

¿Por qué ya no recolectan los recolectores?

Procesos de estigmatización del consumo de plantas silvestres entre los indígenas chorote del Chaco salteño

 Gustavo F. Scarpa* y Paola Pacor**

Recibido
22 de julio de 2016

Aceptado:
08 de febrero de 2017

Resumen

Se ensaya un análisis de la transformación cultural operada respecto al consumo de alimentos vegetales silvestres entre los chorote del Chaco salteño. Se entiende como tal a un proceso de construcción de prejuicios acerca de tales prácticas expresados bajo la forma de símbolos de desprestigio social y/o religioso, lo cual habría culminado con su estigmatización y desprecio concomitante. Se identifican y analizan las influencias de los agentes hegemónicos en la conceptualización de los alimentos vegetales silvestres y de las prácticas asociadas a su utilización desde una perspectiva observacional, exegetica e interpretativa. Se discute si el abandono del consumo de alimentos vegetales silvestres obedece a razones vinculadas a un determinismo ecológico, a un mero reemplazo por nuevas prácticas culturales y/o a una estigmatización socio-religiosa de antiguas normas alimentarias entre indígenas chorote del Chaco argentino.

Palabras clave

Chaco argentino;
Pueblo chorote;
Estigma;
Alimentación;
Etnobotánica

Why do gatherers no longer gather? Stigmatizing processes of consumption of wild edible plants among Chorote Indians from Argentine Chaco

Abstract

The article analyzes cultural change related to the consumption of wild edible plants among Chorote Indians from Argentine Chaco, especially the process of construction of prejudices regarding such practices, expressed in the form of symbols of social or religious discredit which has led to their concomitant stigmatization and contempt. The influence of hegemonic agents in the conceptualization of wild edible plants and their utilization practices is here identified and analyzed from observational, exegetical and interpretative points of

Key words

Argentinian Chaco;
Chorote indians;
Stigma;
Feeding;
Ethnobotany

* Etnobotánico. Doctor en Ciencias Biológicas. Investigador Independiente, Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: gustavo22et@yahoo.com.ar

** Licenciada en Letras. Docente de la cátedra de Etnolingüística de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Correo electrónico: paolapacor@hotmail.com

view. The article specifically discusses if the abandonment of wild edible plant consumption is due to reasons linked to environmental determinism, to the mere acquisition of new cultural practices, or to socio-religious stigmatization of old food rules among Chorote Indians from Argentine Chaco.

¿Por que já não coletam os coletores? Processos de estigmatização do consumo de plantas selvagens entre os indígenas Chorote da região do Chaco argentino

Resumo

Palavras-chave
Chaco argentino;
Povo chorote;
Estigma;
Alimentação;
Etnobotânica

Ensaia-se um análise da transformação cultural acontecida com respeito ao consumo de alimentos vegetais selvagens entre os Chorote da região do Chaco na província de Salta. Entende-se como tal, um processo de construção de preconceitos sobre tais práticas, que se expressa na forma de símbolos de descrédito social e religioso que culminam com o seu concomitante desprezo e estigmatização. Esta dinâmica se identifica e analisa desde o ponto de vista exegético, observacional e interpretativo, apensando na influência dos agentes hegemônicos na conceptualização dos alimentos vegetais selvagens e das práticas associadas à sua utilização. Discutimos, especialmente, se o abandono do consumo de plantas selvagens é devido a razões ligadas a um determinismo ambiental, a uma mera aquisição de novos ítems culturais ou a uma estigmatização sócio-religiosa de normas alimentares antigas entre os indígenas chorote do Chaco argentino.

Introducción

Tal como reseña Martínez (2012) en su trabajo sobre el consumo de alimentos vegetales silvestres (AVS) por los qom de Villa Río Bermejito (Chaco), resultan escasas las investigaciones que abordan la problemática relación entre las prácticas alimentarias y el estado nutricional de los indígenas chaquenses. Entre ellos se destacan los trabajos de Torres y otros (1999) sobre los wichí del Pilcomayo y las comunicaciones de Polischer (2009) y Ruatta (2009) en torno a las estrategias alimentarias de los tobas, wichís y mocovíes de zonas rurales y asentamientos urbanos de Chaco, Santa Fe y Buenos Aires (Martínez, 2012). En algunos de ellos se plantea la hipótesis que los indígenas sufrirían problemas nutricionales y/o están compelidos a procurar en otra parte su sustento como consecuencia de la escasez de los recursos naturales que históricamente empleaban, debido a la expansión de la frontera agrícola (Hirsch, 2006: 53) o a los efectos de la ganadería extensiva criolla (Trinchero, 2000: 165). Sin embargo, los etnobotánicos que trabajamos desde hace décadas en el Chaco argentino hemos comprobado personalmente que, a pesar de tener disponibilidad y accesibilidad a los recursos vegetales alimenticios de antaño, los indígenas han abandonado ya —en su gran mayoría— su utilización (Arenas, 2003; Arenas y Scarpa, 2007; Martínez, 2012: 53; Montani y Scarpa, 2016). Respecto a las razones de tal abandono Arenas (2000), Arenas y Scarpa (2007) y Martínez (2012) afirman que no existiría una única causa ni jerarquías de importancia entre ellas, sino que habrían actuado varias de manera concomitante y sinérgica. Arenas (2003) refiere como causas de estos cambios —entre los

wichi-lhukutax y qom-ñachilamolé'ek del oeste de Formosa — la influencia de los “proyectos de desarrollo”, el impacto del discurso misionero, de los ingenios y de los criollos. Sin embargo, a modo de conclusión afirma que: “la importancia que tuvieron los criollos ganaderos en el cambio ambiental y cultural del oeste chaqueño fue determinante” (Arenas, 2003: 141) y que “... los ingenios tuvieron un decisivo protagonismo en la configuración de ‘la comida de los nuevos’”¹ (Arenas, 2003: 91). Martínez (2012: 63) destaca como causales básicas del abandono de los AVS —entre los qom de Villa Río Bermejito (Chaco)— la instalación de comedores escolares, la interacción con los vecinos criollos, la falta de accesibilidad a los recursos como consecuencia de regímenes de tenencia de la tierra adversos a los indígenas y también a las organizaciones religiosas, aunque sin asignar importancia decisiva alguna a ninguna de ellas en especial. La hipótesis central que aquí se plantea, en cambio, es que sí existirían factores determinantes prioritarios a las causas antedichas para explicar el abandono de la utilización de los AVS.

1. Como “comida de los nuevos” se refiere a los ítems alimentarios incorporados desde la sociedad englobante; expresión sintética con la que marcan en su discurso las transformaciones acaecidas en su alimentación.

Por tal motivo, el objetivo de la presente contribución consiste en analizar en profundidad la transformación cultural operada respecto a la obtención y consumo de AVS. Específicamente se discute si el abandono de tales prácticas obedece a motivos vinculados a un determinismo ecológico, a su mero reemplazo por nuevas prácticas culturales y/o a una estigmatización socio-religiosa de antiguas normas alimentarias entre indígenas chorote del Chaco argentino. En suma, se identifican y analizan las razones por las cuales ya no recolectan los recolectores.

Metodología y área del estudio

Los chorote (familia lingüística mataguayo) habitan en el Chaco semiárido argentino y paraguayo. Dos de las tres divisiones dialectales existentes (*iyojwa'ha* e *iyowujwa*) tienen representantes en nuestro país, quienes conforman una población de 2270 personas según el censo del año 2010 (INDEC, 2012). Cazadores-recolectores seminómades en el pasado, practicaban también como hoy la pesca y una horticultura incipiente. Desde fines del siglo XIX y comienzos del XX comenzaron a frecuentar ámbitos de la sociedad englobante al dirigirse como trabajadores temporarios a los ingenios de San Martín del Tabacal y Ledesma en las provincias de Salta y Jujuy, respectivamente. Desde esa época conviven con campesinos criollos. La gran mayoría de ellos ocupan tierras fiscales, por lo que han poseído acceso mayoritariamente libre a los AVS, los cuales no han sufrido mermas considerables en su diversidad ni en su disponibilidad.

Este trabajo se inscribe en el marco de investigaciones etnobotánicas y de antropología lingüística que los autores desarrollan desde hace varios años en el Chaco argentino. Los materiales aquí empleados fueron recogidos “en terreno” por los investigadores en trabajos de campo realizados en asentamientos chorotes sobre el río Pilcomayo (La Merced Vieja, La Merced Nueva, La Gracia, La Bolsa, La Estrella y Misión La Paz) y en la ciudad de Tartagal, en el noreste de la provincia de Salta entre los años 2002 y 2010. La mayoría de estos datos fueron recopilados a partir de una investigación integral sobre la etnobotánica chorote, en la que se realizaron entrevistas semi-estructuradas a 44 colaboradores en sus respectivas comunidades de residencia. Durante las mismas se indagó exhaustivamente sobre los usos alimenticios de cada una de las especies vegetales, su nivel actual de utilización y las razones de su desuso en cada caso. Los datos primarios se registraron en cuadernos de campo; las

entrevistas se grabaron en cintas magnetofónicas y/o en formato digital. Los resultados detallados acerca de las especies vegetales consumidas, cada uno de sus usos alimenticios y el grado de vigencia de cada uno de ellos, han sido publicados por uno de los autores de este artículo (Arenas y Scarpa, 2007), el cual constituye su antecedente específico directo.

El marco metodológico empleado en este trabajo es el esbozado por Turner (1980) sobre el análisis etnográfico, el cual consiste en abordar el fenómeno a ser estudiado desde la perspectiva observacional, exegética e interpretativa. Desde el primer punto de vista se describen observaciones de carácter etnobotánico acerca de los AVS consumidos por los chorote —la mayoría de ellas registradas por los autores—, mientras que desde el plano exegético se consideran las percepciones y discursos indígenas sobre los factores que provocaron el abandono de los mismos. Se plantean como ejes interpretativos de la transformación cultural operada la influencia de los distintos agentes hegemónicos en la conceptualización de los AVS y sobre cada una de las prácticas asociadas a su utilización (ámbitos y técnicas de obtención, preparación y consumo).

Empleamos como herramienta conceptual analítica la categoría de “estigma” pergeñada por Goffman (1963), quien la define como aquella situación del individuo (el consumo de AVS en nuestro caso) que lo inhabilita para una plena aceptación social en tanto no re(produce) la práctica hegemónica normalizada. Lo que distingue al colectivo estigmatizado es su representación discursiva como grupo *desviado*, siendo esta identificación la que impregna todas sus prácticas, así como la de los individuos que deslegitiman a ese grupo desde una *normalidad* (Goffman, 1969; Campo Tejedor, 2003). A través de ese discurso normalizador los chorotes asignarían a los AVS atributos devaluadores, lo cual redundaría en su desuso.

Resultados.

Nivel observacional: Los vegetales silvestres en la alimentación chorote

Las plantas “del monte” representaban un papel destacado en la alimentación de los indígenas chaquenses, así como la carne de salvajina, pescados y productos derivados de una horticultura incipiente que antaño practicaban. De todas ellas, sin embargo, la pesca es la única modalidad histórica de apropiación de recursos que —con técnicas transformadas—, todavía persiste en la actualidad. Aunque las partes vegetales más empleadas —tanto por su abundancia como por su diversidad— eran los frutos de especies arbóreas y arbustivas, también resultaba de importancia el aprovechamiento de órganos subterráneos feculentos, médulas de palmeras, frutos y tallos de plantas trepadoras, así como hojas y flores a manera de hortalizas o condimentos. Las mujeres chorote eran las encargadas de la actividad recolectora, la cual involucraba el aprovechamiento de 57 especies nativas comestibles en total que rendían —a su vez— 118 preparaciones culinarias diferentes, lo que resulta comparable en términos cuantitativos con otros grupos indígenas vecinos (Arenas y Scarpa, 2007).

Sin embargo, como resultado de entrevistas exhaustivas acerca de su nivel de utilización actual se evidenció que únicamente el 6,7 % (8) de aquellas preparaciones son elaboradas frecuentemente en la actualidad, mientras que el 17,8 % (21) se haría ocasionalmente y el 37,2 % (44) solo de manera muy infrecuente. Las restantes comidas (38,3 %, 45) ya no son más preparadas y sólo perviven en la

memoria de los más ancianos (Arenas y Scarpa, 2007). Estas cuantificaciones que indican que alrededor de las $\frac{3}{4}$ partes de sus AVS prácticamente ya no son consumidos en la actualidad, son similares a las registradas para los wichi-lhukutax y qom-ñachilamole'ek (Formosa) por Arenas (2000 y 2003), entre los qom de Villa Río Bermejito (Chaco) por Martínez (2012) y entre los tapiete del noreste de Salta (Montani y Scarpa, 2016).

Los AVS que todavía consumen de manera regular se elaboran solo a partir de un 10 % de las plantas comestibles que antaño empleaban, entre las cuales se destacan los frutos del “algarrobo blanco” (*Prosopis alba*); “chañar” (*Geoffroea decorticans*); “mistol” (*Ziziphus mistol*), “ají de monte” (*Capsicum chacöense*) y los provenientes de cactáceas. Estos AVS nunca son empleados como ingredientes cuando preparan comidas “criollas” (Arenas y Scarpa, 2007), es decir, que no se han registrado combinaciones entre ítems alimentarios ni entre técnicas de ambos acervos culinarios. Estos resultados fueron congruentes con aquellos obtenidos a partir de la observación prolongada de sus hábitos alimentarios, su actitud frente a la colección de muestras de la mayoría de las plantas por ellos consumidas antaño —principalmente de desinterés— y la ausencia de registros de su almacenamiento —común en el pasado— documentada por los autores.

Nivel exegético: Alimentos “de los antiguos” y “de los nuevos”

Del mismo modo que fuera registrado para los wichi-lhukutax y los qom-ñachilamole'ek del oeste de Formosa por Arenas (2003) y entre los qom del este de dicha provincia por Citro (2009), los chorote se autoadscriben en la actualidad como “gente nueva” por oposición a la “gente vieja” o “antigua”: “La gente antigua se han muerto todos. Sólo quedamos la gente nueva” (Andrés Villa, La Merced Vieja, Salta, 2005). Estas categorías identitarias suelen ser empleadas por los indígenas para aludir a la situación previa al contacto con los misioneros evangélicos o para indicar que ellos ya no comparten los valores y hábitos del pasado.² En el discurso indígena el aprovechamiento de los AVS está estrechamente asociado a la situación anterior a su sedentarización —propio de la “gente vieja”—: “Los antiguos (...) guardaban las semillas de bola verde, sacha sandía. Guardaban los porotos del monte, la tusca, algarroba, mistol, los frutos que alimentaban a nuestros viejos” (Drayson, 2000: 59).

2. En efecto, tal como afirman Ceriali Cernadas y Citro (2002): “todo discurso de conversión implica una separación entre el antes y el después y una reelaboración selectiva del pasado según los códigos de la nueva adscripción religiosa”.

Asimismo, tal situación pasada es caracterizada como un tiempo de carestía y sufrimiento, como se desprende de la siguiente entrevista:

¡Cómo se sufría hambre antes! ¡Mucho sufrían! Tenían que buscar alguna fruta [AVS] para que comamos, solamente comían miel de abeja... Por eso yo les digo a los chicos: ‘ustedes no sufren como nosotros! [Antes] no había nada’. No como ahora que tenemos mercadería [alimentos industrializados]. Antes [uno] tenía que campear [salir al campo a cazar], bien temprano... lejos tiene [teníamos] que ir. En lo oscuro ya están haciendo fuego, sentado así a la vuelta, nada de pava o mate sino que miel de abeja o algarroba. Ni arroz tampoco... todo a carne y fruta, [que] puede hacer asado o horneado. (Segundo Palma, La Merced Nueva, Salta, 2007).

La ejemplificación alude a la comparación entre la situación actual de acceso a las “mercaderías” y aquella vivida en ciertas épocas de escasez durante su condición semi-nómada. La expresión de carencia absoluta de alimentos en el pasado manifestada en el relato (“no había nada”) constituye una muestra explícita de la desvalorización de los alimentos “del monte”, a pesar de reconocerlos y mencionarlos en el mismo fragmento (frutas, AVS, mieles y carne

de salvajina). Idénticas exégesis valorativas fueron referidas por Arenas (2003) para los wichi-lhukutax y qom-ñachilamole'ek del oeste de Formosa y por Ceriani Cernadas y Citro (2002) y Citro (2009) para los qom del este de dicha provincia, lo cual permitiría deducir que tal re-simbolización de la escasa disponibilidad de los alimentos del pasado sería producto de la reproducción del discurso de los misioneros anglicanos modelada de manera funcional a intereses al resaltar su accionar piadoso.

Asimismo, el abandono de las bebidas alcohólicas (alojas) elaboradas con AVS por la "gente vieja" se convierte en valor identitario para "los hijos de Dios" o "gente nueva" como surge de esta entrevista:

PS: Los viejos antiguos no [eran] como nosotros ahora, porque nosotros ahora cambiamos ya, no [somos] como [los] antiguos, los viejos. Ellos siempre hacían aloja, no como nosotros. Si tiene hambre [ahora] tiene que chupar [añapear] nomás. No como [los] viejos. Ellos no, con porongo grande hacen aloja con algarroba. Cuando ya está[ba] lista salían [burbujas (por la fermentación)] y ya sale dulce, tiene que tomar. Machaba eso [embriagaba]. Cuando machado [embriagado] uno no se perdona, aunque sea hermano... igualito [no se perdona].

E: ¿Se peleaban?

PS: Sí. Ahora somos nuevos, somos todos hermanos, evangelistas. ¡Ojalá [menos mal] que no conocen [conozcamos] todo eso del mal! ¡Así somos los hijos de Dios!" (PS: Pablo Sarabia, Misión La Gracia, Salta, 2007; E: Entrevistador).

Por último, otro tipo de exégesis que se desprende de las entrevistas, es la acción de la sociedad englobante respecto a los hábitos alimenticios de antaño:

E: ¿Qué es lo que te parece que ya la gente no quiere comer más y que vos conociste cuando chico?

JG: Lo que pasa es que alguno tiene su estudio o su trabajito y entonces parece que se olvida de las cosas. Por esa razón es que ya los changos, los nuevos, ya se olvidan de los antepasados" (JG: Juan González, Misión La Paz, Salta, 2005).

Hoytenemos maestro para enseñar a los chicos, [antes no]... entre nosotros teníamos que enseñarles a los hijos, cómo se van a [tenían que] rebuscar, enseñaban a camppear, a sacar miel, a pillar pescado. Pero hoy los maestros enseñan otra cosa, no como los antiguos de nosotros. Algunos ya saben escribir, ya saben leer, los antiguos no eran así. (Segundo Palma, La Merced Nueva, Salta, 2007).

Nivel interpretativo: Influencia de agentes hegemónicos en la conceptualización de los AVS y en las prácticas asociadas a su utilización

Estos agentes se diferencian a continuación según hayan focalizado la imposición de su hegemonía ideológica a nivel de su sistema de creencias y valores religiosos (misioneros) o de sus estructuras socio-económicas (ingenios, criollos, sociedad englobante). En ambos casos, sin embargo, consideramos que las prácticas alimentarias de antaño habrían sido reemplazadas no de manera autoevidente por la mera presencia de "otras nuevas", sino como consecuencia indirecta de la adquisición de andamiajes simbólicos foráneos propios de donde aquellas procedían. Desde la perspectiva de una praxis, como consecuencia de la ausencia de transmisión y falta de reproducción de tales hábitos, habría comenzado a operar el fenómeno denominado "extinción de la experiencia" (Maffi, 1998), según el cual un alto número de prácticas del pasado carecen hoy de relevancia para las generaciones más jóvenes. Esto

último, a su vez, habría reforzado el abandono del consumo de los AVS con el transcurso del tiempo.

Influencias de los misioneros anglicanos

A pesar de que los chorote adscriben a variadas expresiones de cultos cristianos representados por la Iglesia Anglicana, la Evangélica Unida y la Asamblea de Dios —pentecostal— entre otras, fue la primera de ellas la que tuvo el mayor impacto histórico sobre su sistema de creencias y valores. La influencia de los anglicanos sobre los pueblos chaqueños se caracteriza —a diferencia de otros credos— por su actitud especialmente intransigente ante sus prácticas culturales de antaño y de otras adquiridas de la sociedad englobante (consumo de fumatorios, juego de naipes, entre otras). Según Torres Fernández (2007/8: 156): “la política misional se caracterizó por abarcar cuatro ramas principales o departamentos: evangelístico, educativo, médico e industrial... cada rama expresaba un ámbito de la vida indígena que debía ser cambiado para lograr la efectiva conversión hacia el cristianismo”. La misma autora admite la existencia de políticas de erradicación de prácticas y de disciplinamiento que llegaban incluso hasta el castigo (Torres Fernández, 2007/8: 161). Es en este contexto de amedrentamiento ideológico³ donde los misioneros fueron modelando la concepción indígena de alimento y sus formas de obtención, preparación y consumo acorde al *ethos* anglicano, tal como se describe a continuación.

1. Sobre la construcción del concepto de alimento

Como consecuencia del proceso de sedentarización impuesto en las misiones y la difusión de la agricultura en grandes lotes de terreno como nueva modalidad de apropiación de recursos, tuvo lugar una concomitante re-significación del concepto mismo de alimento. Este fenómeno, observado por Arenas (2000) entre los wichi-lhukutax y los qom-ñachilamole'ek de Formosa, ha sido también registrado actualmente entre los chorote: “Antes de la Palabra [de Dios] no hubo comida (...). Cuando vino la Palabra, la gente tuvo comida” (Drayson, 2000: 77). Se aprecia una noción de alimento limitada a aquellos obtenidos únicamente mediante su cultivo —tal como les inculcaron los misioneros—, negando así toda entidad a los AVS. Asimismo, el párrafo citado reproduce el discurso evangélico de homologar el pasado anterior a las misiones con el hambre (producto de la ausencia de agricultura y supuestamente de almacenamiento), así como refuerza contrastes semánticos establecidos entre la “vida en el monte” y la “vida en las misiones”. La primera signada por el sufrimiento y por el consumo de los AVS; la segunda por la felicidad y el consumo de productos agrícolas; reafirmando así la ya mencionada oposición entre “gente vieja” y “gente nueva”.

Mediante la concientización anglicana se habría modelado “lo que debe comer un chorote” y quiénes, de qué forma y en qué lugares debieran obtenerse y prepararse los alimentos. Como toda transformación social, esto habría sido resultado de un largo proceso que habría involucrado tensiones en el grupo. Estas últimas derivadas de una puesta en discusión de las normativas (*ethos*) y valores simbólicos propios de su sistema alimentario previo a la misionalización, el cual habría sido sistemáticamente criticado —en consonancia con el amedrentamiento ideológico mencionado— hasta lograr su convencionalización definitiva en el seno del grupo social.

3. Tenemos registros que, en ocasiones, los anglicanos llegaron a amenazar a los chorote con que si no cumplían con sus mandatos, tendría lugar el advenimiento del Apocalipsis en la forma de una guerra similar a la experimentada por los más ancianos entre Bolivia y Paraguay (ver Scarpa, 2013).

2. Sobre la construcción del ámbito y de las técnicas de obtención

2.1.) Ámbitos calificados: “monte demoníaco” vs. “misión sagrada”

La depreciación de los AVS se halla asociada estrechamente con la valoración negativa o menoscabada que los chorote manifiestan en la actualidad acerca del espacio boscoso, consecuencia de lo inculcado por los misioneros en tanto espacio simbólico demonizado. En efecto, los indígenas se refirieron en varias oportunidades al mismo en tanto ámbito cotidiano de la situación semi-nómada pre-evangélica, morada de seres no-humanos potentes de su cosmografía y lugar privilegiado de borracheras y actividades chamánicas.⁴

4. Un ejemplo de esto último es la descripción que los chorote nos hicieron del ritual de iniciación chamánica femenina en los siguientes términos: “Porque todo esto se hacía monte adentro. El aiewuj [chamán] la llevaba [a la inicianda] y ahí buscaban el nenuk'ja'a [fruta de “sacha sandía”] para que comiera. Van a la tarde y vienen y a la noche se hacía un baile. Ahí bailaban toda la noche. También cantaban. Cuando se termina el baile se ve que aprendió la chica y ahí pueden dejar de bailar” (mayores detalles en Scarpa, 2013: 74-77).

Esta misma situación también fue registrada entre los wichi-lhukutax por Arenas (2000) (para quienes el bosque constituye “la esencia de lo diabólico y el pecado”) y entre los qom-ñachilamole'ek de Formosa por Gordillo (2004) (para quienes representa una *landscape of devils* o “paisaje de demonios”). Esta demonización del espacio boscoso como reforzamiento de la fe cristiana intentó remover las significaciones que para los chorote poseían las plantas desde antaño. Tarea verdaderamente ciclópea e infructuosa que hasta la actualidad no han podido realizar por completo. El mundo vegetal se halla imbricado de modo tan estrecho y múltiple con su sistema de creencias que conforma una densa red de significaciones que interconecta todo aspecto de sus vidas, desde sus nombres vernáculos los orígenes míticos de las plantas, entidades espirituales que las pueblan y sus relaciones con personajes del tiempo primordial, por mencionar solo algunos. Por ello, a pesar de la influencia misionera, incluso a los chorote más religiosos en la actualidad no les queda otra alternativa que admitir —entre sonrisas— estas relaciones con su antiguo sistema de creencias, al inquirir sobre cada una de las plantas en particular.⁵

5. Esto se evidencia especialmente al consultar sobre aquellas plantas cuyos nombres involucran personajes mitológicos tales como *Tsejmataki* o *Kijwel* como, por ejemplo, “*Kijwel-ji-kasill'i-mpe*” (*Odontocarya asarifolia*) y “*Tsejmataki-kas-i-mpe*” (*Datura ferox*). Para mayor información al respecto véase Scarpa (2010).

Este ámbito signado por lo maléfico se contraponen simbólicamente con el de la misión religiosa, alrededor de la cual ejecutaban sus prácticas de aprovisionamiento de recursos alimenticios, sin tener que trasladarse hacia aquel otro. En efecto, las principales misiones anglicanas con participación chorote en la provincia de Salta fueron emplazadas adrede junto al río donde estos practican la pesca, mientras que a pocos metros de su periferia establecieron parcelas agrícolas de varias hectáreas a partir de un desmonte total. Tal disposición espacial de los recursos hortícolas e ictícolas, habrían vuelto innecesario el nomadismo o, al menos, desmotivado la interacción con el espacio boscoso, razón por la cual tales emplazamientos habrían tenido una función doblemente simbólica.

Por todo ello, consideramos que la demonización del espacio boscoso habría influido directamente en la depreciación de los AVS.

2.2.) Prácticas de obtención de alimentos calificadas: “recolección y caza” vs. “agricultura”

La concepción histórica sobre las formas de obtener alimentos entre los chorote fue transformada por los misioneros religiosos en concordancia con la nueva economía y división del trabajo⁶ por ellos impuesta durante el proceso de sedentarización. Esta incorporó prácticas agrícolas de características totalmente diferenciadas en relación a la horticultura incipiente que practicaban los chorote desde antaño, en cuanto a escala, tecnología y cultígenos empleados. Así, los relatos sobre los orígenes mitológicos de los vegetales silvestres — y

6. La nueva división del trabajo implicó que las mujeres, antes ocupadas de las tareas de recolección, “fueron entrenadas como empleadas domésticas y sirvientas, cocineras, lavanderas, etc.” en las misiones anglicanas, según Torres Fernández (2007/8: 163).

cultivados — fueron resignificados en los pasajes bíblicos que propugnaban el consumo de los cultígenos promovidos por los misioneros, como se aprecia en este relato chorote sobre el rescate de bienes en el Arca de Noé:

Hay que llevar...ahora semilla de sandía, semilla de melón, zapallo, poroto, de todo... ¡ahí pone en el buche [de la paloma] el espíritu Santo! Y de vuelta, otra vez, Dios mandaba: ‘¡Con esos van a comer la *gente nueva!*’, así hablaba Dios... Y llega al suelo y entonces cumple lo que mandaba Dios...Y ahí, la *gente nueva* siembra, siembra...y ya tienen ya...la *gente nueva*... ya hay [alguna comida] pa’ comer...(Pablo Sarabia, La Gracia, Salta, 2007).

Tanto el ámbito donde la caza y la recolección se desarrollaban —el “monte” — como las ligazones que dichas prácticas establecían con sus sistemas de valores y creencias —sugerencias chamánicas, prohibiciones, relaciones con los “dueños” de las distintas especies, etcétera—, evocaban todo aquel universo de la “gente vieja” que ellos deseaban sepultar en el olvido. Reafirma esto último, la apreciación de Torres Fernández (2007/8) acerca de que la pesca, caza y recolección “se constituían como subordinadas a otras formas de lograr la subsistencia, como podían serlo las de huerta y granja”.

3. Sobre las preparaciones y consumos alimenticios propiamente dichos

Las principales diez especies vegetales que rinden frutos comestibles silvestres fueron empleadas en su etapa semi-nómada por los chorote para elaborar bebidas alcohólicas o “alojas” (Arenas y Scarpa, 2007), con las que celebraban sus fiestas de borrachera y ritos iniciáticos. Consideramos aquí que la recolección y almacenamiento de grandes cantidades de estos productos con fines alimenticios no bebestibles, habría implicado indudablemente un serio riesgo para lograr el cumplimiento efectivo de la expresa prohibición anglicana de elaborar alojas. Por esto último, se podría deducir que la recolección de cualquiera de aquellos frutos habría sido especialmente desalentada —o no bien considerada— por las autoridades religiosas a fines de garantizar el control social.

Otras formas de preparación y consumo de los AVS habrían corrido semejante suerte, en un intento de reemplazar antiguos hábitos por otros considerados más convenientes por los misioneros, ya sea por su cualidad de “higiénicos” o “propio de cristianos”. En efecto, no habría pasado desapercibido para estos últimos el alto valor simbólico-religioso que ciertos alimentos poseían para los chorote. Entre estos se pueden mencionar los empleados en la terapéutica chamánica para la incorporación de espíritus auxiliares (frutos inmaduros de “sacha sandia” —*Sarcotoxium salicifolia*—); durante el ritual de iniciación femenina (hojas y frutos de “sacha sandia” y del “bola verde” —*Anisocapparis speciosa*—), así como el consumo alimenticio de las semillas del “bola verde”, entre otros (ver Scarpa, 2013; Scarpa y Pacor, 2015). En efecto, la ingestión de esta última comida adquiriría la significación de una restitución integral de las fuerzas vitales del ser, en consonancia con las propiedades simbólico-religiosas y metafóricas que los chorote conferían al “bola verde” en numerosas facetas de su cultura (Scarpa y Pacor, 2015).⁷

Todos estos reemplazos en el concepto mismo de alimento, en los ámbitos y prácticas de obtención de alimentos y en las formas de su preparación y consumo, convergen en un denominador común: la intención decidida de sepultar en el olvido prácticas y significaciones indígenas de antaño que interferían —cuando no se contraponían— con el nuevo sistema de valores

7. Otras prácticas que pudieron haber sido desechadas por no higiénicas habrían sido el cocimiento de los AVS en hornos subterráneos o al rescoldo, los hábitos de comer sentado sobre un cuero en el suelo “con la mano”, por el consumo de comidas fritas, el uso de cocinas a garrafa y el empleo de mesas, sillas y cubiertos.

sustentado por el andamiaje ideológico de la cultura cristiana anglicana que se deseaba imponer.

Influencia de los ingenios, los criollos y la sociedad englobante

La interacción social que los indígenas chaquenses experimentan desde hace más de un siglo con sus vecinos criollos y la sociedad englobante, contribuyeron a fortalecer el proceso de estigmatización llevado a cabo por los misioneros sobre los chorote. Por ello los AVS continúan siendo reemplazados desde aquellas épocas por artículos propios de la dieta criolla o “alimentos de los blancos” —a base de carne de ganado doméstico y productos manufacturados—, cuyo consumo es promovido desde la escuela primaria como el estereotipo deseable de alimentación. De esta manera, el discurso estigmatizante que los criollos expresan en torno al aprovechamiento de los AVS —como “comida de pobres” o “de indios”, tal como se desprende del extenso trabajo etnobotánico de campo de Scarpa (2012)—, así como la inexistencia de valor de cambio que los mismos poseen para la sociedad englobante, impactan en las generaciones más jóvenes chorote reforzando así su devaluación social.

La figura del patrón como actor “superior estructural” en la esfera económica y política de lo que fue dado en llamar “la vida en los ingenios”, determinó que las adquisiciones de nuevos alimentos y prácticas culinarias no puedan hoy analizarse sólo como una mera apropiación de —o reemplazo por— nuevos ítems de este tipo, sin considerar que se hallan revestidos del prestigio que los indígenas asocian a dicho agente prestador. Analizar el problema de esta manera significaría desconocer el rol hegemónico de tales actores y el impacto que sus acciones habrían tenido a largo plazo, lo que llevaría a explicar tales reemplazos como el mero producto de una libre elección solo atribuible a una “idiosincracia particular”, es decir, una simplificación y relativización de la problemática de claro carácter esencialista.

La valoración negativa de los AVS en la alimentación indígena actual estaría modulada por la que estos adquieren en la sociedad hegemónica. Su reemplazo por alimentos manufacturados se habría valorizado paralelamente a la idealización del “blanco” como “superior estructural” en tanto pauta hegemónica en donde reflejarse y adquirir así prestigio. De esta manera, “los alimentos de los blancos” se constituyeron en “los alimentos del patrón” durante el trabajo en los ingenios y continúan siéndolo en la actualidad para los centenares de indígenas que por temporadas trabajan en las fincas de aquellos. Debido a ello, muchas de las prácticas y valores propios del “blanco” habrían adquirido el rango de “símbolos de prestigio” que debían ser reproducidos por los indígenas para obtener la integración o legitimación por parte de la sociedad dominante.⁸

El desprestigio de sus alimentos de antaño —entre ellos los AVS— resulta tan intenso y determinante debido a estas influencias, que ni siquiera son considerados como tales o como comida propiamente dicha, tal como se desprende del siguiente relato:

Antes no había criollos. Por medio de ellos ahora que vinieron de tanta distancia, tenemos qué comer, gracias a ellos tenemos pa' comprar mercaderías que ellos trajeron aquí. Por eso cuando nacieron los chicos nuevos se acostumbraron a esos alimentos de mercadería. Las mujeres juntaban en cantidad antes y almacenaban en troja, ahora no. (Segundo Palma, La Merced Nueva, Salta, 2007)

8. Como claro ejemplo de esto último, se reproduce a continuación la jactancia expresada por uno de nuestros colaboradores por haber sido el primero de su comunidad en haber adquirido el uso de pantalones: “¡Cuando todos acá [Misión La Gracia] usaban chiripá [antigua vestimenta indígena] yo fui el primero que empecé a usar los pantalones!” (Pablo Sarabia, Misión La Gracia, Salta, 2005).

Como consecuencia de ello, se interpreta que estas influencias habrían resultado constitutivas del actual concepto de alimento. Esta apreciación de los valores culturales criollos —y de sus comidas— se habría reforzado, a su vez, por el hecho nada desdeñable que estos últimos seguían —o decían seguir— la “palabra de Dios”, valores religiosos inculcados por los misioneros a los que adscribían los chorotes.

Al emplear las mercaderías y no los AVS, los indígenas reproducen no sólo los artículos clasificados como “comestibles” por la sociedad hegemónica, sino también las formas de obtención, preparación y consumo de los alimentos propios del “dominador”. Razón por la cual, los AVS no tienen posibilidad alguna de ser seleccionados porque ni el medio rural-boscoso puede ser ya concebido como lugar de aprovisionamiento de los mismos, ni el horno subterráneo como su forma de conservación y almacenamiento por hallarse ambos estigmatizados como propios de sus prácticas de antaño. Este desprecio se refuerza por el valor diferencial que los criollos asignan a los AVS en comparación a otros alimentos. En efecto, en un estudio de largo plazo sobre la etnobotánica de sus vecinos criollos del Chaco semiárido, no solo se registró la preeminencia que poseen las carnes en la dieta de estos últimos, sino también que el consumo de AVS se halla hoy denostado y estigmatizado como actos que “atraen la pobreza”, o como “cosas de indios” en tono claramente despreciativo, razón por la cual hoy sólo lo consumen los niños (Scarpa, 2012: 82, 220). Es así como los productos de la caza y la pesca tienen un mayor prestigio social entre los criollos en comparación con los AVS, como de hecho se aprecia en el interés que estos demuestran por la carne de salvajina o en la compra que realizan de pescados a los mismos indígenas de la zona.

Por último, la invisibilidad de los AVS en los comedores escolares así como en los medios masivos de comunicación en oposición a la excesiva publicidad de “los alimentos de los blancos”, actuarían reforzando aún más las valoraciones diferenciales antes descriptas. Estos artículos propios de la sociedad hegemónica pueden adquirirlos en la actualidad gracias a los ingresos monetarios percibidos por la venta de grandes volúmenes de pescado a acopiadores bolivianos, por el trabajo asalariado en fincas agrícolas y/o por asignaciones sociales otorgadas en los últimos años por el Gobierno de la Nación Argentina.

Discusión

Una interpretación similar a la argüida en este artículo sobre las razones del abandono de los AVS por indígenas chaqueños, es sostenida por Martínez (2012: 63-4) para los qom de Villa Bermejito (Chaco), en cuanto a que las organizaciones religiosas promovieron un “discurso de conversión evangélica a la cultura del blanco con una valoración negativa de los tiempos antiguos (con connotaciones de escasez y pobreza...)”. Arenas (2003: 85), en cambio, da cuenta de la transformación cultural operada en la alimentación wichihlukutax y qom-ñachilamole'ek a partir de una enumeración de artículos y preparaciones culinarias que los indígenas adquirieron de cada una de las fuentes de cambio enunciadas, en reemplazo de sus alimentos tradicionales. Respecto al abandono de los AVS solo enuncia que la estadía en los ingenios y la relación con los criollos habrían sido determinantes en dicho proceso, sugiriendo que la situación de contacto por sí misma con dichos grupos habría sido condición suficiente para su reemplazo. Además de caracterizar los cambios en su alimentación como un mero reemplazo de ítems constitutivos de un acervo, no considera en ninguna instancia la impronta ideológica que cada

uno de los agentes de cambio —criollos, ingenios, misioneros y sociedad englobante— imprimió en los sistemas de representaciones, valores y creencias indígenas. Por ello no considera en su análisis la incidencia relativa que cada uno de dichos agentes habrían tenido en la construcción del concepto de alimento, formas y medios de su obtención para los indígenas —que explicarían la sostenibilidad en el tiempo de tales transformaciones—, así como tampoco el interjuego o síntesis dialéctica de las influencias sociales y económicas que redundaron en tales cambios.

Sería legítimo preguntarse acerca de la existencia de argumentaciones alternativas a las argüidas hasta aquí por los autores que también permitan explicar el proceso de abandono actual de los AVS, razón por la cual a continuación se analizan dos de ellas discutidas con colegas etnógrafos que trabajan en el Chaco argentino. La primera consiste en preguntarse si la transformación registrada en su sistema alimentario no obedecería más bien a una resignificación de las antiguas técnicas e ítems culinarios mediante su complementación con nuevos productos manufacturados y técnicas, más que a un reemplazo liso y llano de aquellos, tal como se refirió a lo largo de este artículo. Si este hubiera sido el caso tendríamos que haber registrado algún tipo de materialización de tales resignificaciones, ya sea en la forma de combinaciones de artículos alimenticios de antaño y nuevos adquiridos dentro de una misma preparación, o bien de técnicas antiguas o adquiridas aplicadas sobre algunos —o ambos— de los ítems anteriores. Sin embargo, no hemos podido registrar ninguno de estos casos a lo largo de nuestro prolongado trabajo de campo a pesar de haber inquirido en detalle sobre las preparaciones culinarias donde intervenían cada uno de los AVS, a partir de lo cual se deduce que el abandono de la mayoría de ellos habría adoptado la forma de un reemplazo a través de un préstamo de tipo absoluto de nuevos ítems y técnicas. La segunda argumentación sometida a análisis estriba en la cantidad de esfuerzo, combustible, agua y tiempo que demandaría la preparación de muchos de los AVS abandonados, en especial aquellos frutos que deben hervirse varias veces reemplazando el agua para lograr así la extracción de sus sustancias tóxico—amargas (“sacha sandía”, “bola verde”, “poroto del monte” —*Capparis retusa*—, etc.). Coincidimos en parte con la pertinencia de estas explicaciones, aunque esto solo explica el desuso de aquellas preparaciones de ese tipo —altamente demandantes en tiempo, esfuerzo, leña y agua—, aunque no así de las restantes. En efecto, estas solo representan una baja proporción del total de preparaciones culinarias chorote —ver Arenas y Scarpa (2007)—, mientras que la mayoría requiere escaso procesamiento y preparación. Si este hubiera sido el criterio del desuso de los AVS, cabría esperar que unos sean más consumidos que otros y, en sentido estricto, un gradiente de desuso proporcional al nivel de demanda en esfuerzo, tiempo e insumos. Sin embargo, esto no es lo que surge de los registros de campo, tal como se desprende de los niveles de vigencia de uso para cada preparación culinaria en el trabajo de Arenas y Scarpa (2007). Asimismo, estos argumentos tampoco serían suficientes para explicar su desuso debido al alto valor simbólico que poseían algunos de estos alimentos, como las comidas iniciáticas preparadas con las semillas del “bola verde” y con los frutos del “sacha sandía” —ya mencionadas—, por citar algunos (ver Scarpa y Pacor, 2015).

La falta de accesibilidad y/o disponibilidad de los recursos a lo largo del Chaco argentino debido a los cambios en los regímenes de tenencia de la tierra operados en el último siglo, impactaría de manera muy diferenciada según cada grupo étnico y en función de la zona considerada. Entre los chorote del noroeste de Salta —y también entre los tapiete, qom y wichí con los cuales conviven—, no existen mayores dificultades para acceder y/o disponer de los AVS.

En efecto, en los Lotes Fiscales N° 55 y 14 de dicha provincia que los indígenas mencionados comparten con los criollos ganaderos, se ha observado una libre disponibilidad y accesibilidad a estos recursos —a excepción de algunas parcelas de pastoreo poco extensas apropiadas con alambradas por los criollos—. Por otra parte, la degradación del bosque por la ganadería no habría disminuido estos recursos, sino que los habría incrementado, especialmente la distribución areal de las poblaciones de las especies de árboles frutales (Morello y Saravia Toledo, 1959a; 1959b; Morello y Hortt, 1985). Esto ocurrió como consecuencia del proceso de lignificación operado por el cual los antiguos pastizales fueron sobrepastoreados y reemplazados por especies leñosas de diseminación endozaica (Morello y Saravia Toledo, 1959a; 1959b; Morello y Hortt, 1985), muchas de ellas frutícolas de demostrado uso comestible por los indígenas allí presentes. Por tanto, consideramos que el abandono del consumo de los AVS en estas zonas no podría ser adjudicado a razones de indisponibilidad de los recursos de antaño ni de falta de accesibilidad a los mismos, como otros abordajes —antes mencionados— en torno a este fenómeno suelen referir.

Todo lo interpretado hasta aquí acerca de la significación actual, valoración y empleo de los AVS, correspondería a la mayoría de la población chorote. Sin embargo, se han evidenciado núcleos de disidencia frente a las concepciones señaladas sobre los AVS, al igual que frente a la estigmatización de su identidad. Esto fue ya explicitado para los chorote por Scarpa (2013), al describir las valoraciones diferenciales registradas respecto a su institución chamánica. Allí se identifica la persistencia de significaciones propias de antaño respecto al rol del chamán en su cultura, especialmente sus rasgos de altruismo, frente a la demonización que hoy sostendría la mayoría del grupo social. Esta valoración minoritaria respecto a los AVS —refractaria a la mayoría— se observa en el siguiente relato:

Pero cuando llegaron los misioneros, las fuerzas, espíritus, se alejaron. Por causa de ellos abandonamos el monte, por el miedo a mezclarse con la peste que ellos trajeron (...) desde su llegada [misioneros] dicen “ellos son pobres”. Es cierto, ahora somos pobres, porque cuando ellos llegaron conocimos la pobreza, no éramos así antes. Cuando nosotros no dejá(ba)mos lo nuestro, siempre encontrábamos todo lo que hay en la tierra. (Nicolás Durán, chamán chorote, citado en Gea y Díaz, 2008: 9)

Estas afirmaciones, conjuntamente con los pocos AVS que todavía se consumen, indicarían que las transformaciones hasta aquí analizadas como consecuencia de la incorporación de sistemas valorativos y simbólicos a partir de los agentes hegemónicos con los que interactuaron, no habrían sido admitidas pasivamente por los chorote y todavía hoy serían objeto de tensión social por ciertos actores que manifiestan su resistencia.

Conclusiones

El abandono de las prácticas de utilización de los AVS obedecería a un fenómeno multidimensional cuyos agentes causales determinaron profundas transformaciones estructurales en las culturas indígenas chaquenses. Estos habrían actuado de manera sinérgica y simultánea en la construcción del estigma, a juzgar por la amplia brecha observada entre los AVS históricamente aprovechados y los que efectivamente hoy se emplean. Es decir, que tanto la experiencia alimentaria de los ingenios, como la prédica evangélica y la escolarización impuesta por la sociedad englobante, deberían ser consideradas como vectores de transformación que han confluído de manera solidaria, reforzándose mutuamente en

la construcción de las nuevas normas o *ethos* alimentario, junto al abandono concomitante de las prácticas de antaño — incluido el empleo de AVS—.

Sin embargo, se concluye que la ideología que subyace a esos prejuicios entre los chorote responde, en primer lugar, al dogma religioso instaurado por la evangelización y, en segunda instancia, al imperativo de asimilarse culturalmente con la sociedad criolla. En efecto, el desprestigio con el que se ha estigmatizado el consumo de los AVS es también consecuencia del desprecio (Dorian, 1998) a las identidades históricas de los indígenas, demostrado por los representantes de la sociedad hegemónica. La incorporación de productos y prácticas alimenticias solo puede interpretarse en el contexto de sojuzgamiento histórico, social y económico sufrido por los indígenas y no como una mera elección idiosincrática del grupo social. Como consecuencia de los factores causales antes descriptos, los mismos indígenas reproducen paradójicamente la conceptualización desvalorizada de los AVS propia del misionero/ criollo, como representantes de los grupos sociales hegemónicos —prejuzgando negativamente la reproducción del empleo de los AVS hacia el interior del grupo—, situación que se conoce como la “interiorización” o “internalización del prejuicio” (Goffman, 1963). Es por ello que, a pesar del relajamiento de la actitud disciplinante de los anglicanos como consecuencia del abandono de la mayoría de las misiones del Pilcomayo de Salta desde 1982 —debido al conflicto bélico con Gran Bretaña— (Scarpa, 2013) y de la disponibilidad de los AVS en la zona, los chorote no han vuelto a recolectar ni a consumir estos productos del bosque chaqueño.

Podemos concluir que en la actualidad el consumo de los AVS por indígenas chorote constituye un símbolo de desprestigio moral y social, en tanto se halla religiosamente calificado como propio de “los antiguos”, es decir, como consecuencia de la estigmatización de su propia identidad étnica, tal como observara Trincheró (1994) para los indígenas de esta zona. Esto es congruente con el postulado de Goffman (1963) por el cual los símbolos de prestigio pueden contraponerse o ser identificados por oposición a los símbolos de estigma, en tanto atributos que contribuyen a su descrédito. Esta cualidad, según dicho autor, obedece a su visibilidad, es decir, a “aquellos signos especialmente efectivos para llamar la atención sobre una degradante incongruencia de la identidad, disminuyendo de tal suerte, nuestra valorización del individuo” (Goffman, 1963: 58). Como consecuencia de ello, a su vez, el ocultamiento de los símbolos del estigma aparece junto a un proceso conexo que constituye el uso de los llamados “des-identificadores” (Goffman, 1963: 113). En tal sentido, la noción de “indígena” en el Chaco salteño norte estaría en las últimas décadas sesgada por un proceso de des-etnización (Segato, 1993; Trincheró, 1994), el cual es promovido principalmente por la actividad evangélica de las distintas iglesias del área y a su vez es reproducido como “des-identificador” por los mismos indígenas.⁹ En efecto, el discurso indígena actual sobre la conversión religiosa indica, claramente, que la marca étnica es neutralizada, tal como afirma explícitamente un colaborador chorote: “Para el Evangelio no hay ni wichí, ni toba, ni chorote ¡Solo hay cristianos a los ojos de Nuestro Señor!” (Héctor Sarmiento, Tartagal, 2009). Por ende, el desprestigio de los AVS es concomitante al que sufren todas las marcas de identidad vinculadas a los tiempos previos a la misionalización, las cuales se hallan asociadas a la condición de “no-cristiano” y —según la lógica anglicana— a su carácter demonizado. Debido a los atributos mencionados de baja perceptibilidad, visibilidad o “encubrimiento” de los prejuicios que construyen estigmas (Goffman, 1963: 63), estos se identificaron aquí solamente mediante registros informales de

9. Este proceso de re-semantización de prácticas y significados adquiridos por los indígenas desde los agentes hegemónicos con los que entraron en contacto, son considerados por Segato (1993) como facetas de una tendencia definida hacia la desetnificación.

entrevista. En efecto, al incorporar juicios de disvalor resulta lógico que estos suelen permanecer velados a lo largo de ámbitos formales de registro.¹⁰

También se desprende de los resultados la impropiedad de interpretar el desuso de los recursos naturales como consecuencia de la degradación ambiental en el Chaco Noroccidental. Esto constituye una ecuación reduccionista y simplificada de la realidad que limita dicha situación a territorios totalmente deforestados —o inaccesibles para el colectivo social—, pero no para la mayor parte de las áreas habitadas por indígenas del norte de la provincia de Salta. Esto evidencia también la inaplicabilidad de las teorías de “determinismo ambiental” y de “forrajeo óptimo” empleadas en los estudios de etnobotánica alimentaria para explicar que los tipos y cantidades de AVS que los representantes de un grupo humano consumen se hallan pautados por la disponibilidad y accesibilidad a los mismos —en el primer caso—, o a los que tienen más cerca a los fines de minimizar el cociente costo-beneficio —en el segundo— (Hawkes et al. 1997; Ladio y Losada, 2003).

Los resultados de este trabajo muestran, asimismo, las consecuencias que las transformaciones identitarias acaecidas a lo largo de la historia chorote reciente poseen sobre su actual situación socio-económica concreta, en términos de no considerar como recursos alimenticios aquellos que sí lo eran previo a la misionalización. Estas representaciones sociales del medio ambiente se traducen en una sub-utilización de los AVS, lo cual atenta contra la promoción efectiva del aprovechamiento sustentable de los recursos vegetales del bosque chaqueño desarrollada por agencias extensionistas. Esto ocasiona una pérdida del rol amortiguador de situaciones de crisis económica, que tales prácticas de utilización de los AVS han significado para estas sociedades durante décadas. Al promover valores diametralmente opuestos a los identificados en los procesos de estigmatización descriptos —i.e. el consumo de los AVS—, las propuestas de aquellas agencias no sólo están condenadas al fracaso sino que incluso suelen llegar a resultar ofensivas para los miembros de los grupos sociales a los cuales están dirigidas. De esta manera, los esfuerzos llevados a cabo por profesionales extensionistas para promover la valorización de los AVS con el objeto de incrementar las alternativas adaptativas de los campesinos y la valorización de la biodiversidad vegetal con fines de sustentabilidad, deberían ir acompañados previamente por un trabajo de deconstrucción social de los prejuicios identificados que propendan a su desarticulación.

Agradecimientos

Agradecemos a Gustavo Martínez por habernos facilitado bibliografía citada en este artículo. Este trabajo se realizó en el marco del proyecto de investigación plurianual PIP-0554 del CONICET.

10. Por esto mismo se comprueba lo sugerido por Giddens —citado por Courtis (2000: 69)— en cuanto a que “la conversación informal que se lleva a cabo en contextos cotidianos de actividad es el principal ‘vehículo’ de significación, porque actúa en contextos conductuales y conceptuales saturados”.

Referencias bibliográficas

- » ARENAS, Pastor y SCARPA, Gustavo. 2007. Edible wild plants of the Chorote Indians, Gran Chaco, Argentina. *Botanical Journal of the Linnean Society* 153: 73-85.
- » ARENAS, Pastor. 2003. *Etnografía y alimentación entre los toba-ñachilamole#ek y wichí-lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: El Autor.
- » ARENAS, Pastor. 2000. La alimentación tradicional y sus cambios entre dos etnias del Gran Chaco: los matabo-lhoko'tax y toba-pilagá. En: M. Gutiérrez Estévez (Ed.). *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*. Madrid: Casa de América. pp. 31-56.
- » CAMPO TEJEDOR, Alberto del. 2003. Investigar y deconstruir el estigma en barrios marginales. Un estudio de caso. *Zainak*. 24: 803-817.
- » CERIANI CERNADAS, César y CITRO, Silvia. 2002. Repensando el Movimiento del 'Evangélio' entre los Toba del Chaco Argentino. *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología, Recursos de Investigación, Congreso Virtual*. www.equiponaya.com.ar/congreso2002/po-nencias/cesar_ceriani_cernadas_silvia_citro_html.
- » CITRO, Silvia. 2009. *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- » COURTIS, Corina. 2000. *Construcciones de alteridad. Discursos cotidianos sobre la inmigración coreana en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- » DORIAN, Nancy. 1998. Western language ideologies and small-language prospects. En: Grenoble, L. y L. Whaley (Eds.). *Endangered Languages*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 3-21.
- » DRAYSON, Nicholas. 2000. *Sake'iyó ti iyojwa'jats'e'm. Somos chorotes-Nuestras costumbres*. Tartagal: Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana en el Norte Argentino.
- » GEA, Néstor & DÍAZ, Fidelina. 2008. *Nuestros antiguos tenían casa de los tambores*. Córdoba: Brujas.
- » GOFFMAN, Erving. 1969. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.
- » GOFFMAN, Erving. 1963. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- » GORDILLO, Gastón. 2004. *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham & London: Duke University Press.
- » HAWKES Kristen, O'CONNELL, James F. y ROGERS, Lisa. 1997. The behavioral ecology of modern hunter-gatherers, and human evolution. *Trends in Ecology and Evolution* 12: 29-31.
- » HIRSCH, Silvia. 2006. *El pueblo tapiete de Argentina: historia y cultura*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- » INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos). 2012. *Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010*. Disponible en: www.censo2010.indec.gov.ar/index_cuadros_2.asp.
- » LADIO, Ana y LOSADA, Mariana. 2003. Comparison of wild edible plant diversity and foraging strategies in two aboriginal communities of northwestern Patagonia. *Biodiversity and Conservation* 12: 937-951.
- » MAFFI, Luisa. 1998. Las lenguas: un recurso de la naturaleza. *Naturaleza y Recursos* 34(4): 12-21.

- » MARTÍNEZ, Gustavo. 2012. Actualidad y pasado del uso de plantas silvestres comestibles entre los tobas del impenetrable chaqueño. Reflexiones, discursos y prácticas en torno a la alimentación. En: M. del P. Babot, M. Marschoff & F. Pazzarelli (Eds.). *Las manos en la masa: arqueologías, antropologías e historias de la alimentación en Suramérica*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Nacional de Tucumán. pp. 47-69.
- » MONTANI, María Cecilia y SCARPA, Gustavo. 2016. Recursos vegetales y prácticas alimentarias entre indígenas Tapiete del noreste de la provincia de Salta, Argentina. *Darwiniana, nueva serie*, 4(1): 12-30.
- » MORELLO, Jorge y HORTT, Guido. 1985. Changes in the areal extent of arable farming, stock raising and forestry in the south american Chaco. *Applied Geography and Development* 25: 109-127.
- » MORELLO, Jorge y SARAVIA TOLEDO, Carlos. 1959a. El bosque chaqueño I. Paisaje primitivo, paisaje natural y paisaje cultural en el Oriente de Salta. *Revista Agron. Noroeste Argent.* 3: 5-81.
- » MORELLO, Jorge y SARAVIA TOLEDO, Carlos. 1959b. El bosque chaqueño II. La ganadería y el bosque en el Oriente de Salta. *Revista Agron. Noroeste Argent.* 3: 209-258.
- » POLISCHER, Gabriela. 2009. ¿A quién le importa la tradición? Reflexiones sobre la (im) posibilidad del retorno a un pasado alimentario. *Trabajo presentado en las VIII Reunión Argentina del Mercosur*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- » RUATTA, Noelia. 2009. Prácticas alimentarias de pueblos originarios Tobas-Mocovíes, en un asentamiento urbano marginal de Rosario. *Trabajo presentado en las VIII Reunión Argentina del Mercosur*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- » SCARPA, Gustavo y PACOR, Paola. 2015. Etnobotánica y religiosidad indígena chorote: El árbol “eje del mundo” y “de la regeneración inagotable”. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 10 (1): 75-98.
- » SCARPA, Gustavo. 2013. *Medicina indígena chorote. Continuidad y transformaciones históricas y culturales*. Norderstedt: Editorial Académica Española.
- » SCARPA, Gustavo. 2012. *Las plantas en la vida de los criollos del oeste formoseño. Medicina, Ganadería, Alimentación y Viviendas Tradicionales*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- » SCARPA, Gustavo. 2010. Hacia una etnotaxonomía vegetal chorote II: Clasificación de las plantas entre las parcialidades *iyojwa'ja* y *iyowujwa* del Chaco argentino. En: C. Mes-sineo, G.F. Scarpa & F. Tola, (Comps.). *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa. pp. 157-198.
- » SEGATO, Rita. 1993. Cambio religioso y desetnificación: La expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. *ETNIA* 38/39: 85-124.
- » TORRES, Graciela; SANTONI, Mirta; MADRID DE ZITO FONTÁN, Liliana; ROMERO, Liliana y BARBARÁN, Francisco. 1999. Alimentación y nutrición de los Mataco del Pilcomayo. Un estudio antropológico. *Andes* 10: 189-213.
- » TORRES FERNÁNDEZ, Patricia. 2007/8. Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a principios de siglo XX: Entre comunidades e identidades diversas. *Población y Sociedad* 14/15: 139-176.
- » TRINCHERO, Héctor. 2000. *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en la frontera de la nación, Chaco Central*. Buenos Aires: EUDEBA.
- » TRINCHERO, Héctor. 1994. Entre el estigma y la identidad. Criollos e indios en el Chaco salteño. En: G. Karasik (Ed.). *Cultura e identidad en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. pp. 96-119.
- » TURNER, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

