo de estar alterándonos mutuamente del cual hablé. No significa, sin embargo, una sujeción absoluta a constituir un proyecto para toda la vida del individuo que instaura esta relación. Arriesgaríamos, de ese modo, a engrillar nuestras esperanzas, nuestros sueños, nuestras transformaciones con las mutaciones del entorno, nuestras proyecciones, a un limitadísimo universo. Se perdería la riqueza de la dinámica de la experiencia, de las sensaciones, de la reflexión permanente; se perdería la riqueza de la flexibilidad de la práctica, la riqueza de la libertad heredada de lo alto o aprendida de lo bajo.

¿Cómo esclerotizarnos en un modo que se torna modelo, por causa de una idea o sentimiento del hoy; que será ayer, pasado, superación? (y otra vez, memoria, instante, momento, esperanza).

Sin dudas, todos quisiéramos una receta, al estilo de aquellos curadores de los libros, enseñando a cuidar nuestra salud, o de los pedagogos de terciopelo, enseñándonos a educar a nuestros hijos; o mejor aún, con la vivacidad e interés que nos despierta Ovidio o el Kama Sutra, en el arte de amar. Pero no las hay. Quizás se trate, nada más, de lo que la última obra dice luego de referirse a las tantas maneras de iniciar los actos del amor:

²⁰⁰ En tanto actividad planificada o planificable, inserta en una relación que acaba, casi siempre, en un “trabajo” muchas veces asalariado.

“Todas las leyes, las reglas, las ciencias de los Shastra pueden aplicarse mientras la pasión del hombre, su deseo, sea mediano; una vez que se ha puesto en movimiento la rueda del amor, ya no existe en Shastra ni reglas, ni tampoco leyes o ciencias algunas”

Podemos ser grandes conocedores de los *wichi*, manejar las mejores técnicas de trabajo social, pertenecer a la mejor institución o trabajar solos, poseer los mejores deseos de ayudar y la mejor vocación; pero recién al permitir la irrupción apasionada del otro, como persona y como misterio, en nuestra vida, podremos, mínimamente, comenzar a vislumbrar un horizonte distinto. Puesta en movimiento esta rueda, el camino sigue adelante. Entonces, podremos decir junto con Neruda que

*“Así pasó con él, cuando tomó
en sus manos las manos colectivas,
cuando agregó su paso al de los hombres,
cuando no vino como el rey de espadas
en la baraja, cruel y constelado.”²⁰¹*

²⁰¹ Neruda, P.; Memorial de Isla Negra, El episodio (frag.).

Bibliografía

- Alvarsson J-A.
1991, julio
Alvarsson, J.
1988
Anónimo
Anónimo
Astrada, D.
1906
Barthes, R.
1976 (1972)
Bartolomé, M. A.
1987, diciembre
Ben, F.; de la Cruz, L.M.
1997
Bergson, H.
1911
Bernstein, B.
1989
Bourdieu, P.
1985
Braunstein, J.
1974
Braunstein, J.
1976
Braunstein, J.
1977
Braunstein, J.
1983
Braunstein, J.
1993
Briones, C.
1996
Canceiro de Cadena, M.
1996
Cardenal, E.
1985
CELAM
1969
Clastres, P.
1987
Cordeu, E. y de los Ríos,
M.
1982, junio
de la Cruz, L.M.
- Organizando lo inorganizable, ponencia para el Congreso Internacional de Americanistas.
The Mataco of the Gran Chaco, Uppsala Studies in Cultural Anthropology 11; Uppsala.
Juzgado Letrado de Formosa, “Contra Conrado Núñez, por hurto”; Exp. 1909. Archivo Histórico de Formosa, caja “Aborígenes”.
The Algarrobal Mission Station Diary, 1916-1925 (manuscritos en Archivo de la Iglesia Anglicana de Salta)
Expedición al Pilcomayo; Ed. Robles y Cia., Buenos Aires.
El grado cero de la escritura, Siglo XXI editores; Buenos Aires.
Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina, en *Suplemento Antropológico*, CEADUC, Volumen XXII: 2, Asunción; páginas 7-43.
Práctica psicoanalítica en una parcialidad de los tobos del Barrio Namqom de Formosa, Informe final de investigación; Universidad Nacional de Formosa.
Creative evolution.
Clases, códigos y control. I: Estudios teóricos para una sociología del lenguaje; AKAL Universitaria, Madrid.
¿Qué significa hablar?, AKAL, Madrid.
Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los matacos tewokleley, en *Scripta Ethnologica*, Año II, No. 2, Parte II, Buenos Aires; páginas 7-30.
Los wichi. Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los mataco; en *Scripta Ethnologica*, Número 4, Parte I, Buenos Aires; páginas 130-143.
Matrimonio y familia entre los mataco; en *Los grupos aborígenes. Síntesis etnográfica del Chaco Centro Occidental*, Cuadernos Franciscanos, Número 41, Salta; páginas 143-156.
Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco, Trabajos de Etnología, Publicación número 2; UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas.
Territorio e historia de los narradores mataco, *HNCEGCH V*, Las Lomitas; páginas 4-74.
(Lo esencial es invisible a los ojos): Crímenes y pecados de (in)visibilidad asimétrica en el concepto de cultura; en *Publicar*, año V, Número 6; páginas 7-35.
Influencia de los alimentos del monte en el estado nutricional de la población, Cuadernos Agroforestales 1, Revista del Proyecto GTZ - Desarrollo Agroforestal en comunidades rurales del NOA, Año 4, número 20, Salta; páginas 57-58.
El evangelio en Solentiname, Ed. Nueva América; Buenos Aires.
La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Tomo I: Ponencias (texto oficial); Bonum; Buenos Aires.
Investigaciones en antropología política; Gedisa Ed.
Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores - recolectores del gran chaco, en *Suplemento Antropológico* CEADUC, vol. XVII:1, páginas 131-195.
La situación de ocupación territorial de las comunidades aborígenes del chaco

- 1989 salteño y su tratamiento legal, en *Suplemento Antropológico*, CEADUC, Volumen XXIV: 2, Asunción; páginas 87-144.
- de la Cruz, L.M. La presencia nivaklé (chulupí) en el territorio formoseño. Contribución a la etnohistoria de Formosa, en *HNCEGCH II*, Las Lomitas; páginas 87-106.
- 1991 de la Cruz, L.M. Apuntes para una topología del espacio toba; en *Suplemento Antropológico* CEADUC, vol. XXVIII:1-2, páginas 427-482.
- 1993, Diciembre Dyson-Hudson, R & Alden Smith, E. Territorialidad humana: una reconsideración ecológica, en Buxó Rey, M.J. (comp.): *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*, Editorial Mitre, Barcelona; páginas 151-185.
- 1983 Engels, F. El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado, Editorial Fundamentos, Madrid.
- 1977 (1884) Fernández Cornejo, A. Diario de la primera expedición al Chaco, emprendida en 1780 por el Coronel D. Juan Adrián Fernández Cornejo, en De Ángelis, P.: *Colección de Obras y Documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Tomo IV; Librería Nacional de J. Lajouane & Cía. Editores, Buenos Aires.
- 1910 (1780) Fernández Cornejo, A. Expedición al Chaco por el Río Bermejo; en De Ángelis, P.: *Colección de Obras y Documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Edición Plus Ultra.
- 1970 (1790) Figueroa, M. de la Cuesta Colonia Rivadavia, en *Primer Seminario de historia del chaco*; EUCASA, Salta; páginas 200-225.
- 1982 Freud, S. Más allá del principio del placer, en Freud, Anna: *Los textos fundamentales del psicoanálisis* (traducción Ballesteros, Rey, Dessal), Ediciones Atalaya, Barcelona.
- 1996 (1920) Furlong, G. Joaquín Camaño S. J. y su Noticia del Gran Chaco (1778); Librería del Plata, Buenos Aires. Reproduce textualmente el escrito de Camaño.
- 1955 Gavino Arias, F. Diario de la expedición reduccional del año 1780; en De Ángelis, P.: *Colección de Obras y Documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Tomo IV; Librería Nacional de J. Lajouane & Cía. Editores, Buenos Aires.
- 1910 (1780) Geertz, C. Conocimiento local, Ediciones Paidós, Barcelona.
- 1994 (1983) Geertz, C. Los usos de la diversidad, Ediciones Paidós, Barcelona.
- 1996 Godelier, M. Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas; Siglo XXI Editores.
- 1974 Gouldner, A. W. The norm of reciprocity: a preliminary statement; en Lane (ed.): *Backgrounds to sociology*; Middlesex, Penguin Books.
- 1973 Grubb, W. B. Un pueblo desconocido en tierra desconocida, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Universidad Católica, Asunción.
- 1993 (1911) Grünberg, G. (Coordinad.) La situación del Indígena en América del Sur, Ed. Tierra Nueva, Biblioteca Científica; Montevideo.
- 1972 Heidegger, M. Conceptos fundamentales. Curso de semestre de verano, Friburgo, 1941; Altaya, Barcelona, 1997.
- 1997 (1941) Hunt, R. Mataco - English and English - Mataco Dictionary (with gramatical notes); *Etnologiska Studier*, Vol. V; Göteborg.
- 1937 Ingold, T. The appropriation of nature. Essay on human ecology and social relations. Manchester University Press, UK.
- 1986 Iniciativa Cristiana Ten Vitals Years, Salta.
- 1971 Jolis, J. Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco, UNNE, Resistencia.
- 1972 (1789) Lozano P. (s.j.) Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba, ed. Facsimilar de la Universidad Nacional de Tucumán.
- 1989 (1733) Luna, H.A. Misión de Zenta, Cuadernos Franciscanos 58, it. 22; Salta.

- 1981
Makower, K. Don't cry for me, Hodder and Stoughton; London.
- 1989
Maranta, A. Los recursos vegetales alimenticios de la etnia matakó del Chaco central occidental, en *Parodiana*, 5 (1), Buenos Aires; páginas 161-237.
- 1987, octubre
Métraux, A. Myths and tales of the matakó indians, *Ethnologiska Studier*, Vol 9, Göteborg.
- 1939
Métraux, A. Etnografía del Chaco, El Lector, Asunción, 1996 página 33. Versión original en Steward, J.: Handbook of South American Indians, Smithsonian Institution. Se cita la paginación original, por aparecer en el trabajo editorial consultado.
- 1946
Murdock, G.P. Social Structure, The Free Press, New York.
- 1965
Níklison, J.E. Investigación sobre los indios Maticos trabajadores; Boletín del Departamento Nacional del Trabajo, Número 35; Imp. G. Pesce, Buenos Aires.
- 1917
Nordenskjöld, E. La vie des Indiens dans le Chaco (Amérique du Sud); *Revue de Géographie*, T. Vi, Fasc. III, Librairie Ch. Delagrave; París.
- 1912
Overing, J. The anarchy and collectivism of the "primitive other": Marx and Sahlins in the Amazon, material mecanografiado de London School of Economics.
- 1991
Palmer, J. Wichi toponymy; en *HNCEGCH VI*, Las Lomitas, páginas 3-63.
- 1995
Pistoia, B. y Vicentini, C. Conquista y colonización del chaco: La conquista espiritual, en *Primer Seminario de historia del chaco*; EUCASA, Salta; páginas 66-98.
- 1982
Proudhon, P.J. ¿Qué es la propiedad?, Ed. Orbis S.A., Barcelona.
- 1985 (1840)
Renshaw, J. Los indígenas del Chaco Paraguayo. Economía y sociedad, Ed. Intercontinental, Asunción.
- 1996
Ricoeur, P. Histoire e vérité, Ed. de Seuil, París.
- 1964
Sahlins, M. Economía de la edad de piedra, Akal Editores; Madrid.
- 1983
Sahlins, M. Las sociedades tribales, Editorial Labor, Barcelona.
- 1984 (1972)
Scunio, A. La conquista del chaco, Círculo Militar, Biblioteca del Oficial, Buenos Aires.
- 1972
Seelwische, J. La organización socio-política de los indígenas frente a los sistemas coloniales, en *Suplemento Antropológico*, CEADUC, Volumen IX: 1-2, Asunción; páginas 153-167.
- 1974
Smith, C. The Argentine Chaco Mission. The Pilcomayo Mission, in *South American Missionary Society Report: 1933*, págs, 35 y 36.
- 1933
Tomasini, A. Señores de los animales, constelaciones y espíritu en el bosque en el cosmos matakó-mataguayo, en *RUNA*, Volumen XII, partes 1-2, UBA, Buenos Aires; páginas 427-443.
- 1970
von Bremen, V. Fuentes de caza y recolección modernas; mimeografiada, Servicio de Desarrollo de las Iglesias, Stuttgart
- 1987
Von Bremen, V. Zwischen Anpassung und Aneignung: Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode; München, Anacon-Verlag (in *Münchener Amerikanistik Beiträge*, Bd 26).
- 1991 (Dis. 1990)
Woodburn, J. Egalitarian societies, en *Man* Vol. 17, número 3.
- 1982

Orden del libro

<i>IN MEMORIAM</i>	2
---------------------------	----------

<i>AGRADECIMIENTOS</i>	3
-------------------------------	----------

INTRODUCCIÓN	4
---------------------	----------

¿QUIÉN ES ESTA GENTE?	8
------------------------------	----------

WICHI. ALGUNAS PALABRAS SOBRE UNA PALABRA	8
¿QUIÉNES SON LOS WICHI?	10
DE LAS MANERAS DISTINTAS DE CAMINAR, A LA OCUPACIÓN DE UN TERRITORIO	11
LOS PRIMEROS TIEMPOS	13
EL COMIENZO DE UNA ERA DE CAMBIOS	14
EL EVANGELIO DE SALVACIÓN	17
La presencia anglicana	17
Las obras evangélicas	18
DE LA SALVACIÓN DEL EVANGELIO A LA INSERCIÓN SOCIAL	20

NOSOTROS Y LOS OTROS	22
-----------------------------	-----------

AFINANDO CONCEPTOS	25
ESO DE SER PERSONAS	28

LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LOS <i>WICHI</i> Y SU DIMENSIÓN CIVILIZATORIA	30
---	-----------

ACERCA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA	30
LA DIMENSIÓN CIVILIZATORIA	34

LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA	37
--	-----------

LOS MODOS ETNOGRÁFICOS E HISTÓRICOS DE ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA	37
ORDEN SOCIAL Y JERARQUÍAS	40
LA ESTRUCTURACIÓN DE SÍ MISMO Y EL ORDENAMIENTO DE LAS RELACIONES	40
LA REPRESENTACIÓN DEL YO Y LA REPRESENTACIÓN DEL COSMOS	42
ALGO SOBRE EL LIDERAZGO	43

PARENTESCO Y FAMILIA	45
EL CAMINO HACIA LOS MODOS ACTUALES	46
NUESTROS ACERCAMIENTOS	50
¿ECONOMÍA O PRODICALIDAD?	53
<hr/>	
LA OPULENTE MANERA DE TENER NADA	53
¿ES OCIO EL DE LOS CAZADORES, PESCADORES Y RECOLECTORES WICHI?	55
ECONOMÍA Y PODER	57
LOS OBJETOS DE CONSUMO Y EL DESEO: DE LA OPULENCIA A LA INSATISFACCIÓN	58
SOBRE LA PROPIEDAD	60
LOS SISTEMAS DE PRODUCCIÓN	65
ORGANIZACIÓN COSMOVISIONAL DEL SISTEMA PRODUCTIVO	65
El ámbito del monte	65
El ámbito del río	67
Los ámbitos habitables	67
La confección de artículos de uso	68
La cría de animales	69
La agricultura	70
El trabajo asalariado	72
Migraciones estacionales	72
Trabajo con los ganaderos	74
Changas en los pueblos	74
Relación con las misiones religiosas y los proyectos de desarrollo	74
Asalariamiento estatal	76
Acceso a cargos políticos asalariados	77
RECIRCULACIÓN DE BIENES COMO GARANTÍA DE PERDURACIÓN DEL MODELO ECONÓMICO Y SOCIAL	77
Criterios a los que obedece la recirculación	79
ALMACENAMIENTO, ¿UNA PARADOJA CULTURAL?	81
ORGANIZACIÓN SOCIAL DEL SISTEMA PRODUCTIVO	83
El papel de la mujer	84
Individuación de la producción	84
ALGUNAS REFLEXIONES CRÍTICAS A LA CUESTIÓN DEL TRABAJO ASALARIADO	85
LA CUESTIÓN DE LA TIERRA	88
<hr/>	
INTRODUCCIÓN	88
¿DÓNDE VIVIMOS?	89
LOS AMBIENTES DEL COSMOS (O, SOBRE LA CUESTIÓN DE LA “TOPOLOGÍA CÓSMICA”)	89
REFLEXIONES ACERCA DE LOS CONCEPTOS DE ESPACIO TOPOLÓGICO.	92
ORDENAMIENTO TOPOLÓGICO: CENTRO Y PERIFERIA	94
LUGARES, CAMINOS, FRONTERAS Y TERRITORIOS	95
SOBRE LAS FORMAS DE HABITAR LA TIERRA	98
LA PROPIEDAD DE LA TIERRA	102
LA PROPIEDAD DE LA TIERRA	103
LOS DIFERENTES ESPACIOS DE LA TIERRA Y SU PERTINENCIA EN EL ORDEN HUMANO	104
LAS ALTERACIONES EN LOS CONCEPTOS	105

¿ES POSIBLE SOBREVIVIR?	106
ALGUNAS PALABRAS INTENTANDO TERMINAR UN CAPÍTULO DEMASIADO COMPROMETIDO	107
<u>PALABRAS AL FINAL</u>	<u>109</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>114</u>
<u>ORDEN DEL LIBRO</u>	<u>117</u>