

PABLO WRIGHT

SER-EN-EL-SUEÑO

Crónicas de historia
y vida toba



Editorial Biblos / CULTURALIA

Wright. Pablo

Ser-en-el-sueño: crónicas de historia y vida toba - 1ª ed. - Buenos

Aires: Biblos, 2008.

270 pp. + 16 pp. pliego color; 23 x 16 cm.

ISBN 978-950-786-657-9

1. Antropología cultural. I. Título

CDD 306

*A la memoria de mi padre,
que me enseñó a explorar el mundo.*

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Ilustración de tapa:

Armado: *Ana Souza*

© Pablo Wright, 2008

© Editorial Biblos, 2008

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción esta penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición de 1.000 ejemplares
se terminó de imprimir en Primera Clase,
California 1231, Buenos Aires,
República Argentina,
en abril de 2008.

Porque dentro del árbol negro hay... seres poderosos... en el medio... en ese árbol negro. Entonces el que sube por ese árbol negro puede conversar con los hombres... y tener su poder.

Ángel PitaGat

Porque antes no había nada... esto era un desierto.

Guillermo Muratalla

Agradecimientos

Estoy agradecido a los *qom* de Tacaaglé y La Primavera por su hospitalidad y paciencia para tratarme como un amigo. Estoy en deuda especialmente con Guillermo Muratalla, Francisca Pinaqte, Ángel PitaGat, Netoqki, AshaGaik, Pedro Justo, Teresa Benítez, Vicente Justo Tami, Crescencio Justo, Egirio Muratalla, Valeriano Castorino, Quico Sánchez, Pablo Sankai, Domingo Koyipe, Margarita Bianche, Ángela Capinai, Julio Capinai, Jorge Recalde, Bernabé e Isidro Kishinanqae, Isaías Shitaki, Gregorio Miranda, Alberto Balbino y Lucas Medina. También con aquellos que ya no están entre nosotros, Alejandro Katache, Buenaventura Muratalla, Mercedes MataGae, Emilia Shirigishi, Tomasa Aquino, Antonio Justo, José Pereira, Catalina Almada, Daniel Cancio, Julián Kishinanqae, Félix Shiilshi, Julio NoGochiri y José Fermín Shiishiñi, un afectuoso recuerdo. En el Lote 68, JoGoraik compartió conmigo su sabiduría. En Buenos Aires, mi amigo y profesor de lengua *qom*, Valentín Moreno, merece una mención especial por su gran generosidad.

También agradezco la atención recibida de Epifanio Reyes Acosta y su mujer María, de Misión Tacaaglé, quienes siempre estuvieron listos para mantener mi espíritu en buena forma. Jean-Claude Dhyser fue un amable colaborador. En La Primavera, la ex directora de la escuela N° 308, Nelly González, fue una increíble anfitriona durante el trabajo de campo.

En la ciudad de Formosa, recibí una gran ayuda de los historiadores Cirilo “Cacho” Sbardella, José Alsina y Antonio H. Prieto. También agradezco la ayuda del señor Cortesi y el ingeniero Navas sobre la cuestión de tierras indígenas en Formosa. En Clorinda, la profesora Eva Pérez de Maurino me ayudó a encontrar interesantes materiales sobre historia local. En Resistencia, conversaciones con el profesor Ernesto Maeder fueron útiles en las primeras etapas de la investigación.

Entre mis colegas, estoy profundamente agradecido a Jean Langdon, quien me introdujo en el mundo del chamanismo con una sólida asistencia académica y humana. Michel Perrin y Ben Reina apoyaron mi llegada a Temple University. Rita Segato, José Jorge de Carvalho, Luiz Eduardo Soares, Edgardo Cordeu, Ezequiel Ruiz Moras, John Palmer, Alejandra Siffredi, Nicolás Iñigo Carrera, Marcela Mendoza, Anatilde Idoyaga Molina, Gastón Gordillo, Carlos Forment, Elio Masferrer, Lourdes Báez Cubero, Carlos Garma, Artemia Favre, Isabel Lagarriga, Xolotl González Torres, Alicia Barabas, Miguel Bartolomé, Miguel Olivera, Alejandro Balazote Oliver y Claudia Briones fueron excelentes maestros y compañeros en mis exploraciones académicas. George Marcus proveyó útiles consejos para entender la antropología estadounidense. Algunas ideas acerca de religión y antropología aparecieron en charlas con Bill Paden y Luther Martin.

Mis ex alumnos y actualmente colegas, César Ceriani Cernadas, Silvia Citro, Florencia Tola, Gustavo Ludueña, Alejandro Otamendi, Laura Pazzino, Darío Soich, Verónica Moreira, Carina Balladares y Santiago Canevaro con su aliento y compañía ayudaron a que completara este trabajo. Verónica Riera y Carolina Saccol, dentro del grupo antroposófico, me brindaron su apoyo, calidez y saber editorial. Mis ex alumnos de FLACSO Bárbara Martínez, Inés Mancini, Romina Malagamba, Leticia D'Ambrosio, Horacio Esber, Marieke Aafjes, Guadalupe Gallo, Catón Carini y Raquel San Martín fueron muy buenos compañeros del habla y la escucha antropológica.

Agradezco a José Braunstein, quien me introdujo a la gente de Tacaa-glé y me enseñó lo que es la etnografía. María Cristina Messineo fue una compañera apreciada en la amistad y el trabajo. Ana dell'Archiprete también fue una excelente amiga y colega. El talento artístico de Liliana Barberis representó un punto de inflexión en mis estudios de cosmología *qom*. Con su amistad y compañerismo, Luis "Puma" Vuoto y Patricia Vuoto me ayudaron a dar cuerpo a este trabajo; y Puma, con sus habilidades de dibujante, contribuyó a desarrollar una etnografía más crítica y creativa.

En Filadelfia, el apoyo académico recibido Tony Ranere, Kyriakos Kon-topoulos, Tom Patterson y Dan Rose fue esencial para mi maduración intelectual. Una mención especial la merece Peter Rigby, quien generosamente compartió conmigo su sensibilidad antropológica. Tom Blakely, Dick Chalfen, Peter Biella, Donna Keren, Jonathan Friedlander, Michael Stewart, Muriel Kirkpatrick, Anja Dalderup, Chuck Weitz y Lenny Greenfield contribuyeron a fortalecer mi formación. Mis compañeros de clase Diógenes Patiño, Chris Miller, Ziggy Hafsteinsson, Maite Mulero, Iván Zagarra, Rick Malloy, Tony Landreau, Richard Freeman, Niloufer Venkatraman, Kee-Lee Jung, Ragur Trinchur, Ananath Ayer, Jennifer Alvey, Catherine Moyer y Lee Baker crearon realmente un ambiente de compañerismo para intercambiar ideas y críticas. Mis amigos Heidi y Die-

ter Littles, Chris Babcock, los Gouveias, Cheryl Aldin, Gilbert y Carmen, Emilce y José Arguello, Chris Miller y Bruce Ditnes ayudaron a que la vida fuera más vivible.

Estoy muy agradecido a Elmer Miller, quien me guió a través de los caminos tormentosos de la academia, el mundo *qom* y la experiencia etnográfica. Él y su esposa, Lois Miller, además me dieron la contención necesaria para sobrevivir al cambio de país y de cultura.

La amistad y el apoyo de Silvia Hirsch fueron un factor clave para esta experiencia antropológica. Lois y Albert Buckwalter, y Bertie y Willis Horst me ayudaron a encontrar modos de ser *qom* que nunca hubiera imaginado.

Estoy en deuda con las instituciones que financiaron mis estudios e investigaciones antropológicas: el CONICET, el Departamento de Antropología y la Escuela de Graduados de Temple University, la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, el Center for the Study of World Religions de Harvard University, la Fundación Antorchas, la Universidad de Buenos Aires a través de los proyectos UBACYT (F25, F016 y F196) y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, a través de los proyectos FONCYT-PICT (14274).

Mis padres Quica y Jorge y mis hermanos Alicia, Jorge y Guta con su cariño y apoyo me dieron energías para seguir adelante. También fue importante el apoyo recibido en su momento de Armando y Amelia, Cecilia y Walter, Paula y Alejandro, Pupi, Diego y Daniela, y Mariano. Mariano y Coca Peralta apoyaron siempre mi trabajo. Mis amigos del alma, Danny Lloyd y Leo Antoniadis, compartieron conmigo interesantes ideas. María, Santi y Juan, con su cariño, imaginación y alegría, fueron un muy importante estímulo y apoyo para mis investigaciones, y para esta traducción en particular. Finalmente, mis hijos Pablito, María y Diego, y su madre Inés, merecen la gratitud más sentida por su cariño, apoyo y paciencia.

Índice

Nota sobre la traducción	19
Introducción	21
Capítulo 1	
Ontologías	33
Capítulo 2	
Desplazamientos fundacionales	47
Primeros movimientos	48
Un Ángel en Buenos Aires	50
Irrupción.....	50
Hogar desplazado	52
Paisajes extraños	53
Peligrosa Buenos Aires	54
Imágenes	55
Nostalgia	56
Traducciones fallidas.....	57
Visitas sociales.....	58
Trabajo urbano.....	59
Regreso a Formosa	62
Un Ángel en Victoria	63
Preparación	63
Comunicación pascual.....	64
Bienvenida nocturna	65
Evidencias visuales	66
Curaciones	67
<i>Naatelate'e</i>	69
Reciprocidad.....	70

Colores y relatos	71
Los androides retornan	72
Nostalgia y moralidad	72
Vida social y categorías étnicas	73
Segunda despedida	74
Síntesis	75

Capítulo 3

Formosa: una poética de fronteras	77
Periferia y distancia	78
Ciudad/campo	82
Desierto: la frontera final	83
El desierto del Chaco.....	87
Imágenes del Chaco.....	92
Movimientos de fronteras	94
El turno franciscano	98
Misión San Francisco Solano (de Tacaaglé).....	99
¿Marisca o trabajo?	102
Nacionalismo	107
Exploradores	108
Las misiones: declinación	118
Síntesis	119

Capítulo 4

Cosmografías	125
Conociendo el mundo	127
El comienzo	127
Mapas de la experiencia	128
Las enseñanzas de los ancianos	130
Mapas dialécticos	137
Primeros dibujos	138
Dibujando anormalidad.....	140
Mapas cosmológicos.....	142
Representaciones efímeras	150
El árbol chamánico	151
Contacto con <i>nawe'</i>	152
El chamán y la sonaja	156
El primer dibujo.....	157
El <i>nawe' epaq</i> de Ángel.....	158
Profundizando chamanismo	165
Charlas elegantes	170
Síntesis	173

Capítulo 5

Historias, tiempo e interpretación	177
El pasado.....	178
El tiempo de los curas	179
Juan Chur	186
La Primavera	189
Lugares peligrosos	191
Ser-católico.....	192
Ser-Evangelio.....	195
Primera ruptura	195
Luciano	195
La Iglesia Evangélica Unida	196
Iniciación	198
Corazón	200
Tradición y etnografía crítica.....	202
Tierra, ley y Estado	206
Palabra y mundo	212
Soñando Malvinas	215
Dueños revisitados	220
<i>Católicos</i> de nuevo	221
Los blancos y <i>qom lataGak</i>	223
<i>N'achikiaGak</i>	224
Síntesis	225

Epílogo

La antropología y el mundo	229
---	-----

Anexo

Notación fonológica de los términos tobas	255
Cuadro 1. Categorías generales de clasificación	256
Cuadro 2. Oposiciones espaciales/temporales.....	257
Cuadro 3. Códigos-signos de poder	258

Bibliografía	261
---------------------------	-----

Dibujos	271
----------------------	-----

Nota sobre la traducción

Este trabajo es la traducción de parte de la tesis doctoral en antropología que presenté en enero de 1997 en Temple University, Filadelfia, Estados Unidos, bajo la dirección del profesor Elmer Miller. El texto original en inglés, cuyos capítulos se escribieron entre 1992 y 1996 parcialmente en Filadelfia y en Buenos Aires, se tituló “Being-in-the-dream. Postcolonial explorations in Toba ontology”. Dado que el tema central de esta tesis, ahora transformada en libro, es la ontología de los *takshek qom*, o tobas orientales, la lengua no fue un tema menor ya que, como sabemos, el lenguaje cumple una función constitutiva en el *ser* del ser humano. Es un hecho social que cala en lo más hondo de la subjetividad que es siempre, en realidad, una intersubjetividad. En mi caso, por mi ascendencia familiar paterna, el inglés siempre tuvo un contenido afectivo que combinaba la nostalgia, el desplazamiento y la utopía del retorno imaginario a través del lenguaje. Mi deseo de publicar estas páginas en castellano se debe a muchas razones, una de ellas es la posibilidad de devolver alguna porción de la energía que instituciones públicas como la Universidad de Buenos Aires y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) principalmente invirtieron en mi formación como antropólogo, y también en el tiempo humano que los *qom* de Formosa me dispensaron para poder llevar a término este proyecto. La tarea de traducir mi propio texto desde el universo de la imaginación del inglés al del castellano me llevó muchos años, principalmente por mi falta de decisión para comenzar siquiera la tarea. Finalmente, el apoyo de familiares, amigos y colegas, más un poco de mi propia sensación de gratitud a mi lengua materna y mi entorno cultural de origen, me llevaron al trabajo de permutación aproximada y recreación sociocultural que cualquier traducción supone.

El texto original de la disertación contenía tres capítulos más que no se incluyeron en esta versión, debido a que temáticamente introducían un

desvío teórico-conceptual por discusiones sobre la metodología etnográfica, que iban a distraer al lector de las líneas argumentales principales. Asimismo, algunos de ellos ya fueron publicados parcialmente en diferentes revistas académicas (Wright, 1994, 1998, 2000, 2005b).

En el trabajo de traducción traté de respetar el texto original, pero al ser yo mismo el autor de ambas versiones, se dio una rara paradoja hermenéutica que me llevó a ciertos ejercicios de reescritura, muy pocos es cierto, pero que me produjeron bastante vértigo: sentía que estaba traspasando alguna autoridad invisible que ponía límites a mi imaginación como traductor de mundos etnográficos que, si bien se superponían casi punto por punto, las pocas hendijas de sentido que afloraban aquí y allá eran suficientes para crearme la sensación de un riesgo ontológico que podría llevarme a decir algo diferente a lo dicho en el texto original. Sentí la necesidad de redactar esta nota para aclarar al lector el contexto más global de producción de este trabajo que será sujeto, como todo escrito en este mundo, a la espiral abierta de la creatividad interpretativa de quienes posarán su *ser* sobre estas palabras.

Introducción

I. El filósofo Maurice Merleau-Ponty señaló que, existencialmente hablando, el lenguaje, el cuerpo y el mundo tienen una relación mutua de constitución. A través de ésta, el “mundo” aparece como el escenario amplio dentro del cual los “objetos” como tales emergen. Es decir, se trata de un horizonte de posibilidades de ser. Cualquier “objeto”, “ser”, o “evento” aparecen como dados cuando entran dentro de esa estructura compuesta que llamamos “mundo”. En definitiva, el mundo no es un objeto en sí mismo sino el horizonte, social e históricamente desarrollado, que nos permite percibir objetos, eventos y relaciones. Porque los humanos viven en un mundo con el cual forjan un apretada e ineludible estructura existencial.

Las ideas de Merleau-Ponty actúan como un eje organizador de este trabajo, cuyos objetivos son acercarse antropológicamente a la “experiencia del mundo” de los *takshék qom*,¹ o tobas del oriente de la provincia de Formosa,² y, al mismo tiempo, describir el proceso etnográfico de ese acercamiento y sus consecuencias para la etnografía como una práctica científica de producción de conocimiento. Al hacerlo, se activa una perspectiva combinada, histórica y antropológica, que permite la entrada en el mundo *qom*, donde será relevante la identificación de los hitos de la memoria colectiva, su comparación con fuentes escritas y la comprensión del modo en que el tiempo y los eventos del pasado y del presente son evaluados. En este contexto, experiencias diferentes de la vida diurna, por ejemplo el sueño, aparecen como un lugar central en la concepción *qom* de la

1. En el Anexo el lector encontrará una notación fonológica de la lengua *qom*.

2. *Takshék* puede traducirse como “oriental”, “del naciente”. Como sucede con todos los grupos guaykurúes (tobas, pilagás y mocovíes) del Chaco argentino, la autodenominación es *qom*, que se traduce como “la gente”, “nosotros”, y por extensión “los seres humanos”.

realidad; una locación privilegiada del *ser*. Este libro es una exploración antropológica de ese lugar.

II. El enfoque general del libro apunta a desarrollar un diálogo crítico y abierto a través de una crónica de cómo es posible acercarse antropológicamente al modo en que los *takshek qom* piensan y actúan en el mundo. Pero este mundo está situado históricamente y surge de la dialéctica de relación entre una multiplicidad de actores sociales, por ejemplo, los propios *qom*, sus vecinos no indígenas y agentes que directa e indirectamente pertenecen a diversas agencias del Estado (misioneros, militares, burócratas, médicos, maestros, investigadores, etc.). Las investigaciones de campo se desarrollaron en varios sitios de Formosa y en Buenos Aires, y fueron producto de, y crearon las condiciones propicias para, los desplazamientos fundacionales que construyen la mirada antropológica. De este modo, esta obra penetra en una serie de periferias históricamente relacionadas en términos geopolíticos (continental, regional y nacional) y también sociales y étnicos. En efecto, los *qom* del Chaco argentino son considerados por el ciudadano medio sujetos sociales relegados, que viven en una periferia geográfica y político-económica. Este libro pretende acercarse a esas “periferias” con curiosidad, respeto y complicidad, a través del desplazamiento existencial etnográfico.

El material etnográfico e histórico incluido se dirige a mostrar cómo se desarrolló entre 1979 y 1993 este acercamiento a la vida *qom*, cuál es su noción de “universo”, qué es el sueño y la vigilia, la naturaleza del poder y el conocimiento, cómo observan e interpretan el devenir histórico, qué significado tiene una ciudad como Buenos Aires, en qué consiste la política; en síntesis, las premisas básicas de su *instalación en el mundo*, al decir de Rodolfo Kusch; idea que se expandirá más adelante y en profundidad en el capítulo 1. Los sucesivos encuentros en el campo en las comunidades formoseñas de Misión Tacaaglé y La Primavera, y en mi casa en Buenos Aires, son los lugares de estas inquisiciones, las cuales están interconectadas por la pregunta ontológica básica que nunca tiene una sola, única y universal respuesta.

Los desplazamientos relatados aquí intentan graficar la naturaleza abierta no sólo de una disciplina como la antropología sino también cómo los traslados, en tanto práctica espacial y metáfora, abren aspectos de la experiencia humana en la búsqueda de sentido. Ésta, situada siempre dentro de la historia y de las relaciones de poder, brinda ejemplos fascinantes que cuestionan el sentido común, que es el desafío básico de la investigación etnográfica. Estas crónicas intentan apresar la riqueza de estos movimientos y su enseñanza para comprender con más profundidad el casi infinito alcance de la dialéctica sartreana entre la pregunta y la respuesta.

III. Este estudio es una exploración antropológica sobre lugares periféricos según el mapa relativo de la geopolítica. Aquellos están organizados inclusivamente en una secuencia que incluye, desde lo general a lo particular, las dimensiones de país, región y grupo étnico. En primer lugar, la Argentina, en términos geopolíticos, puede ser ubicada en la periferia. Su “periferialidad” es una experiencia histórica profundamente arraigada. Así, nació como una ex colonia de la Corona española y su posición marginal fue heredada desde la época colonial, cuando Buenos Aires actuaba como puerto de salida del oro y la plata de lo que serían Perú y Bolivia, y de alguna producción local, como cueros y carne salada. Después de la independencia pasó a ocupar una posición marginal en la economía mundial como productor de bienes primarios, bajo el dominio del Reino Unido. Actualmente, mantiene un lugar ambiguo en el llamado Tercer Mundo, o el sur en términos económicos.

En segundo lugar, la región chaqueña, ubicada en el noreste del país, es un área periférica dentro de la estructura socioeconómica nacional, ya que está alejada del núcleo principal de la región pampeana, que contribuyó en forma decisiva a forjar el proyecto de la Argentina como una nación “europea” dominada por Buenos Aires. Culturalmente cobija al mayor número de pueblos aborígenes del país, tanto del tronco lingüístico guaykurú (tobas, pilagás y mocovíes), del mataco-maká (chulupí, wichí y chorote), como del tupí-guaraní (chiriguano).

En tercer término, los *qom* son un grupo aborígen marginado por su condición étnica. Como ocurrió a través de todo el Nuevo Mundo, la emergencia de los Estados-nación durante el siglo XIX dio lugar al avance de las “fronteras de la civilización” sobre territorios tradicionalmente ocupados por pueblos indígenas. Como consecuencia de ello, se produjeron procesos de marginación y etnocidio. Los mapas nacionales de los países de América muestran la localización de pueblos indígenas en las áreas de menores recursos respectivas. Por último, ellos ocupan una periferia interna producida por el surgimiento mismo de la nación. De este modo, los pueblos nativos de América, además de su homogeneización bajo la “marca de plural” colonial de “indios” (Bonfil Batalla, 1972), sufrieron un proceso de “periferialización” nacional que incrementó su explotación, malestar y renombramiento colectivo por parte de la sociedad no indígena.

IV. Este viaje a través de periferias territoriales y culturales se realiza por medio de la antropología, en sí misma una actividad periférica dentro del pensamiento occidental. En este sentido, puede definirse como un conocimiento factual sobre límites. Más aún, algunas figuras clásicas como Claude Lévi-Strauss la ilustraron como un viaje desde el centro de la cultura occidental hacia sus márgenes, o más allá. En todo sentido es una labor paradójica que nunca garantiza un producto seguro y lineal para certezas universalmente aceptadas, porque esta misma idea aparece en sí co-

mo anclada en un contexto cultural discreto, es decir, la provincia de Occidente que gradualmente se universalizó a partir de la conquista del Nuevo Mundo, la Revolución Industrial y el capitalismo.

En mi propio caso, los viajes de campo a Formosa corresponden a un hecho común en las llamadas antropologías *no metropolitanas o periféricas*; esto es, aquellas que emergieron fuera de Inglaterra, Francia o Estados Unidos y que se desarrollan dentro de los territorios nacionales. Estudios en el extranjero son mayormente una marca registrada de antropologías que nacieron en naciones imperialistas o que provienen de antiguos imperios. Sin embargo, en estas antropologías existe un cúmulo creciente para llevar adelante estudios “en casa” por múltiples razones. No obstante, el viaje a sitios distantes, o una tendencia hacia la generalización y la generación de conceptos universalizables es aun estimada en forma positiva.

En este contexto, siendo yo mismo un porteño de Buenos Aires, al comienzo mis viajes etnográficos fueron un periplo de ida y vuelta desde una metrópoli nacional a una periferia rural y distante pero interna. Este desplazamiento, como se observará más adelante, tuvo muchas consecuencias para el replanteo de la práctica etnográfica y del proceso por medio del cual ciertos espacios se transforman en lugares de campo.

V. La orientación general de este trabajo es un existencialismo nutrido por la experiencia intercultural. Se argumenta que la antropología es básicamente una búsqueda comparativa y crítica de interpretaciones acerca de la condición humana. Por eso, investigaciones interculturales de ontología y epistemología son temas clave desde el origen de la disciplina.

En líneas generales aquí se reelaboran algunas ideas de los pensadores existencialistas Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre, en diálogo ulterior con las ideas interculturales de Rodolfo Kusch. Algunos elementos básicos del existencialismo son la definición de la situación existencial común de todos los seres humanos como “yectos” en el mundo, la necesidad de unificación del Ser (o sea, el “tiempo”, la “historia”) del hombre con el Mundo (Heidegger, 1980), lo que lleva a la posibilidad de una antropología de la existencia donde la dialéctica de la pregunta y la respuesta guíe el camino de la interacción, y una concepción original acerca de la fuerza político-ontológica del lenguaje (Sartre, 1968). En nuestro caso, la obra de Sartre ayuda a pensar una antropología que conecte con más proximidad y compromiso al estudioso con sus interlocutores, no sólo intelectual, afectiva o políticamente sino también corporalmente, en su “total y contingente materialidad”. En efecto, Sartre (1971) definió además la especificidad de la tarea antropológica con singular lucidez al manifestar que las diferencias entre cualquier estudio acerca del hombre y otros tipos de investigación (como la geología o la botánica) radican

en el hecho privilegiado de que la realidad humana “somos nosotros mismos”. Entonces, al preguntar por cualquier ser humano también debemos considerar el mundo, porque ambos están en el mismo nivel ontológico. Si estamos interesados en conocer algo acerca de otras personas o sociedades, deberíamos tener en cuenta quién hace la pregunta, dónde, cuándo y a quién. Es imposible ser únicamente testigos de ese proceso porque *nosotros mismos somos ese proceso*: quien pregunta es también parte de lo que pregunta. En resumen, Ser y mundo son procesos-estructuras relacionados dialécticamente: todo acercamiento a uno de ellos deberá tener en cuenta al otro.

El puente con la tradición antropológica, donde términos como “visión del mundo” (*Weltanschauung*) y cosmovisión son los nudos arquetípicos de esta exploración filosófica, se realiza con la tradición desarrollada por Émile Durkheim, con el aporte de la escuela hermenéutica alemana, y las experiencias de Rudolf Otto, Paul Radin, Edward Sapir, Irving Hallowell, Edward Evans-Pritchard, Victor Turner, Rodolfo Kusch, Clifford Geertz, entre otros.

Pero esta exploración se realiza teniendo en cuenta una perspectiva que puede caracterizarse de poscolonial, la que implica el reconocimiento del posicionamiento geopolítico de todo conocimiento. Enfatiza el rol constitutivo jugado por la *historia* y el *lugar* en la construcción de cualquier discurso. Consecuentemente, aquella cuestiona el alcance universal u oficial de versiones de procesos históricos y culturales que reflejan proyectos de elites o grupos dominantes. Aquí realizaré una crítica general a la historia argentina “oficial” frente a los discursos indígenas, pero también una crítica a la construcción del propio discurso antropológico. Dentro de este ejercicio, el peso del *suelo*, dimensión temporal-espacial usualmente negada (o hecha invisible) por el pensamiento universalista occidental, se enfatiza especialmente. En este contexto, *desplazamiento* y *suelo* se ubican en los polos opuestos de una tensión dinámica a lo largo de la cual se desarrollan los eventos e ideas analizados en este trabajo.

VI. En sintonía con la perspectiva existencialista, en este trabajo la antropología de la experiencia de Victor Turner actúa como un orientador analítico y reflexivo, brindando lo que se podría denominar “clave de afinación etnográfica” de la mirada disciplinar y el nivel de relevancia dado a la experiencia de campo. Las crónicas sobre historia, etnografía y ontología *qom* están armadas haciendo eco del pensamiento turneriano sobre la experiencia y la reflexividad interhumana que la etnografía de campo involucra.

Esta corriente es una tendencia convergente dentro de la antropología norteamericana que se orienta a la construcción de un enfoque unificado de los estudios de cultura expresiva, religión, ritual, performance y comunicación. Representa una síntesis humanística que contribuye a nuestra

comprensión de la naturaleza de la experiencia en general, y de la antropología en particular. Fue desarrollada inicialmente por Victor Turner hacia fines de los 70, en quien confluyeron sus experiencias de campo con ideas de la tradición hermenéutica, el enfoque dramaturgico de Erving Goffman y su trabajo con el director de teatro experimental de Nueva York Richard Schechner. Turner también recibió influencias de estudios sobre ritual y performance desarrollados por el folclore y la sociolingüística, que indicaban que una rica convergencia conceptual se estaba produciendo en múltiples ramas de las ciencias sociales y las artes.

La antropología de la experiencia es un ejercicio doble. Por una parte, es una reflexión sobre la experiencia etnográfica *per se*; por la otra, es un reanálisis de la cultura expresiva, de las performances que los antropólogos estudian. Turner (1985) siempre estuvo interesado por la “experiencia de la vida” (206-207) en todos sus aspectos, no sólo los culturales sino también los biológicos. Para él la antropología es, entre todas las ciencias sociales, la más profundamente basada en la experiencia social y subjetiva del investigador. El aspecto experiencial del trabajo de campo, en la óptica de Turner, es un elemento central ya que, de algún modo, los antropólogos están entrenados para suspender lo más posible su propio condicionamiento social con el objeto de tener un conocimiento sensorial e intelectual de lo que sucede a ellos y a su alrededor (205-206). Sin embargo, la experiencia antropológica tiene una naturaleza ambigua. Por un lado, consiste en la inserción dentro de un flujo intersubjetivo de eventos mientras que, por el otro, al mismo tiempo, supone un alejamiento, una visión desde fuera de ellos (221).

En busca de una teoría experiencial para la antropología, Turner encuentra afinidades importantes con la hermenéutica de Wilhelm Dilthey. Especialmente le llama la atención el concepto de *Erlebnis*, traducible como “experiencia” o lo que ha sido “vivido-a-través”. La *Erlebnis* posee una estructura procesual compleja que combina en forma interdependiente facetas cognitivas, afectivas y volitivas (190). En este sentido, la experiencia consiste no sólo en datos sensoriales sino también en sentimientos y expectativas. De este modo, “la experiencia vivida, como el pensamiento y el deseo, como la palabra y la imagen, es la realidad primaria” (Turner y Bruner, 4-5).

El antropólogo de la experiencia combina su propia “subjetividad experimentante” dentro del flujo intersubjetivo de eventos con diversas clases de registro de información, pero siempre prestando atención a la estructura triádica de la experiencia y a su naturaleza procesual. La experiencia en el trabajo antropológico incluye inevitablemente:

Biografía, historias de vida, análisis de casos, y la historia local, tribal, nacional y universal. El trabajo de campo del antropólogo debe ser sensible a estos modos de reflexión sobre la experiencia indi-

vidual y corporativa. Él debe ser consciente de las estructuras narrativas de estos géneros dentro de su propia tradición cultural si quiere comunicar los modos de otras tradiciones a los académicos y científicos occidentales. (Turner, 1985: 222)³

Aquí, Turner converge con algunas de las líneas desarrolladas por la antropología posmoderna, vg., el estudio de las estructuras narrativas de los distintos géneros del discurso etnográfico. Además, se manifestó críticamente respecto del género monográfico al que veía demasiado rígido por su origen en las ciencias naturales. En este sentido, sostenía (Turner, 1982) que la monografía no ocupa una posición privilegiada, especialmente ahora que se reconoce la vida social como un entrelazamiento de elementos cognitivos, afectivos y volitivos, nunca hallables en una forma pura aislada. Coherente con esta visión, el antropólogo hace comprensible la vida social solamente como *experiencia vivida*, tanto la suya propia como en relación con la de sus interlocutores.

En este libro, las crónicas etnográficas estarán afinadas en un contrapunto dinámico entre, por un lado, la experiencia de campo tal cual se me fue apareciendo en sucesivas instancias y a lo largo del tiempo, mi reflexión crítica de ellas, y la crítica de otros actores intervinientes, especialmente los *qom* de Tacaaglé y La Primavera, y, por otro, los sucesos históricos de la historia *qom*, tanto remotos como actuales, colectados en fuentes escritas y orales. Los aspectos triples de la experiencia (cognitivos, afectivos y volitivos) estarán representados en la medida en que pude registrarlos y darles cierto nivel de objetivación en el texto escrito.

VII. Dicho todo lo anterior, es necesario ahora preguntarnos quiénes son los *qom*, principales interlocutores de nuestras preguntas. Un panorama general con énfasis en los *takshek* debe reconocer los principales procesos históricos que los llevaron a su situación actual.⁴ En efecto, la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XVI afectó profundamente la vida de los aborígenes chaqueños. Se produjo un incremento de enfermedades desconocidas como la gripe y la viruela, lo que provocó una alta mortalidad. En otro orden, los caballos traídos desde España se incorporaron a la cultura y la vida indígenas, donde jugaron un rol clave a partir de allí. El siglo siguiente se caracterizó por las expediciones punitivas españolas contra los aborígenes, mientras un pequeño número de pobladores blancos se establecía en las cercanías de las postas militares.

3. Todas las traducciones de las obras consultadas en inglés son propias.

4. Para delinear esta breve síntesis histórica me basé en la información provista por Ludwig Kersten (1968), Elmer Miller (1966, 1979, 1980), José Braunstein (1983), Zacarías Ducci (1904), Wililam Reyburn (1954) y Pablo Wright (1992b).

Las expediciones enviadas desde la frontera de Tucumán al Chaco para abrir una ruta hacia el litoral del Paraná generaron importantes movimientos aborígenes de oeste a este. Los grupos guaykurúes expulsados del límite occidental del Chaco, cerca del borde oriental de la cordillera, tomaron diferentes direcciones. La mayoría de ellos se dirigió al río Bermejo, empujando y mezclándose con pueblos culturalmente afines que vivían allí. Finalmente, de esta fusión emergieron los *gom* de la provincia de Chaco. Asimismo, probablemente al comienzo del siglo XIX, grupos que fueron al norte, hacia el bajo Pilcomayo, fueron los llamados *natoqoi* o *toqoit*, actualmente conocidos como los *takshek* de Formosa. Otro grupo de pueblos, del tronco mataco-maká, se movió hacia el este de Salta (los chorate y los mataco-wichí); estos últimos también penetraron en el occidente de Formosa. Y otros grupos guaykurúes, conocidos como los pilagás, se instalaron en la zona centro-norte de aquella provincia.

Antes de la sedentarización –un proceso que comenzó a principios del siglo XX– los *gom* de Formosa vivían en bandas bilaterales nómades de familias extensas; un cierto número de bandas integraban conjuntos mayores, llamados “tribus” por José Braunstein (1983), y eran las unidades sociológicas de mayor tamaño ligadas por lazos de parentesco. Así, existía exogamia de banda y endogamia de tribu. Por ejemplo, los *natoqoi* podían ser considerados una tribu. La residencia era usualmente matrilocal, las bandas migraban a través de un territorio de caza definido, y se reunían en ciertas épocas del año para comerciar, realizar matrimonios, sellar acuerdos y actividades rituales. La vida en común durante esos períodos permitía la circulación de noticias y creaba un sentimiento de pertenencia a la unidad sociológica localizada regionalmente. La unidad básica de la sociedad era la familia extensa, un grupo de parientes que cooperaban y compartían recursos sin un mecanismo centralizado de autoridad. La redistribución prevenía la acumulación de bienes por parte de los individuos, y el trabajo estaba dividido por sexos. Los hombres eran responsables de la caza, la recolección y la pesca, mientras que las mujeres también recolectaban, preparaban la comida, tejían y cuidaban de la familia.

El liderazgo derivaba de las cabezas de las familias extensas, la posición era hereditaria, pero el jefe o cacique tenía que confirmarla demostrando una personalidad fuerte, habilidad y coraje excepcional en la caza y los poderes chamánicos, como la curación de enfermedades. La reputación de un líder se basaba en el uso del conocimiento y el poder para el beneficio del grupo; mientras más compartía y repartía, más prestigio ganaba. En tiempos de crisis, hambrunas o guerra, sometía sus talentos a prueba.

La base económica de la colonización de la región chaqueña fue la agricultura y la ganadería. Esto produjo conflictos con los aborígenes quienes rechazaban a los intrusos en sus lugares de caza. Para la explotación del quebracho colorado se establecieron obrajes y el ingenio de Las Palmas en

la provincia del Chaco para la explotación azucarera; y ambos tomaron a miles de aborígenes como mano de obra barata. Al mismo tiempo, expediciones militares fueron enviadas por el gobierno de Buenos Aires para “pacificar” la región entre 1884 y 1911, las cuales completaron la tarea de ocupación de los territorios indígenas.

Actualmente, los *gom* viven mayormente en asentamientos rurales y semirurales denominados “colonias”. Sin embargo, existe también un creciente número de *barrios tobas* perirurbanos en las principales ciudades del oriente de Chaco y de Formosa.⁵ Desde mediados de 1950 comenzaron a producirse migraciones *gom* al sur, que generaron asentamientos en las ciudades de Rosario, el conurbano de Buenos Aires y más recientemente en La Plata.⁶

Dentro de las colonias, los trabajos agrícolas combinan el cultivo de maíz, girasol, mandioca, batata y calabaza, y a veces algodón y caña de azúcar. Mientras la caza, la pesca y la recolección están muy restringidas, suelen complementar ocasionalmente el producto de la agricultura y la huerta, y los alimentos comprados en almacenes. La gente trabaja también como asalariados en campos y/o pueblos vecinos; algunas veces se emplean en cargos de la burocracia provincial. En ocasiones, el trabajo en la cosecha de algodón genera migraciones temporarias, no sólo de hombres sino también de familias enteras.

En Formosa los grupos *gom* pueden incluirse en dos grandes categorías: los llamados “orientales” o *takshek* y los occidentales o *nachilamolek*, y poseen sensibles diferencias lingüísticas y culturales. Más aún, históricamente pertenecen a grupos que no tuvieron casi conexión directa. En este sentido, el hecho de que se los llame con la misma denominación genérica de “tobas”, palabra de origen guaraní utilizada por los españoles y luego por los criollos para denominar a los grupos guaykurúes que vivían en el oriente de la región chaqueña, impuso sobre ellos una marca de

5. Existen quince comunidades de los *gom* orientales en Formosa. Todas ellas tienen títulos comunales de propiedad otorgados por el gobierno provincial de acuerdo con la ley aborígen 426 votada en 1984. Más datos sobre este punto se amplían en el capítulo 5. Los asentamientos rurales y semirurales son La Primavera-Nainck, Colonia Nueva o Loro Cue, Misión Tacaaglé, Bartolomé de Las Casas, Ensanche, Tres Pozos, Kilómetro 503, Riacho de Oro, San Carlos, El Alba-Desaguadero y Misión Laishí. Los barrios urbanos y periurbanos son Clorinda, Lote 68 (incluyendo también Villa del Rosario y Barrio Luján), El Colorado y Villafañe. Mientras los censos indígenas son imprecisos, mi propia estimación de la población *takshek* asciende a dos mil quinientos individuos. Los tobas de Formosa serían unos cinco mil, mientras que los de la provincia de Chaco rondarían las veintidós mil personas.

6. De acuerdo con datos preliminares, hay unos mil individuos en Buenos Aires mientras que en Rosario el número asciende a unos cinco mil. Los principales asentamientos en Buenos Aires están en Derqui, Ingeniero Budge y Villa IAPI. En La Plata el más importante está en el barrio Las Malvinas. Para una semblanza general de estos asentamientos, se puede consultar los trabajos de Pablo Wright (1999) y de Liliana Tamagno (2001).

plural, incluyendo grupos escasamente emparentados entre sí. En efecto, los tobas occidentales, conocidos también como toba-pilagás después de Alfred Métraux, están cultural y lingüísticamente mucho más cerca de los pilagás que de los grupos *takshek*.⁷

La ubicación actual de las comunidades indígenas chaqueñas en general y formoseñas en particular es la consecuencia de la penetración blanca⁸ en sus territorios desde fines del siglo XIX. En este sentido, las antiguas bandas nómadas se dividieron o fusionaron con otras en los nuevos asentamientos sedentarios. Éstos comenzaron principalmente como misiones religiosas (Tacaaglé o Laishí), colonias seculares bajo supervisión oficial (Bartolomé de Las Casas) o como el efecto de misiones protestantes (La Primavera-Nainck). En algunos casos sin embargo, las comunidades actuales se instalaron sobre tierras sin previa ocupación indígena y que pertenecían a propietarios blancos, quienes se las donaron. Esto ocurre por ejemplo en San Carlos y el barrio toba de Clorinda.

En este sentido, los *qom* reconocen divisiones internas que reflejan límites lingüísticos y sociológicos relevantes. Debido al hecho de que las bandas nómadas fueron sedentarizadas, los nombres de estas divisiones, tanto como de los asentamientos actuales, tienen una importante función para identificar lugares concretos y orígenes sociolingüísticos. Asimismo los nombres de las comunidades comenzaron a adquirir el valor de verdaderos gentilicios; ellos representan lingüísticamente las nuevas entidades sociológicas surgidas de los procesos de sedentarización. Por ejemplo, la actual colonia de Misión Tacaaglé, dado su origen como misión franciscana, es conocida entre los *qom* de Formosa con el nombre *pagere*, versión nativa de la palabra “padre”. De esta forma, los habitantes de este lugar reciben el nombre de *pagerel'ek* (pl. *pagerel'ekpi*). Del mismo modo, la gente de La Primavera cuyo nombre indígena es *potae napoqna* (mano de oso hormiguero) es conocida como *potael'ek* (pl. *potael'ekpi*). Por esto es común escuchar hoy en día la frase: “¿Adónde vas?”, “¡Voy a pagere!”.

VIII. Este libro consta de una introducción y seis capítulos, a lo largo de ellos su organización textual intenta ilustrar cómo el entramado de la cul-

7. Este término es utilizado por los tobas orientales y no es una autodenominación. Investigaciones pormenorizadas sobre los tobas occidentales pueden encontrarse en Marcela Mendoza (1998) y Gastón Gordillo (1999). Una comparación entre la situación y los rasgos socioculturales de ambos grupos se encuentra en Mendoza y Wright (1989).

8. Influido por la conceptualización *qom* acerca de la gente no indígena, a quienes llaman con el genérico de *doqshi* (sing. masc. *doqshil'ek*; fem. *doqshilashi*), o bien en su forma castellana de *blancos* o *cristianos*, utilizo estos términos como sinónimo de sociedad mayoritaria o sociedad nacional; en muchos casos, para los indígenas también alude en forma más o menos clara al “Estado” o a las “autoridades”. Esta terminología en sí misma ameritaría una investigación en profundidad que excede los límites de este trabajo.

tura atraviesa los distintos espacios conceptuales o temáticos en que un texto puede dividirse. El enfoque general existencial le confiere una textura densa, a veces enfatizando detalles micro de la vida *qom*, a veces considerando las dimensiones macro de la historia y la antropología. De todos modos, es mi deseo ilustrar el contexto histórico, académico y cotidiano de los actores involucrados en este trabajo. Algunos capítulos tratan temas específicos relacionados tanto con la etnografía como con la historia argentina, y la ontología, cosmología e historia *qom*. Éstos no sólo combinan un “habitar en” diferentes lenguajes (castellano, *qom*, y/o académico y cotidiano) sino también y al mismo tiempo una experiencia de vivir en *suelos* diferentes: los suelos de la Argentina como tierra periférica, de Buenos Aires como polo dominante de la nación, de Formosa como frontera a la vez “lejana” y “cercana” de sí misma, de la historia oficial y de nuestra mirada antropológica.

Los contenidos teóricos aparecen dispersos a lo largo del trabajo, los cuales se ordenan en una síntesis crítica y evaluativa en el capítulo final. Como se adelantó, el enfoque general del libro está influido por la reflexión de autores como Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Victor Turner, Rodolfo Kusch y también la sensibilidad literaria de Juan Rulfo, Ezequiel Martínez Estrada, Par Lagerkvist y Ursula K. Le Guin.

En resumen, el capítulo 1 presenta discusiones acerca de la ontología y el lugar de la antropología dentro de un estudio tradicionalmente occidental para comprender los fundamentos de la realidad. Explora la pertinencia de una ontología comparada nutrida por las filosofías occidental e indígena. Aquí reelaboro algunas ideas de Kusch acerca de las posibilidades de un diálogo de saberes entre aquellas tradiciones. El capítulo 2 relaciona la dimensión espacial de la práctica antropológica con una serie de desplazamientos espaciales que tuvieron como protagonista a Ángel, un *qoml'ek* (sing. fem.: *qomlashé*) de Tacaaglé que vivió un tiempo conmigo en Buenos Aires, y cómo su presencia afectó no sólo mi vida cotidiana sino también mis supuestos acerca de cómo es posible pensar más generalmente los procesos de construcción de los lugares etnográficos. O sea, cómo la historia de las prácticas da cuerpo a los sitios de campo que se transforman en naturales y dados a la experiencia. El capítulo 3 es básicamente histórico y describe de qué modo la región chaqueña –definida como área fronteriza y “desértica”– y sus habitantes aborígenes fueron colonizados por la sociedad blanca a partir de proyectos militares, científicos, religiosos y civiles, y qué clase de procesos culturales se generaron a partir de esta interacción. El capítulo 4 se dedica a cosmología y metodología etnográfica. Describe el proceso de acercamiento a una “cosmología visual” *qom* a través de dibujos. Así, el ejercicio de dibujar cosmología, íntimamente ligado con los hechos descriptos en el capítulo 2, intenta construir una perspectiva dialéctico-reflexiva a partir de experiencias de cam-

Aquí propongo una aproximación a la ontología enriquecida tanto por el existencialismo como por la filosofía amerindia. Mi enfoque surgió del esfuerzo por superar una aparente “fisura” existente entre mi propia experiencia de vivir en la Argentina y el lenguaje filosófico recibido del pensamiento europeo, o la necesidad de recuperar un lenguaje que pudiera unir lo que se sentía separado. Se dirige a la construcción de un orden de realidad comparativo, uno originado en mi propia socialización urbana, el otro derivado de la experiencia histórica de los *qom*. Dos lugares históricos a la vez relacionados estructuralmente y alejados en la experiencia cotidiana.

La idea principal de este capítulo es que nosotros como seres humanos estamos *instalados* en el mundo aun antes de que podamos pensar acerca de ello. Pero nuestra instalación “aquí” no es como seres que sólo son un “ser-ahí” en términos heideggerianos, sino como seres que sólo “están”, condición ésta que precede el “ser-ahí” mencionado. En síntesis, existe un componente previo en la estructura del ser-en-el-mundo (*Dasein*) que es el *estar*, tal como lo expusiera Rodolfo Kusch, cuyo pensamiento se desarrolla sintéticamente a continuación. Lo que me interesa particularmente de este autor no es tanto el valor de su obra como etnógrafo sino sus ideas que actúan como un sistema de metáforas para pensar la realidad social, y el análisis antropológico en particular, desde una perspectiva más consciente de ciertas dimensiones negadas por las ciencias sociales.

En líneas generales, a Kusch le interesaba básicamente qué significa pensar *desde* América y no sólo desde una versión europea universalizada. *América* refiere aquí no sólo al nombre del Nuevo Mundo descubierto por Europa sino también a un reconocimiento del pensamiento amerindio. Es decir, se trata de un acto de crítica epistemológica, en la línea más tarde conocida como crítica poscolonial y de cierta parte de los estudios culturales, la cual supone un retorno a un pensar desde “aquí”. América es un territorio, una dimensión espacial pero también un símbolo de lo que nos diferencia de Europa, la marca de una mismidad subdesarrollada. Es una reserva simbólica de posibilidades aún no reconocidas completamente por las clases medias urbanas, más orientadas hacia la cultura europea, la que curiosamente no las reconoce como verdaderamente occidentales. En este sentido la localización del pensamiento aparece como un elemento esencial. En efecto, el *suelo* desde el cual percibimos y evaluamos el mundo es una compleja matriz de cultura, historia, política y geografía. Diferentes “lugares” producen visiones del mundo diversas, pero el colonialismo impuso la versión europea en todo el orbe.

Kusch generó una reflexión *desde América* pero dialogando al mismo nivel con la filosofía occidental; en otras palabras, intentó conectar distintas formas de universalidad. Al hacer esto propuso una filosofía del *estar* para redefinir la filosofía heideggeriana del ser. Mientras este último trataba de deconstruir la filosofía occidental de su tradición metafísica,

Kusch se dio a la tarea de filosofar acerca del modo indígena de ser-en-el-mundo utilizando como material de análisis crónicas coloniales y trabajo de campo entre pueblos de Perú, Bolivia y Argentina.

Después del nihilismo, la visión occidental de la condición humana enfatizó la soledad, la angustia y la precariedad en un mundo nunca más protegido por Dios como fuente de valores y moralidad. Este espíritu de carencia de sentido se nutrió, entre otras cosas, de la terrible experiencia de las dos guerras mundiales. La obra de Jean-Paul Sartre o los escritos de André Malraux podrían representar un crudo ejemplo de este estado de ánimo. Por su parte, Martin Heidegger definió la condición humana como un estar “arrojado” al mundo; al ser seres arrojados nos experimentamos como creaturas precarias que tratan de encontrar sentido a su existencia. Así, el ser no es una esencia sino un *evento*, y la ontología es la interpretación de nuestra situación porque el ser no se ubica fuera de su evento sino desarrollándose a través de su total realización temporal histórica.

Si bien Kusch también considera al ser como evento, argumenta que *en América*, o sea, en el pensamiento indígena (y especialmente en el andino), es difícil ver el ser como “arrojado”, como “caído” con ese sentido de soledad; no existe un sentido de “caída”: lo que ocurre es que *nosotros estamos*. En caso de estar realmente arrojados según la perspectiva heideggeriana, estaríamos *caídos en el suelo* (Kusch, 1976: 74). El punto decisivo aquí es *suelo* que supone el sentido de historia, de compartir, de sentido. Es más, en lugar de “caída” se daría “instalación” y ésta proveería una clase de tranquilidad original acerca de nuestro ser-instalado, lo cual no excluye el miedo y el peligro o la existencia del dolor, la muerte y la injusticia. *Estar-caído-en-el-suelo* podría ser la ecuación filosófica que daría cuenta de la espacialidad originaria del ser que siempre está posicionado en alguna parte; ubica la condición humana dentro de la historia concreta, localizada.

Para Kusch, *ser* define mientras *estar* apunta hacia, está más cercano al mundo. En su opinión, la analítica heideggeriana del ser carece de una examinación del *estar* como un horizonte autónomo. Para hacerlo, Heidegger debería haber profundizado el “ahí” del “ser-ahí”; un “ahí” puro por así decirlo. Incluso sugiere que el “ahí puro” podría compararse con el *Lebenswelt* (mundo de la vida) de Edmund Husserl.

Acerca de la ontología occidental, Kusch opina que el ser ontologiza cualquier aserción, disponiéndonos a desear que todo *sea* definitivo. Por el contrario, *estar* nos prepara mejor para enfrentarnos con la naturaleza siempre cambiante y azarosa de la vida.

Como lo mencioné antes, el suelo desde el cual pensamos es esencial. La ontología posicionada de Kusch dirige su atención a la incidencia del suelo en el pensamiento, colocando una pregunta filosófica: ¿está todo pensamiento afectado por la gravedad del suelo, o es posible desarrollar

un pensamiento que pueda escapar de ella? Para él el pensamiento no puede alejarse a sí mismo completamente de todo lo que el *estar* ha instalado en el paisaje. En otras palabras, el suelo es la matriz simbólica donde el ser se instala, lo cual no sugiere que permanezcamos confinados a él. Por el contrario, sólo *desde alguna parte* podemos pensar como sujetos universales. Es más, siempre estamos *instalados en alguna parte*, pero la localización no es un tema relevante para la visión universalista occidental, porque ésta transformó su propio espacio local en la metrópoli del conocimiento y la verdad. Su área contiene el resto del espacio del mundo, percibiéndolo como un universo homogéneo, una imagen distorsionada de sus propias fronteras.

La crítica poscolonial contemporánea (Spivak, 1985; Seed, 1991; Jameson, 1990; Todorov, 1982) está redescubriendo la significación de la posición geopolítica en la formación del discurso, el conocimiento cultural y los procesos históricos, temas ya tratados hace tiempo por Kusch mismo y por otros antropólogos y escritores (por ejemplo, Guillermo Bonfil Batalla, Darcy Ribeiro, Miguel Bartolomé, Juan Rulfo y José María Arguedas, para citar algunos). El punto es que todos ellos, cada uno a su modo, trataron de recuperar el sentido de localidad describiendo sus características pero también manteniendo la mirada atenta al momento humano (y global) que acompaña a la reflexión creativa. En palabras de Kusch (1978): “Nuestra indagación quizá eche dudas sobre nuestro acceso a la universalidad, pero también puede ocurrir que *ubique a ésta en otro lado*” (90). La tensión entre lo universal y lo local es central, algo que está ausente en Heidegger aunque no en el compromiso político de Sartre.

Kusch (1976) se sintió a sí mismo como habitando una “zona marginal, liminal de Occidente”, percibiéndose como un “occidental marginal”, lo que le permitía analizar críticamente las diferencias entre el “centro” y los “márgenes” (41, 118).¹ En esta perspectiva, Occidente como centro ha perdido el misterio del *estar*; en su lugar ha enfatizado el ser que visto desde América aparece sólo como un simulacro (Kusch, 1978: 99). Para Kusch, en forma esquemática, el *ser americano* es un campo de tensión entre la verdad profunda de su naturaleza demoníaca (estar) y la verdad ficcional de sus áreas urbanas (ser). A uno lo moviliza el miedo a lo absoluto, al otro la fuerza del deseo y el individualismo (Casalla, 1994). Asimismo él reconocía a la Argentina como un país híbrido cuyas elites urbanas están se-

1. Desde los “márgenes” estamos mejor equipados para detectar cómo operan las estructuras internacionales o transnacionales. Tal vez es ésa nuestra única ventaja en términos reales frente a los habitantes del “centro”. Esta posición parece ser compartida por científicos e intelectuales como Edward Said, Samir Amin, Valentin Mudimbe, Enrique Dussel, Salman Rushdie, Terry Eagleton, Talal Asad, entre otros. Viniendo de espacios geopolíticos diferentes, todos ellos tienen en común un fino sentido de crítica y suspicacia hacia la retórica de poder producida en Europa y Estados Unidos.

paradas de los sectores populares tanto urbanos como rurales. Nuestra “hibridez” refiere a una dificultad en encontrar una expresión cultural para comunicar nuestro *estar-siendo*, es decir, la cualidad dinámica y procesual del *estar* (Kusch, 1976: 62, 157).² Como occidentales marginales vivimos inmersos en un suelo casi desconocido y sobre el que poco se ha reflexionado filosóficamente, lo que significa una atención casi invisible al modo de pensamiento y acción de los grupos indígenas y campesinos, es decir, a los sectores subalternos en los Estados modernos de América. De algún modo y en un sentido extremo, Kusch sintió lo “absurdo” de haber nacido en esta parte del mundo con las manos vacías y la sensación de no haber hecho nada. Pero este sentimiento era solamente otro espejismo de la situación geopolítica que necesitaba superar. La cultura occidental, con su acento en el *hacer*, transforma el *estar* en un concepto inútil; eso era lo que según Kusch había que revertir.

Heidegger propuso ideas útiles para meditar acerca de cómo cada sociedad configura su propio mundo. En este sentido existe una diferencia importante entre *mundo* y *universo*. El filósofo Hubert Dreyfus (1991), comentarista de Heidegger, afirma que mientras *universo* es “una totalidad de objetos”, *mundo* refiere al “equipamiento y prácticas organizados en los cuales el *Dasein* está envuelto [...] en términos por medio de los cuales el *Dasein* se define a sí mismo” (248). Heidegger pensó que cada sociedad posee conjuntos de prácticas sociales históricamente desarrolladas que corporizan una ontología implícita. Sin embargo él nunca entró en el terreno de los estudios interculturales del ser, aunque hizo observaciones interesantes sobre la cultura japonesa. Así, siguiendo a Heidegger, Pierre Bourdieu manifestó que todos “tenemos una ontología aun sin saberlo” (1977, citado por Dreyfus, 18). Y éste parece ser un claro desafío a la mirada antropológica: descubrir esos cuerpos de supuestos y prácticas que no están sistematizados (muchas veces ni siquiera escritos), que la tradición occidental ha formulado de muchos modos, ignorando toda producción que no se ajustara a sus reglas canónicas.

En relación con esto Heidegger aceptó la posibilidad de múltiples versiones de la realidad producidas por las ontologías (desarrolladas en el tiempo) de diferentes sociedades. El término “ontologías regionales” se refiere a la multiplicidad de las manifestaciones del ser. Las prácticas sociales conforman ese “horizonte de inteligibilidad dentro del cual el ontólogo debe habitar”, y “lo que cuenta como real para una cultura depende de la

2. En la actualidad, la imagen de híbrido se enfatiza mucho para describir un rasgo básico de América Latina. Por ejemplo, Néstor García Canclini (1990). Se utiliza también para ilustrar los efectos producidos por los procesos de globalización cultural y transnacionalismo sobre culturas nacionales/regionales. Los trabajos de Ulf Hannerz (1992) sobre “creolización” y de James Clifford sobre “diásporas” (1994) son muy útiles en este sentido.

interpretación de sus prácticas” (Dreyfus, 22, 262). Más aún, para Heidegger diferentes comprensiones del ser podían revelar diversas clases de entidades, “así como prácticas culturales disímiles liberan diferentes aspectos de la naturaleza, del mismo modo ellas liberan diferentes clases de entidades culturales” (263).³ Tales entidades tienen su propio status ontológico en relación con la constitución del mundo que habitan. Por esa razón, “no hay límites claros acerca de qué clases de entidades culturales puede encontrarse” (263).

En la perspectiva de Kusch, la propuesta de Heidegger sobre la preocupación occidental por el ser es una ontología regional más entre muchas posibles, pero que tiene ramificaciones sugestivas. Una de ellas concierne al problema de qué entidades y objetos habitan el mundo. Como antropólogo él trató de “habitar en” el mundo americano, descubriendo un cosmos peculiar diferente del de Europa. Para comenzar, observaba que el mundo occidental fue poblado de *objetos* que rodean al hombre. Este proceso de objetivación de la naturaleza comenzó en la Grecia clásica y alcanzó su clímax en la ciencia, en tanto lo que no puede convertirse en un objeto no es susceptible de estudio científico. En América, por otra parte, afirma que recibimos los objetos de la cultura europea como productos acabados de un prolongado proceso histórico, pero sin experimentar ese proceso nosotros mismos (Kusch, 1976: 65, 125).⁴ Apelando a criterios que a la lectura contemporánea combinarían una cierta clase de esencialismo *demodé* y profundidad crítica, considera que de algún modo hemos heredado los objetos, muchas veces extraños a este *suelo* y a sus horizontes simbólicos. Pero, ¿cómo los objetos y las entidades se aparecen al habitante americano? ¿Existe algún rasgo peculiar en ellos, *aquí*? Kusch (1978) contesta que lo dado en América no es un alejamiento total de los humanos del mundo de los objetos sino una serie de eventos o *acontecimientos* que los ligan con la naturaleza. Esta relación es esencial, y no implica un proceso de objetivación. “Lo dado [es] todo lo que *está*, desde lo visible hasta el mero darse de prójimos, dioses y demonios, y es, por eso mismo, lo indeterminado, pero que funda desde lo impensable, y donde lo que *es* no pasa de ser un mero episodio” (65). Para él existe menos control del destino de aquel que aparece en el *ethos* europeo. *Estar* entonces implica no objetos sino *eventos*, y

3. Habría aquí un paralelismo muy sugerente con las ideas de Karl Marx y de Marx y Engels acerca de cómo el trabajo humano modifica la realidad, y esa realidad modificada lo afecta dialécticamente, en un circuito incesante, generando universos de sentido, representaciones y símbolos discretos.

4. Esto es lo que García Canclini (15, 72), con una terminología diferente, denomina “heterogeneidad multitemporal” de las sociedades latinoamericanas. Se trata de la coexistencia simultánea de lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno dentro de una matriz cultural única. Esto produce la emergencia de dimensiones sumamente originales de la existencia témporo-espacial.

existe un conjunto complejo de entidades con las cuales los humanos se relacionan de un modo significativo. Estas entidades no entran en ninguna categoría occidental porque después del nihilismo el compartimiento de los dioses se ha vaciado sin dejar reemplazo alguno. Para los occidentales parece existir una contradicción entre el “mundo” y los “dioses”. Pero hoy en día, incluso en el siglo XXI, y especialmente en América, lo deseamos o no, “tenemos [una] mitad llena de cosas y otra llena de dioses” (Kusch, 1973: 381). La religión y el ritualismo popular muestran estos rasgos de instalación en el mundo a través de toda la geografía americana, lo que nos hace repensar las categorías occidentales del ser, y el lugar de lo absoluto, lo numinoso, en la vida cotidiana.

Para este autor, *estar* en América supone un compromiso con lo incierto que podría exasperar a un racionalista ortodoxo que basara su perspectiva en la noción de control. El problema es que el mundo es una colección de signos que deben ser leídos y nosotros, incluso como occidentales marginales, hemos perdido la clave para ello. Sólo podemos interpretar un universo objetivo, no nuestro mundo existencial. En lo que Kusch y otros pensadores como Rosa Coll coinciden es que cada sociedad ubica “marcas de verdad” en su mundo, y la vida es un ejercicio hermenéutico sin fin. Estas marcas podrían ser entidades o eventos que después de aparecer ante los humanos modifican su campo existencial. En este sentido, Heidegger sostuvo una suerte de relativismo semiótico intercultural, donde los signos (y también el lenguaje) tenían una estrechísima relación con la situación existencial del encuentro. La emergencia de sentido está necesariamente ligada al mundo social del intérprete. Poniendo énfasis en el tema de “habitar en”, sostenía que el significado de un signo siempre ocurre dentro de un contexto y que puede ser un signo sólo para aquellos que “habitan en” ese contexto (Dreyfus, 102). Del mismo modo, Michel Foucault (1970) afirmó que antes de que la *mathesis* cuantificara las relaciones entre los seres humanos y el mundo, la episteme occidental se caracterizaba por una “prosa del mundo” que debía ser descifrada. El mundo se definía como un conjunto de firmas. Al avanzar la cuantificación con su nuevo orden de cosas, aquellas gradualmente se retiraron del mundo, permaneciendo en el área oscura de clandestinidad cultural. Por su parte, Coll (1995) notó que los signos no son independientes del intérprete, e incluso en nuestras megalópolis seculares es posible leer signos y detectar augurios. El problema es dejar que los signos fluyan, mostrando cómo el misterio y lo desconocido pueden alcanzar nuestras vidas. ¿Podría ser esto sólo una situación particular de América o una actitud compartida por aquellos seres humanos capaces de resistir la racionalización de la vida advertida por Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber?

Estar en América parece implicar una doble cuestión. Por un lado, el peso de la conquista y la colonización restringió la legitimidad de casi toda producción cultural (ideas, valores, descubrimientos, religiones, filoso-

fias, formas políticas) a expresiones “coloniales” locales. Ellas carecían de autenticidad, permaneciendo sólo como ejemplos de lo exótico en ultramar. Los americanos fueron sólo “sujetos locales” incapaces de ser universales en el sentido europeo; la magia, la superstición y el paganismo sintetizaron las características básicas de los americanos identificadas por la mente colonizadora.

Por el otro, existe una mismidad indígena, visualizada en el término metafórico “profunda”, utilizado por Kusch en *América profunda* (1962) y también por Guillermo Bonfil Batalla en *México profundo* (1987), que refiere a la dimensión oculta indígena de la cultura de América. Ésta aparece como un *estar* que permea y atraviesa diferentes clases y grupos.⁵ Mas este *estar* no necesita de una teoría para existir; por el contrario, la mayoría de las teorías, por su naturaleza abstracta, suprimen estos ejemplos de praxis en nombre de los valores eurocéntricos de universalidad, razón y orden. Ciertamente es irónico que un antropólogo-filósofo de la Argentina, país donde la burguesía está orientada más hacia Europa que hacia su propio continente, propusiera un camino para descolonizar la mente americana con el objeto de lograr la autoconciencia de su propio suelo históricamente constituido.

La ontología es una reflexión acerca del ser, pero también implica lenguaje, cosmos e historia. Para Kusch el lenguaje en América asume una dimensión diferente de las perspectivas de Ferdinand de Saussure, Martin Heidegger o Hans-Georg Gadamer. Si bien no desdeña el valor de éstas, sólo intenta descubrir cuál es la actitud americana hacia el lenguaje. El lenguaje es sí el lugar del ser, pero siempre localizado en algún sitio. El lugar del habla, como también lo sugieren Ludwig Wittgenstein, el pragmatismo y la sociolingüística, es esencial. El lenguaje es un movimiento dialéctico entre las prácticas sociales, las emisiones previas y la capacidad humana de ser reflexiva de su propio *estar*. El lenguaje no es completamente autónomo pero provee un todo de palabras y referentes que configuran nuestro universo de discurso. Sin embargo, está sujeto también a la transformación a través de la práctica y la conciencia geopolítica. En términos heideggerianos, a través de la práctica los seres humanos añaden su propia interpretación a la estructura geológica de significación de las palabras “a la mano”, modificando sus sentidos más recientes. Asimismo, el lenguaje está conectado íntimamente con el mundo donde las palabras actúan como cocreadoras. Kusch intenta ver a través del lenguaje qué sucede con la persona que lo habla; sus intenciones, presuposiciones y el modo en que ella está instalada en el mundo. Las palabras entonces son coextensivas con el mundo y ello es tema central en nuestra discusión.

5. Esta noción se acerca sugestivamente a la de *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu (1977).

El cosmos refiere no solamente a una (no tan) ordenada totalidad, sino también a su cualidad indeterminada, y que los humanos esperan comprender. Por ejemplo, en el caso del altiplano andino, la gente lo llama *Pacha*. *Pacha* significa en quechua “superficie”, “espacio”, “nuestro planeta”, “universo”, “edades del mundo”. En resumen, “la vida humana y la del universo en su expresión espacial y temporal” (Kusch, 1976: 42). La historia, en último término, no es una secuencia lineal de eventos, sino una narrativa acerca de la heterogeneidad temporal, casi con exclusividad recordada, transmitida y reinterpretada oralmente. Incluso las versiones escritas son sujetas, como diría Paul Ricœur, al momento amplio y abierto de la interpretación, a pesar de que la calidad fija de las letras suponga lo contrario.

La oralidad aquí muestra el poder que tienen las palabras en la conformación de los horizontes existenciales donde la gente habita. La historia vista desde América aparece como una preocupación europea. En una línea semejante a la desarrollada desde otro suelo por Eric Wolf (1982), afirma Kusch (1976) que “antes, los dioses manejaban la historia. Hoy, desde la Revolución Francesa, la historia es manejada por nosotros. [...] Sentimos en América que ella se nos escurre a nuestro lado y que son otros los que la hacen y nosotros estamos aquí sin hacerla” (38). Esa progresión neutral y objetiva de fenómenos define nuestra marginalidad relativa dentro del concierto de los eventos significativos internacionales. Por esa razón, de nuevo, el colonialismo impuso sus propias categorías de tiempo sobre los pueblos y espacios conquistados. Éstos carecieron de toda oportunidad para hacer públicas sus interpretaciones históricas, su propia definición de “historia”, si fuera esto pertinente. Por supuesto que contaban con ellas, pero sus textos eran heterodoxos (orales, actuados, recordados, soñados); su alcance se resumía a lo local, a veces a lo regional; éstas expresaban modos de ser-en-el-mundo ajenos a la percepción europea de la duración. Una historia americana dentro de este contexto podría mostrar metáforas guía diversas de la cadena lineal de hechos, asumiendo la forma de series de eventos cíclicos, espiralados, circulares, combinando lo que Occidente denomina “mito” y “logos”.⁶ La incorporación reciente de la escritura en muchas sociedades indígenas está transformando los géneros del saber oral, dando lugar a complejos agregados de memoria colectiva que compiten cara a cara con los discursos históricos oficiales producidos por las naciones-Estado.⁷

6. El libro editado por Jonathan Hill, *Rethinking History and Myth* (1988), representa un esfuerzo muy importante en la casi inexistente área de estudios en inglés sobre el discurso histórico amerindio desde una perspectiva poscolonial crítica.

7. Greg Urban y Joel Sherzer (1991) editaron un resumen de las relaciones entre las naciones-Estado y los indígenas en América Latina. Es una lástima que tanto el trabajo de Hill

Para sintetizar, la ontología incluye ambas instancias de nuestra instalación-en-el-mundo, *estar y ser*. Mi propio ser es, como el de Kusch, un occidental marginal, porque fui socializado en la visión occidental de la realidad definida como un flujo secular de eventos donde los deseos y las esperanzas humanas no afectan su curso. Es más, cuando escuché por primera vez la definición de la condición humana de Heidegger en mis clases de la Universidad de Buenos Aires, una parte de mí coincidió con él completamente. Era esa parte “occidental” de mi ser que sentía este mundo como sin sentido, gris, y solitario. Términos como “caída”, “estado de yecto”, cabían perfectamente en mi imagen del mundo. A partir de ahí asumí una actitud implícita hacia el mundo plena de nostalgia, melancolía y predestinación. Disfrutaba dolorosamente la lectura de autores como Par Lagerkvist, Herman Hesse y Jean-Paul Sartre. El cuento de Juan Rulfo “Luvina”, un lugar ventoso, desolado y abandonado de México, describía casi con exactitud mi experiencia del mundo; mi mundo interior parecía estar alojado allí afuera, en el febril paisaje de Luvina. Pero, además, había también una parte de mí que rechazaba esas definiciones de ser-en-el-mundo; era mi lado “romántico” para el cual el lenguaje poético podía restaurar la armonía perdida frente al mundo secular tecnológico.⁸

El trabajo de campo con gente *qom*, aparte de afectar mi estructura existencial, me enseñó que otras formas de vida pueden ser tan significativas como la mía propia. Quizá experimentaba lo que Rodolfo Kusch o José María Arguedas sintieran cuando vivieron en poblaciones indígenas, campesinas o en las ciudades americanas: que hay todo un mundo “allí afuera” difícil de comprender pero que debemos escuchar con atención. Sus palabras tienen la carga histórica de muchas centurias de experiencias con la verdad, la mentira, la vida, la muerte, el poder y la falta de poder. El ser-en-el-mundo *qom*, tal como lo percibí, parecía reforzar mi lado

como aquél no incluyan la situación de las minorías indígenas de Estados Unidos y Canadá. Tal vez esta falta se deba al modo en que los estudios académicos dividen el mapa a través de categorías heredadas no neutrales. Un caso a tener en cuenta es la excelente obra de Elise Marienstras, *La resistencia india en los Estados Unidos* (1982), donde se describen las diferentes etapas de las relaciones entre las naciones indias y el gobierno de Estados Unidos. Existen similitudes estructurales muy significativas con la situación de países como México, Brasil y la Argentina.

8. El romanticismo nació como reacción al avance de la modernización, sentida como una separación ontológica entre los seres humanos y la naturaleza. En este contexto, el lenguaje poético es considerado la única vía para redimirse de ese quiebre existencial (Casullo, 1993: 31-34). En todo caso, desde entonces siempre traté de “juntar” esas dos facetas, la romántica y la existencial, para lograr cierta clase de reconciliación ontológica que me permitiera unificarme como sujeto etnógrafo y como individuo. En los capítulos 2, 4 y 6 retorno sobre algunos aspectos de este problema. Una reflexión sobre el sujeto etnógrafo en particular aparece en Wright (2000).

existencialista a través de ejemplos de lidiar con la vida difícil de modo admirable. Su actitud llenó en algún sentido mi apatía de clase media urbana, instalando en mí las semillas de duda acerca de mi propia realidad.

Las experiencias con los *qom* me llevaron a explorar su filosofía de vida, básicamente su visión del ser y el conocimiento. Me di cuenta de que, para poder hacerlo en la práctica, lo que debía identificar era ese punto medio de intersección entre mi ser y el de mis interlocutores, tal vez el lugar mismo de toda la tarea antropológica. Con seguridad este punto medio brinda una imagen más adecuada del encuentro etnográfico entre dos proyectos vitales diferentes. Por ese motivo, encuentro el existencialismo muy útil para describir cómo los seres humanos viven en un mundo social, lo que me facilita interpretar cómo pueblos no indígenas construyen históricamente su visión de las cosas. En este contexto, los trabajos de Kusch representan un puente entre Europa y América. Adoptando una actitud de temprana crítica poscolonial y transformándose a sí mismo en un sujeto universal, desarrolló dos tareas simultáneamente: 1) estudiar las culturas indígenas y campesinas, cotejando sus formulaciones ontológicas y epistemológicas, y 2) hacerlo en castellano, una lengua “marginal” dentro de la producción filosófica, donde el inglés, el francés y el alemán aparecen históricamente como los vehículos legítimos del pensamiento.

Es interesante mencionar que en el imaginario de la clase media urbana argentina, nuestro país parecía pertenecer a una extensión de Europa en el Nuevo Mundo. Esta descolocación geográfica colectiva encontró su anticlímax durante la guerra de Malvinas en 1982. Sólo desde entonces, muchos argentinos experimentaron un shock cuando “descubrieron” que la Argentina estaba en América Latina. El despertar colectivo de un posicionamiento espacial emergió repentinamente; algo de lo cual Kusch venía hablando hacía muchos años. En efecto, la burguesía urbana dependiente de los mercados internacionales nunca tomó con seriedad esa *América profunda* que podría proveer un potente capital simbólico para la autopercepción de toda la cultura argentina, constituida a través de su negación.

En relación con esto, el historiador Arnold Toynbee durante una visita a la Argentina en 1966 reflexionó sobre el nacionalismo argentino y el sentimiento que la discusión de la soberanía sobre Malvinas despertaba en casi todo ciudadano. Para él la explicación del nacionalismo argentino parecía fundarse históricamente en la dramática ruptura con España en 1810. Ese episodio probablemente modeló el sentimiento de un casi freudiano *trauma original de separación* que dio forma al ser nacional argentino. Es como si experimentáramos como cuerpo colectivo un sentido de ilegitimidad o falsedad acerca de nuestro “ser” que nos obliga a buscar justificación afuera. Como si todo lo que naciera, apareciera o se produjera aquí estuviera esencialmente inacabado.

La revisión kuschiana de la historia colonial muestra el proceso de centralización política y económica en Buenos Aires que tuvo consecuencias estructurales para la organización económica y cultural del país. Así, cuando los españoles llegaron al Río de la Plata un primer centro geopolítico fue fundado en Asunción (1534) mientras que Buenos Aires se erigió dos veces (1536 y 1580). Pero sólo después de la asunción de los Borbones, Buenos Aires se transformó en un centro económico poderoso; su puerto era la entrada de capital, mercaderías e información del exterior (Kusch, 1976: 61-65). Buenos Aires siempre miró a Europa ignorando el resto del país, llamado genéricamente “el interior”. Este término, de gran peso simbólico, indica que el único contacto con el *exterior* “real” podía hacerse a través del puerto de Buenos Aires. Esta separación original impactó profundamente en la experiencia histórica de los argentinos. Por otra parte, el sentido de alienación ontológica (o sea, el mundo dividido en dos) está muy bien retratado en el ensayo *Radiografía de la pampa* (1933) de Ezequiel Martínez Estrada. Aquí se describe a la Argentina como una *cabeza*, esto es, Buenos Aires, separada de su *cuerpo*, el resto del país –o sea, de su parte de la América profunda–. Mientras el cuerpo tiene raíces en la tierra, la cabeza está compuesta por gentes desplazadas, por descendientes de los primeros conquistadores y por inmigrantes que arribaron de Europa desde mediados y fines del siglo XIX. Ser nacido *aquí* era una suerte de “estar arrojado” geopolítico, sólo curable por medio de una pertenencia remota a un Occidente abstracto.

Es muy probable que este trauma nunca alcanzara las profundidades de América, aunque sí la afectara el particular proceso histórico de dominio de Buenos Aires, es decir, un esquema de hegemonía interna. Pero los habitantes del *cuerpo* no necesitaban justificarse a sí mismos, ellos ya estaban centrados desde nacimiento, *aquí*. En relación con esto, las ideas kuschianas pueden ayudarnos realmente a descolonizar nuestra conciencia histórica, restaurando la verdadera dimensión existencial del espacio.⁹

En la actualidad, cuando el discurso de la globalización y la transnacionalización satura nuestros marcos conceptuales, la posición de Kusch podría parecer anacrónica. Sin embargo, es posible mirarla de otro modo si pensamos la globalización en el sentido que le dan, por ejemplo Fredric Jameson (1990) y Walter Mignolo (2000), como la nueva narrativa oficial de la etapa del capitalismo transnacional dominado por el aparato cultural-militar de Estados Unidos. En su nombre el mundo está transformándose en una superficie supuestamente plana de información, servicios,

9. Puede afirmarse que Kusch expandió el análisis heideggeriano del espacio como *espacialidad existencial* (Soja, 1989) incluyendo la dimensión geopolítica de los contextos colonial y neocolonial. Esto fue así porque el *suelo* de América emergió esencialmente del encuentro colonial, mientras que el pensamiento de Heidegger surgía en un país imperialista.

flujo de capital y turismo estandarizado sin espacio alguno para la heterogeneidad. En este contexto, América aparece como una tierra de antiguas, nuevas y ricas manifestaciones culturales cuyas voces comienzan a ser escuchadas cada vez más, a pesar de las tendencias globales de sumergirlas en el anonimato de las tendencias del mercado.

También dentro de las discusiones recientes en historia y ciencias sociales, algunas ideas kuschianas pueden aparecer demasiado utópicas y exóticas en comparación con la descreencia contemporánea en ideales generales. Sin embargo, si uno analiza esas ideas con cuidado se puede observar que nos permiten vincular nuestra vida cotidiana con discusiones generales acerca de cómo llegamos a ser lo que somos –o cómo es nuestro *estar*–, reconociendo una entera dimensión omitida. Este autor se sitúa entre los pocos que expresaron filosóficamente la importancia seminal del posicionamiento geopolítico. Ello mismo se verifica hoy en día en la rica producción en lengua inglesa sobre crítica poscolonial que apunta a rescatar la dimensión epistemológica y teórica del pensamiento surgido de los márgenes, como India, Palestina, Camerún o Haití. La experiencia en América Latina, que parte de una relación histórica diferente con Europa que la que tuvo Oriente, ilustrada magníficamente por Edward Said en su *Orientalism* (1978), encuentra en autores como Kusch, Arguedas, Darcy Ribeiro o Bonfil Batalla voces críticas que llaman a pensar el ser, el lenguaje y la cultura desde un punto de vista diferente, que tenga en cuenta la naturaleza constitutiva del suelo, o, en términos de Mignolo, el “lugar de enunciación” en la construcción de todo conocimiento

En mi caso, me acerco al mundo *qom* reconociendo y redefiniendo la óptica existencialista aquí sintetizada. Personalmente, mi sentido de pertenencia fue conformado por la experiencia de ser un habitante de Buenos Aires, con la herencia histórica ya mencionada. Ella moldeó un ser buscando raíces tanto en Europa –por mi herencia inglesa-irlandesa por línea paterna– o entre los argentinos nativos –porque *ellos siempre estuvieron aquí, no necesitaron migrar*–. Esto es irónico porque ellos habían sido definidos por el Estado como incivilizados, bárbaros, carentes de toda cultura. Para mí ellos aparecían colectivamente justificados, *instalados* con “seguridad” en el mundo, asistidos por su historia y tradición. No obstante haber sufrido la invasión europea, el sistema colonial y más recientemente los avances del Estado argentino, ellos aparecían dotados para *estar-verdaderamente-aquí*. No obstante, tenía una sensación de *desinstalación*, siempre buscando un lugar utópico, obligatoriamente ubicado en “otra parte”, para encontrar sentido y fundamentos existenciales. Los trabajos de campo me reubicaron el ser desplazado, reconociendo la significación histórica y cultural de la localización espacial.

Un enfoque dialéctico comparativo de la ontología podría permitirnos evaluar el mundo no basado únicamente en las dicotomías occidentales naturalizadas de trabajo/ocio, bien/mal, ser/no ser, natural/sobrenatural,

y así sucesivamente. ¿Mostrará la ontología *qom* una instalación-en-el-mundo peculiar, enfatizando no sólo *ser* sino también *estar*? Y si así fuera, ¿su *estar* –si existiera algo así– diferiría del modo andino descrito por Kusch y otros investigadores, o del modo en que otros grupos indígenas ven la realidad? En cuanto a los objetos y las entidades existentes para los *qom*, ¿divergirán de nuestro mundo de la vida urbano? ¿Qué signos poblarán su mundo? Desde una perspectiva de los acontecimientos, ¿será posible realizar una crónica que pueda ilustrar su perspectiva?

Tal vez nuestra experiencia del *estar* pueda ser comparada con la definición de Heidegger de experiencia, a la que ve como “una cosa, un hombre, un dios que venga hacia nosotros, nos alcance, nos atropelle, nos derribe y nos transforme” (citado por Coll, 141). Algunos de los temas tratados en los próximos capítulos ilustran el poder de la experiencia de campo con sus efectos de atropello, derribamiento y transformación, los cuales, a su vez, fueron modificando nuestras perspectivas iniciales acerca de cuál es el ser de los lugares, de la historia y de la etnografía.

CAPÍTULO 2

Desplazamientos fundacionales

En este capítulo describiré las experiencias que dieron cuerpo a la reflexión sobre el desplazamiento. Es decir, cómo surgió la idea del desplazamiento como instancia básica para pensar una etnografía contemporánea. La idea es señalar entonces el proceso mismo por el cual experiencias de campo pueden adquirir una dimensión crítica de la propia práctica de la que emergen, y su proyección a un plano más general, el de sus supuestos y marcos conceptuales.

Antes de ir al campo, unos breves comentarios nos ayudarán a contextualizar estas reflexiones.

Como se señaló en la Introducción, el desplazamiento parece ser un rasgo diagnóstico de la vida contemporánea. La tecnología computacional y los medios masivos de comunicación permiten una producción y distribución telemática de información que redefinen el sentido de lo local/global, y tal vez también el significado del significado y la semiótica del cuerpo. Además, las migraciones laborales y el turismo desplazan gente a través del mundo con un ritmo sin precedentes. Existe un interés general hacia el *movimiento* y las *relaciones* como metáforas útiles para describir cómo funciona la realidad.

Se sugiere aquí que “desplazamiento” puede considerarse una palabra clave de la antropología contemporánea, mientras que otra podría ser “cuerpo”. En efecto, se propone aquí un reencuentro con la experiencia del cuerpo, una suerte de retorno arcaico dentro de un contexto sociotecnológico mayor donde gradualmente aquél está perdiendo sentido. La idea principal es detectar la liminalidad espacial creada/producida en nuestros cuerpos por el movimiento y su relación con los sitios etnográficos. Tal como Henri Hubert y Marcel Mauss (1964), Michel de Certeau (1984), Valentin Mudimbe (1992) y Peter Rigby (1992) describieron con precisión, a través de la práctica los “espacios” se transforman en

“lugares”. Así, diferentes tipos de prácticas generan clases diferenciadas de lugares.¹

Las experiencias descritas a continuación ilustran los efectos que ciertos desplazamientos pueden producir en tres clases de cuerpos: el material de los etnógrafos,² el conceptual de la antropología y el de un *qom-Iek* peregrino llamado Ángel PitaGat.

Primeros movimientos

Cuando comencé a realizar investigaciones de campo en poblaciones aborígenes de la región chaqueña, asumía que un rasgo natural de la antropología era el desplazamiento espacial. Así la etnografía era naturalmente un *viaje a un lugar no urbano*. Los lugares etnográficos suponían, en primer término, un estar-alejado del hogar y, en segundo, un estar-con-Otros. De este modo, durante mi primer viaje de campo a una comunidad wichí de Formosa en 1979, por una parte, sentí la lejanía como una sensación casi tangible en la piel y en el resto de mi ser, y por otra también experimenté miedo a esos “otros” que me daban la bienvenida. Evidentemente lo que yo sentía entonces no era lo que sucedía “afuera”. Pensé enseguida: “¡Oh, estas personas son indios!”. Entonces pude experimentar corporalmente la carga histórica de este término como una categoría del encuentro colonial (Bonfil Batalla, 1972). Mis esquemas cognitivos estaban en cierto sentido reproduciendo aquella en una escala micro, y la diferencia étnica apareció como una percepción palpable.

Más tarde, cuando visité a los *qom* de Tacaaglé en 1979 experimenté la misma sensación de desplazamiento existencial, pero el miedo había desaparecido. En otro viaje (1981), un obstáculo diferente apareció: apenas podía resistir la distancia y la soledad. Era mi primera experiencia solitaria y tenía una sensación de fluidez, de ser una entidad volátil a punto de desaparecer en el aire. Mis límites corporales se estaban achicando y no sabía qué hacer. Entonces una ansiedad creciente hizo que pensara seria-

1. Existe una producción numerosa de títulos sobre “desplazamiento” y su relación con la producción del conocimiento antropológico por parte de antropólogos anglosajones y también de países periféricos radicados en Estados Unidos y Europa. La discusión en torno a los “anthropological sites” puede chequearse en las obras de James Clifford (1988, 1994, 1997), Akhil Gupta (1992), Akhil Gupta y James Ferguson (1992, 1997). Creo que la sensibilidad hacia el tema del “desplazamiento” tiene íntima relación con las biografías migratorias de los autores mencionados. Un ejemplo muy interesante es la obra de Arjun Appadurai (especialmente 1986, 1991) y Salman Rushdie (1985). Para el caso de América Latina, existen ideas interesantes en la obra de Néstor García Canclini (1992).

2. Que poseen una doble estructura existencial, histórica y metodológica. Para un análisis en profundidad de este tema, véase Wright (1994, 2005a).

mente en regresar a Buenos Aires. Durante las noches, recostado dentro del mosquitero, solía escuchar música *qom* para escaparme de la nada que sentía acercarse. Eran canciones de *toro'opa*, una especie de arpa judía ejecutada con talento por Egirio Muratalla, hermano menor de mi anfitrión Guillermo Muratalla. Estas melodías, que imitan el canto de pájaros, asociadas con las distintas peripecias del amor –y que hallaba muy parecidas a la música de Jan Hammer– me condujeron a través de profundidades sonoras que parcialmente restauraron mi paisaje interior. No obstante, llamé a Buenos Aires para pedir auxilio. Por suerte, mi entonces novia Inés generosamente se ofreció a venir a Tacaaglé, y su presencia “aquí” solidificó mi inestable ser. Sin embargo, según su recuerdo de ese tiempo, me comportaba en forma rara; algo andaba mal, y el más mínimo detalle me exasperaba. Tratando de analizar mi reacción en profundidad, descubrí que a pesar de su apoyo emocional, la presencia suya en “mi” campo me producía ansiedad. Ignoraba cómo administrar el tiempo de “trabajo” con mis interlocutores, por un lado, y mi tiempo de “ocio” con ella, por el otro. Esto se relacionaba con la sensación de que ella era una “interferencia” en el campo local de la colectividad a la cual quería integrarme. Con interés egocéntrico calculaba que teniendo a Inés aquí, ella podría recolectar datos sobre mujeres, una esfera casi prohibida para mí. Pero ella sólo quería *estar* conmigo, y nada más. Y yo tenía problemas para comprender su racionalidad no antropológica porque me percibía a mí mismo como un trabajador de tiempo completo. ¿Por qué debíamos malgastar preciosos minutos de nuestro tiempo-de-campo en beneficio de actividades no productivas? Para agravar esto aun más, muchas mujeres acostumbradas a mi modo de trabajo se presentaban en la casa donde nos alojábamos para relatar mitos, anécdotas y otros géneros orales significativos. Ellas trataban de aplicar (o debería decir replicar) ese patrón de relación con una *doqshilashi* (mujer blanca), quien no deseaba objetivarlas como datos, sólo interactuar con ellas. Esta situación absurda se estabilizó cuando finalmente fui capaz de ver más allá de mi cascarón. Tal vez el problema se relacionaba con contextos, espacios, personas, y la dinámica compleja que sus interacciones produce. Inés se quedó una semana, y los últimos días mostraron un cambio en mi conducta. De algún modo pude recuperarme de la fiebre etnográfica y aceptarla a ella como una compañía humana, que también se encontraba lejos de su hogar.

En la medida en que la familiaridad con los *pagereIek* (gente del padre) creció, comencé a sentirme *menos distante* y *más en casa*, adaptándome a mi sujeto etnógrafo en tránsito. Además, en tanto accedía al ámbito intersubjetivo de mis anfitriones, me sentía seguro de estar ligado de nuevo a la realidad; esto es, ser un segmento posicionado dentro de una red social.

El viaje de 1981 introdujo mi vida en un estado intersticial nunca experimentado antes. Era una verdadera experiencia de liminalidad espa-

cial por la cual *debía* pasar alguna vez. Más tarde, los desplazamientos espaciales dejaron de afectarme como un riesgo de disolución. Sin embargo, en cada nuevo viaje de campo tengo la impresión cada vez más firme de que los antropólogos tienen una relación peculiar con los lugares de campo; que existe una tensión esencial entre éstos y el hogar; que debe haber una cierta clase de desplazamiento para que haya conocimiento antropológico de cualquier índole. Éste, por su parte, está mediado por la naturaleza de nuestro entrenamiento académico, las distintas influencias teóricas y el *suelo* desde donde producimos nuestro discurso disciplinar.

Este viaje fue una experiencia que desafió mi elección de ser antropólogo; muchas veces me hice la pregunta típica de los investigadores de campo: ¿qué estoy haciendo acá? A pesar de la conocida ecuación del canon disciplinar “aquí—allá” tratada por Clifford Geertz (1988) con su estilo lúdico y sarcástico, creo que, más allá de la búsqueda de legitimación de lo exótico por la presencia corporal en la lejanía, existe una forma de observar esta relación de un modo no ingenuo. Esto se relaciona con el reconocimiento de la heterogeneidad espacial de los *lugares de campo*, e, inversamente, de los *lugares de hogar*. Como se señaló antes, un factor relevante en la etnografía es el proceso por el cual el espacio se transforma en un lugar. Usualmente suponía un desplazamiento espacial a regiones no urbanas. Como sabemos hoy en día, ese supuesto cambió a través de la historia, y tal vez el componente espacial perdió su poder originario. No obstante esto, los siguientes relatos de desplazamiento espacial me reintrodujeron nuevamente en un estado de liminalidad geográfica que abrieron la energía social que da sentido a los lugares y a la interpretación *qom* de éstos.

Un Ángel en Buenos Aires

Irrupción

Una mañana de sábado de marzo de 1983, mi amigo Ángel PitaGat de Tacaaglé, a quien conocía desde 1979 y que entonces tendría unos cuarenta años, se presentó a la puerta de la casa donde vivía con mis padres. Durante mi viaje de octubre de 1982 él había manifestado sus deseos de viajar a Buenos Aires y visitarme, y por ello le había dado mi dirección y teléfono, e indicaciones generales para llegar desde la terminal de Once a mi casa en Martínez, en el Gran Buenos Aires.

El timbre sonó y me levanté escuchando la voz de mi madre que decía: “Pablo, ¿alguien llamado Ángel está acá preguntando por vos!”. “Oh”, pensé, “¿es posible que él esté acá?”. Era verdad, Ángel, la misma persona que había visto muchas veces en la lejana Formosa, estaba en *mi* casa. Esto me alteró profundamente; él no debía estar aquí, su lugar estaba *en otra*

parte. ¿Por qué había perturbado mi mundo hogareño, interrumpiendo una apretada agenda social?

Sin duda la presencia de Ángel en mi casa era un honor, por la amistad que tenía con él y porque venía del lugar más conocido por mí, donde sentía que tenía mi segundo hogar. Pero, al mismo tiempo, este huésped modificó la vida familiar en forma imprevista. Yo había clasificado su presencia como “un informante en la casa del antropólogo”, lo que parecía una contradicción de términos; para mis padres, él era un visitante sorprendente a ser tratado con hospitalidad; para mi abuela materna, mi amigo (“el indio”) aparecía como una persona de fisonomía extraña del que naturalmente había que desconfiar.

No sentí la indianidad de Ángel como un elemento de extrañamiento. Después de varias experiencias de campo ésta se había evaporado. Lo que aparecía como extraño era su dislocación espacial; sólo en ese sentido él se materializaba como diferente. Asimismo, su desplazamiento produjo en mí una sensación complementaria de descolocación y desorientación cognitiva, que serán comentadas en el resto del capítulo.

El punto esencial es que algunas de las categorías clásicas de la antropología, por ejemplo, “campo”, “trabajo de campo”, “informante”, “dato”, “distancia”, “viaje”, comenzaron a ser relativizadas por la presencia *fuera de contexto* de mi amigo. Por esa razón, los rasgos distintivos de la etnografía aparecieron como una colección de movimientos posicionados dentro de un contexto. Obviamente, para los principios de la antropología tradicional, Ángel en Buenos Aires era un rebelde porque había dejado el *campo* por los espacios intersticiales de la ciudad del antropólogo. Mi problema radicaba en el hecho de que no tenía recursos para transformar mi casa –un lugar familiar– en un *lugar etnográfico*. El espacio de la ciudad no se correspondía con mis experiencias de campo previas en la región chaqueña. Más aún, la cercanía de Ángel alteró los rasgos distintivos de la distancia y lo remoto de la etnografía, tal cual la entendía hasta entonces.³

3. Mi socialización universitaria de grado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires entre 1975 y 1981, dentro de lo que se denomina “etnología”, enfatizaba la etnografía como una tarea básicamente entre grupos indígenas, lo cual suponía la necesidad del desplazamiento a sus territorios, o bien el acercamiento a sus enclaves urbanos. Esta definición de la etnografía coincidía con la de la tradición de la antropología de tradición boasiana, donde se valoraba la recolección urgente de información de culturas que se suponía estaban en rápida vía de desaparición. Sería muy interesante desarrollar una comparación entre esta definición de la etnografía, sus prácticas y problemas con la de la antropología social que en la Argentina se dedica más a contextos urbanos y problemáticas derivadas de la modernización, avance del capitalismo y hegemonía del Estado en diferentes ámbitos de la vida social (leyes, salud, economía, etc.). Aquí los rasgos básicos de la etnografía no suponen necesariamente un distanciamiento espacial para arribar al “campo”, lo que no impide proponer una reflexión común general a ambas clases de práctica disciplinar (la

Sin embargo, a medida que los días pasaban, me acostumbré a tener a Ángel conmigo; gradualmente pude incluir su compañía dentro de mi esquema cotidiano. Para mantenerlo feliz, y como tenía miedo de que se aburriera, pensando en términos de medios de comunicación como buen ciudadano moderno, le di una pequeña televisión que mantuvo prendida casi todo el tiempo. Él estaba fascinado con Buenos Aires y quería juntar ropa para llevar a su gente. Tal vez esa era su principal agenda; pero yo imaginaba y deseaba que, sobre todo, él hubiera venido a visitarme.

Hogar desplazado

Ángel se alojó en la habitación de soltera de mi hermana, un espacio pequeño pero confortable. Una vez que ocupó el cuarto, éste experimentó un tenue cambio. Algunos de nuestros criterios invisibles de orden perdieron de a poco su balance, y una disposición diferente apareció allí. Él tomaba mucho mate y cuando tiraba la yerba usada la arrojaba por una de las ventanas del cuarto que estaba justo en el frente de la casa, dejando una huella verde en la pared blanca.

Ángel estaba realmente azorado por la cantidad y variedad de objetos que teníamos en la casa.

En efecto, el modo en que se apropió del espacio doméstico fue motivo de comentario continuado en mi familia y, simultáneamente, al mejor estilo de análisis del *habitus* de Pierre Bourdieu, hizo que objetiváramos rutinas y criterios de orden que antes creíamos naturales. Por ejemplo, durante cada comida todas las veces que mi madre le ofrecía más él siempre asentía. Esto creaba una sensación de incomodidad, un conflicto de etiquetas, por así decirlo. El problema era que Ángel actuaba con total educación y cortesía pero de acuerdo con las normas *gom* de etiqueta: “Nunca hay que decir que no cuando ofrecen alimento”.

Aun cuando él experimentaba un shock cultural, había venido preparado para el nuevo lugar. Esto se observaba en su cuarto, donde guardaba hojas, flores y raíces de plantas aromáticas en forma de atados llamados *iyaGaik*, que se usan para múltiples fines (protección, seducción, prevención, etc.). Además, debajo del colchón de la cama guardaba un cuero de zorro cuyo objeto era protegerlo durante las noches de cualquier intrusión de seres no humanos. Al caer la noche, según comentó, el alma-imagen (*lki'i*) del zorro aparecía y se quedaba cuidándolo. Todos estos arreglos cambiaron la fisonomía de la habitación; ahora había adquirido un toque

etnología y la antropología social) que tenga en cuenta, en términos ontológicos, qué clase de mirada y de práctica caracterizaría a la antropología como disciplina. Un trabajo que comenzó a explorar en esta dirección es el de Virginia Vecchioli (2002).

y un aroma formoseños evidentes, alimentado por la fragancia de las plantas y una disposición espacial de los objetos manifiestamente ajena a nuestros usos urbanos de clase media.

Paisajes extraños

Durante la estadía en Buenos Aires, que se prolongó por un mes, al modo de una práctica de turismo intercultural, intenté hacer conocer a Ángel los lugares más simbólicos de la ciudad y algunos enclaves turísticos suburbanos. Lo llevé a Plaza de Mayo, al Aeroparque, al Congreso, al Zoológico y a Tigre. Durante estos paseos se mostró muy asombrado por lo que veía e hizo muchos comentarios que expresaban un punto de vista muy particular. Por ejemplo, cuando fuimos a Plaza de Mayo, al ver la Casa Rosada, Ángel enfáticamente me dijo que quería hablar con el presidente y también con Margaret Thatcher por el tema de la guerra de las Malvinas. Debido a que jóvenes tobas y pilagás habían participado en la guerra, Ángel quería expresar sus quejas. Cuando fuimos a Tigre, al ver el paisaje ribereño, ¡me preguntó si del otro lado del río estaba Paraguay! Sus propias categorías topográficas aparecían para aplicarse a un espacio desconocido. Esto tenía sentido porque en la geografía formoseña –el espacio vivido de Ángel– un gran río separa la Argentina de Paraguay. En otro momento, al ir al Aeroparque, él estaba muy impresionado por el tamaño y la cantidad de aviones y el ruido y la vastedad del aeropuerto, y me di cuenta de esto sobre todo por las expresiones de asombro en su lengua que a cada instante introducía y que yo nunca había escuchado antes: “*jisa!*” (¡oh!), “*jash!*” (¡epa!) y “*jash ten!*” (¡epa, mirá!). Es verdad, nunca había estado con alguien en un contexto tan natural y poco inducido como éste, en relación con las entrevistas de campo que se construían a partir de *mis* preguntas abstractas sobre el modo de vida *gom*.

En el Zoológico Ángel disfrutó de todos los animales, a muchos de los cuales jamás había visto. Elegí este lugar porque él sabe mucho de animales y en Tacaaglé me había hablado de la fauna de la zona con increíble detalle. Durante nuestros paseos por Buenos Aires tomé incontables fotografías; en el Zoológico Ángel quería sacarse una al lado de cada animal y, mientras lo hacíamos, seguía asombrándose de todo, como al ver los aviones. Debido a su gran conocimiento de la caza, cada espécimen ejercía sobre él una atracción peculiar, pero los que más lo impresionaron fueron el elefante, el rinoceronte y el tigre. A los dos primeros los conocía por primera vez y pensaba que eran muy poderosos. Esa noche él soñó con el rinoceronte: “*El rinoceronte estaba olfateando contra el viento, yo miraba y eso me hizo hacer lo mismo; parecía que ese bicho era más poderoso que los otros; si un animal tiene poder vos soñás con él*”. Después de esta experiencia, comenzamos a trabajar con dibujos, como se amplía en el capítulo 4.

Ángel hizo curiosos comentarios sobre cosas que damos por sentadas. Una vez me acompañó a mi oficina en el centro de Buenos Aires; allí, cuando estábamos tomando un ascensor antiguo del tipo jaula, me dijo casi a las carcajadas: “¿Qué es esta extraña caja con un tornillito que se aprieta?”. También cuando viajamos en subterráneo, el túnel y las vías les parecían similares a una inmensa huella de un animal, por ejemplo la mulita o el tatú. En este sentido, a menudo usaba metáforas animales para describir cosas nuevas para él o para hacer observaciones sagaces sobre el comportamiento de la gente.

Se sentía a gusto hablando en su lengua conmigo durante nuestros viajes por la ciudad en colectivo, tren o subte. Las reacciones de la gente mayormente de asombro al verlo hablarme en su lengua materna, a la que yo respondía con mi pobre competencia lingüística, lo divertían muchísimo. No sentía vergüenza o timidez alguna; por el contrario, estaba orgulloso de que un *doqshil'ek* como yo pudiera hablar en *qom*, especialmente delante de tantos blancos.⁴ Es más, el hecho de que nadie más pudiera entendernos le daba un gran sentido de poder.

Peligrosa Buenos Aires

Ángel mencionó varias veces que para venir a Buenos Aires necesitaba coraje porque éste es un lugar peligroso. Los ancianos de Tacaaglé la llaman *hanoiklta'a* (lo más poderoso). Esta idea se nutre de dos factores: 1) es un lugar remoto, y 2) sus habitantes, los *doqshi*, son conceptualizados como “ricos” y capaces de hacer grandes cosas; ambos aspectos generan ansiedad e inseguridad. De acuerdo con esta caracterización, una vez decidido a viajar, vino provisto de los artefactos mencionados para mantener su bienestar personal. Para él este viaje significaba un desplazamiento crítico; para mí, los desplazamientos de Ángel hicieron explícitos los principios a través de los cuales mi propia localidad se construía.

La naturaleza peligrosa de Buenos Aires se había preanunciado dramáticamente a Pedro Justo, un amigo de Ángel y mío. Ambos planeaban viajar a la Capital, pero al final Pedro se sintió descorazonado por un sueño. Según Ángel, el sueño de Pedro lo había mostrado a él sin plata, y entonces decidió decirle: “*Mirá, Ángel, no tengo nada, yo no voy a ir porque hay muchos peligros en Buenos Aires, hay muchos blancos, y tal vez nos perda-*

4. Es interesante notar que en cuanto un blanco intenta utilizar vocablos de su lengua, los *qom* suelen decir que uno ya la domina. Considero que estas aserciones se relacionan más con el sentimiento de cercanía que produce este acercamiento lingüístico que una evaluación objetiva de conocimiento de la lengua. En síntesis, es la actitud lo que se evalúa en estos contextos.

mos”. En su sueño, vio una calabaza como las que se usan para tomar mate⁵ que en su interior tenía numerosas medallas de oro. La significación de esto era oscura para él, y en algún sentido los blancos aparecían ante Pedro como seres ambiguos. Pero Ángel, haciendo una interpretación optimista, le dijo: “*¡Tal vez ahí ellos nos van a dar plata, si vos soñás con oro allá, tal vez ellos nos van a dar plata o oro!*”.⁶ Para empeorar las cosas, Pedro estaba preocupado de que ellos fueran a tener el mismo destino que el “santo crucificado”, aludiendo a Jesucristo; tal vez iban a ser matados también. Así, Pedro abandonó el plan y Ángel enfrentó el desafío solo. En otros viajes a Tacaaglé hablé de estos sueños con Pedro mismo, y me dijo que realmente había quedado muy impresionado por ellos y que prefirió quedarse tranquilo en su chacra, esperando que Ángel le comentara cómo había salido todo. Eventualmente podría viajar en el futuro.

Imágenes

Retornando al tema de los artículos electrónicos, Ángel pasaba muchas horas mirando televisión. Aunque él ya había visto muchas veces programas en Formosa, nunca había tenido un aparato a su entera disposición. Las películas y series de guerra, acción y aventuras eran sus favoritas. En una ocasión, comentó acerca de un western donde, de acuerdo con su visión, los indios habían derrotado al ejército de Estados Unidos usando su ingenio, que incluía escondites en árboles o en medio de ramajes y arboledas, y escaramuzas que desorientaban a los enemigos. ¡Y este comentario es interesante porque yo mismo estaba ahí y vi, desde mi punto de vista, justamente el final inverso! Evidentemente, su lectura rebelde y contrahegemónica se relacionaba, como me dijo, con el recuerdo de sus padres contándole estrategias similares utilizadas en el pasado para burlar a los blancos y al ejército argentino.

Aproximadamente una semana después de su llegada, fuimos al cine a ver la película *Blade Runner*, de Ridley Scott. Muy pronto Ángel quedó capturado por las imágenes y el contexto; parecía eufórico. Mientras la historia de los androides Nexus 6 y el policía Decker transcurría, Ángel

5. Esta imagen tiene sugerentes conexiones con el sonajero de calabaza chamánico denominado *Itegete*. Usualmente se colocan en su interior piedritas y otros elementos como valvas de moluscos, trozos de madera y metal. Se lo considera muy poderoso y presenta analogías con el propio corazón del chamán, centro principal de su poder. Para más detalles, véase el capítulo 4.

6. Algunas veces las medallas que tienen íconos cristianos, que ellos llaman genéricamente *saantos* (santos), son consideradas objetos de poder y pueden homologarse con los espíritus auxiliares de los chamanes. Retorno a este tema en el capítulo 4.

empezó a preguntarme qué es lo que sucedía allí, porque no podía darse cuenta de por qué Decker perseguía a mujeres tan bellas, o sea, a las androides. Durante la película cuando el público reía, Ángel permanecía callado, mientras que durante densos silencios podíamos escuchar su risa solitaria y (para nosotros) extemporánea. Es más, me encontré en medio de un gran problema ontológico, además del sugerido por el film, tratando de explicar en unos pocos minutos que en realidad aquellas mujeres, brutalmente asesinadas por Decker, eran meros androides. Pero, ¿qué era un androide después de todo? Le expliqué que eran una clase de muñecas, hechas por una fábrica, que mataban gente y que por eso las perseguían. Entonces la misma categoría de androide apareció como problemática. No completamente convencido de mi argumento, Ángel asintió levemente. Más tarde, nos fuimos a comer una pizza y charlamos acerca de la película. Él comentaba las escenas de violencia contra las mujeres, le costaba mucho aceptar que fueran nada más que máquinas. Pero, ¿qué era una máquina en última instancia? Debo confesar que Rachel me fascinaba y me resistía a creer que ella también lo fuera. Además, en el propio corte del director Scott, ese cuestionamiento se extendía a Decker mismo. En resumen, las preguntas de Ángel desnaturalizaron mi sentido común acerca de los seres mecánicos, desnudando una zona umbrosa y poco visitada de mi ontología implícita, propia, por su parte, de un habitante urbano medio de una ciudad moderna, rodeado de implementos tecnológicos que son parte de su mundo y con los cuales establece relaciones necesarias y rutinarias. A Ángel la película le abrió serios interrogantes acerca del poder de las imágenes, de la tecnología y de la naturaleza ficcional del cine.

Nostalgia

Ángel permaneció en Martínez casi un mes. A unas dos semanas de su arribo, comenzó a mostrarse nostálgico. Aunque había conseguido mucha ropa, visitado lugares interesantes y resistido el poder de la peligrosa Buenos Aires, extrañaba a su esposa Cecilia, a su gente y el paisaje chaqueño. Además empezó a soñar con amigos que le preguntaban cómo era su experiencia en la ciudad. En particular, soñó que su tío AshaGaik le contaba que gente importante de Formosa había estado buscándolo, y que él les había dicho que no estaba, que estaba lejos, en Buenos Aires. Después de este sueño, se sintió orgulloso, porque personajes políticos de peso se habían interesado por él. Por esto, se sentía importante y, al mismo tiempo, tenido en cuenta. En relación con esto, contó que para los *qom* cuando alguien piensa en uno, uno empieza a soñar con esa persona. En este sentido, parecía que su gente allá lejos también lo extrañaba a él.

Ángel demostró interés en los casetes que yo había registrado durante mis viajes previos a Tacaaglé. Muchas de esas cintas contenían las voces de parientes y amigos ya fallecidos, y él pasó literalmente muchas horas escuchándolas, sintiendo emoción, gozo y pena. El cuarto de mi hermana se transformaba entonces en el concierto vivo de la memoria desplazada de los *pagere'ek*, algo sobre lo cual nunca había pensado antes. Es decir, la importancia social, política y humana que el material etnográfico pudiera tener para los interlocutores de aquellos diálogos grabados y sus descendientes. La actitud emocionada de Ángel me hizo tomar conciencia de que la información antropológica es bastante más que un conjunto de datos clasificables cuyo valor proviene de su relación con la literatura especializada. Fue un impacto para mí en el reconocimiento del poder de mi archivo de campo y en la posibilidad de transformarlo en algo más que eso, de ampliar su status epistemológico y pragmático, y de compartirlo con la gente de acuerdo con sus propias necesidades.

Traducciones fallidas

Una vez, mientras estaba trabajando en mi cuarto, escuché las risas de Ángel cuando descubrió en una de las cintas que una persona que actuaba como traductor durante el primer viaje a Tacaaglé se mofaba de mí sin que yo lo supiera, diciendo en *qom* que quería terminar la sesión porque tenía hambre y quería ir a comer. Este descubrimiento minó mi autoestima de etnógrafo; aunque es verdad que, al ser la primera experiencia y aún estudiante, ello justificaba un poco mi inhabilidad para entender tanto la lengua como la situación total de la entrevista. Entonces me pregunté a mí mismo con ingenuidad: “¿Por qué me cargó si yo era una persona seria, respetuosa de su forma de vida? ¿No es la entrevista etnográfica un proceso sin espacio para esa clase de comportamiento irónico y picaresco?”. Mi formación enfatizaba la linealidad y una visión weberiana de la vida social, plena de tipos ideales. La irrupción de la historia y, por ello, del humor, me trajeron de vuelta a la materialidad densa y mundana de los eventos de campo. Más aún, Ángel en Buenos Aires era un paso más hacia la inmersión en una vida etnográfica más abarcativa.

Sentí que esta situación me revelaba las débiles bases a través de las cuales interpretaba mis datos de campo, introduciendo un sentido de duda hacia el resto de mis grabaciones (¿otros interlocutores también se habrían reído de mí, o dicho cualquier cosa con tal de que yo escuchara un relato en *qom l'aqtak* (lengua *qom*)? Sin embargo, Ángel me ayudó a encontrar los pasajes ambiguos y jocosos, y pude parcialmente comprender aquellos textos vernáculos y también aprender a reírme (de ellos y de mí) con él. Eventualmente, recobré algo de la fe perdida, pero un sentimiento

general de resquebrajamiento profesional persiste hasta hoy. Más tarde volveré sobre esto.

Visitas sociales

Durante la estadía de Ángel, una colega presentó su tesis doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus investigaciones eran sobre chamanismo, visión del mundo y mitología de los pilagás, que viven en el centro de la provincia de Formosa. Por esa razón, decidí llevarlo conmigo a la universidad. Al llegar a la vetusta sede ubicada en la calle 25 de Mayo 217, nos sentamos en la parte posterior del salón de actos, con una inmensa pintura del ilustre antecesor mítico Bartolomé Mitre decorando el fondo del escenario. Allí le expliqué en líneas generales los procedimientos de una defensa doctoral. Para mi visión de antropólogo, la presencia de Ángel en ese sitio representaba una rara paradoja; me sentía a mí mismo de algún modo descolocado, ¡como si los “datos” estuvieran mirando al “intérprete”!

Cuando la colega comenzó su exposición, él escuchaba atentamente, y en tanto hablaba acerca de la brujería, asentía moviendo su cabeza. Al promediar la presentación, Ángel me dijo: “*Che, Pablo, esta mujer habla bien, ella sabe de lo que habla... ¡ella es una verdadera konaGanaGae!*” (bruja). Desde entonces, comenzamos a llamarla con ese término y ella estaba encantada con tal tratamiento, porque representaba una suerte de legitimación de su conocimiento, viniendo de una fuente tal vez más autorizada que el comité doctoral mismo.

Como Ángel era miembro entonces de la Iglesia Cuadrangular de Tacaaglé, él deseaba visitar su sede nacional ubicada en San Isidro, provincia de Buenos Aires, no muy lejos de mi casa. Más precisamente, quería hablar con el entonces supervisor general, el reverendo Miguel Friederick, con quien me había contactado en 1979 para mi primer viaje a Tacaaglé, ocasión en que me redactó una carta de recomendación. Finalmente, Ángel logró su cometido y fuimos a la casa del reverendo. El único problema es que llegamos a la hora de la siesta. Adormecido pero amable, el reverendo Friederick nos invitó a entrar en su casa y expresó su alegría de conocer a un hermano venido de tan lejos. Ángel quería renovar su credencial expirada de la Iglesia, y también hablar con él para solicitar ayuda para la gente de su comunidad. Además, le preguntó si pensaba viajar pronto a Formosa porque había problemas que era necesario resolver *in situ*. El reverendo, un poco confundido por el tono de los requerimientos de Ángel –que eran más enfáticos que lo esperable ante una autoridad institucional– se las arregló para decir que no tenía planes de viaje en el futuro cercano. Sin embargo, añadió que ellos siempre velaban por los miembros de la Iglesia y que iban a orar especialmente por la gente de Tacaaglé. Antes de irnos, Ángel recibió su credencial al

día y agradeció la atención del reverendo; estaba animado porque un encuentro directo con la principal autoridad de la Iglesia Cuadrangular significaba un paso político importante, desde su punto de vista. Y sobre todo porque el supervisor general era un blanco poderoso que además era ciudadano estadounidense, siendo, por lo tanto, doblemente influyente. Este contacto reforzó su posición ante los miembros de su iglesia local, y especialmente ante su tío AshaGaik, su principal líder, con quien había soñado días antes.

Trabajo urbano

Cuando me iba a trabajar, Ángel se quedaba en casa. Esto me producía una sensación de culpa difícil de manejar. Sentía que estaba a cargo de él, pero al mismo tiempo tenía que proseguir con mi rutina laboral. Descubrí por accidente que él tenía una habilidad extraordinaria para el dibujo; fue entonces cuando le di hojas y lápices de colores para mantenerlo “ocupado” mientras yo estaba afuera. Después de su primer dibujo, un ciervo realmente asombroso, le pregunté si podía dibujar algo que me interesaba. Asintió sin dudar, y entonces le dejé una lista de seres no humanos que conocía de nombre, pero cuyas imágenes mi limitada imaginación nunca había podido construir. A medida que hacía los dibujos, yo grababa una suerte de entrevistas acerca de esos personajes, características principales, comportamiento y rol en la vida *qom*. Entonces me di cuenta de que, sin quererlo, realmente podíamos trabajar antropológicamente en casa. Descubrí además otra cosa: que hablar sobre temas de los *qom* con Ángel en Buenos Aires era diferente que hacerlo en Formosa, y también que eso no me pasaba con la gente *qom* que había conocido directamente en Buenos Aires, por ejemplo Valentín Moreno. Esto no es un dato ocioso, porque aquí interviene esa relación particular entre espacio y existencia. A Valentín lo conocí aquí ya desplazado del Chaco, instalado en la ciudad; ése era su lugar. En cambio, con Ángel ocurrió lo inverso. Dos clases de campos se intervinclaban aquí, y de algún modo parecían inconmensurables. Es decir, el campo donde trabajaba etnográficamente con Ángel era muy diferente del campo donde me relacionaba con Valentín. Fue el cambio posicional del primero que hizo aparecer y cuestionar mis supuestos sobre la naturaleza de esa diferencia.

Después de que Ángel se hubo ido, a fines de abril de 1983, descubrí que durante uno de los días previos a su partida había dejado un mensaje grabado para nosotros. A él no le molestaba en modo alguno el uso del grabador en algunas de nuestras charlas, y él mismo lo utilizaba para grabar música o mensajes para sus amigos de Formosa. Así, grabó lo que él llamó “despedida” donde agradecía nuestra hospitalidad y generosidad por albergarlo en nuestra casa.

Éstas son sus palabras:⁷

Nache tachigiña da jaqtaGanaGak, hajem sache kage da Misión Tacaaglé, jenaGat na Ángel Achilai, nege'to'na, traductor neiwotana Buenos Aires, qataq so Pablo Rait, nache itawa, nache itawa jetakta qaika ka haloik, qaika ka aloik na doqshil'ek jetakta soGodaik jetakta doqshil'ek jalek, hageta nasaGa, hageta doqshil'ek jalek [Ya está lista mi palabra, me estoy yendo a Tacaaglé, mi nombre es Ángel... este... traductor hoy aquí en Buenos Aires, y Pablo Wright, mi compañero, él no tiene ningún problema, no tiene ningún problema] él nunca recibe, eeh se pintaba nomás como nombre de doqshil'ek, el cristiano el hijo de Cristo, el cristiano, hay mucho que nosotros decimos cristiano pero, no no recibe como cristiano, e Cristo le ama a todos, no clasifica a la persona ni negro ni blanco, pero se aman todos, e muy que para mí que me ha ayudado bastante ñi qaraqaja Pablo, hajem itaawata, qataq waachigi so tanolohli, hiawatañi hiawatañi da ikiaGak, para iwitege otra vez que chegaka'age, naji na'ana nohle da hintonaGak, na maGa de'eda y pida ñita'a Dios, para que data' jaqajolek, onaGaik qome de'eda nege'to'da, perfecto data' jaqajolek Pablo, que también na lta'arolqa, onaGaik qome qaika ka machaqa. [Nuestro hermano Pablo me ha ayudado mucho, me ayudó, y vi esta pequeña platita que me dio para mi viaje, para ir al lugar de donde vine, hoy en este día, ésta es mi única felicidad, le pido a Nuestro Padre Dios por este hermanito, sería muy bueno... que mi hermanito Pablo esté perfecto, y también que sus pequeños parientes, sería bueno que no pasara nada.]

Aha hajem naji na awit qalota da n'achikjaGak, presento esto cuento en mi tristeza [Bueno, hoy yo en esta tarde hay mucha bendición] [...] jaqaja [mi hermano] esta historia que tengo de lo que me pasaba en ese tiempo, yo me siento mucho de trabajar a hermano Pablo, que yo no, aquí estoy, aquí yo ando, me cae lágrimas porque ese trabajo, me siento mucho esta familia, no puedo hablar más yo de solo, que están muy buenis, no puedo hablar bien porque yo me siento mucho e la despedida que ahora me salgo a mi lugar otra vez, no es porque me cae lágrimas porque me siento mucho la ayuda atención que ellon tiene, que solamente le pido a Dios para que cuiden esta gente, muy amoroso, me entiendo como me atiende como si fueran familia, no puedo aguantar ahora de tanto, de tanto atención que ellon tiene, y no no no puedo hablar mucho porque yo me siento mucho esta gente que estamos muy bueno, recibido como el hijo de cristiano, el hijo de cristiano que solamente e Dios e grande y que le cuidan mucho esta gente que puede bendecir más esta casa, que está casa esta bende-

7. Ésta es la transcripción textual de sus palabras, donde alterna toba y castellano. Traté de respetar el modo en que él habla, donde se observan interferencias de la gramática de su lengua materna en el castellano. Cuando aparecen puntos suspensivos, eso indica partes deficientemente grabadas y que no pude transcribir.

cido, que no pasa ni enfermedad, la tristeza también no quiero, y tanto abuelita también, abuela también yo me siento mucho de la despedida de ella, e tan viejita pero le pido a Dios para que, para que n[]o compañe siempre esta abuelita, que tiene hizo la enseñanza toda la familia, porque no es que ese esa familia que es tan buena por mediante la abuelita que le enseña la hija, e la hija le enseña a todo lo hijo, el pagre también le enseña a lo hijo, por eso esta familia son buenos, también el señor Jorge también yo le pido a Dios que lo acompañe siempre, y que lo enfermedad muy portante de pedirle a Dios esa enfermedad que siempre que no pasen sobre Jorge porque también bastante, bastante ayudaba mucho, yo durante cuando yo llegué me ayudaba mucho este señor, que tanto también, tanto la esposa también que yo le pido a Dios que no entrega, gran bendición de esta casa, y yo le voy a esperar cuando vuelva otra vez y yo quiero encontrarlo ellos como siempre está, el más gozo que tengo, ahora yo le voy a contar toda mi gente, todos los oradores los pastores, para que pida a Dios para que no pasan a cualquier cosa mal este lugar, yo estoy seguro que Dios le ayudan esta, porque yo estoy con Dios, estoy seguro que Dios le puede bendecir esta casa, estoy seguro que Dios le puede bendecir más la abuela, estoy seguro que Dios le puede bendecir este matrimonio también su vida yo le pido que le llega a su final de su vida que está muy bueno, Dios yo le pido mucho a usted que no entregue, larga vida [pausa] ...me cae lágrimas de esto, [u]n[a] espedita que yo estoy pidiendo, e que me hallo mucho y mucha cosa también.

La despedida de Ángel, que gradualmente se transformó en una oración, ambos géneros orales reconocidos del habla *qom*, fue profundamente emotiva y apropiada según sus códigos de etiqueta. Estaba agradecido por los dones (*n'achikiaGak*)⁸ que recibió de nosotros. Me colocó en la categoría general de hombre blanco, pero que no tenía problemas –con él– ni algún poder oculto (*qaika ka aloik*). Me imagino que aquí él quería resaltar el hecho de que, aun yo siendo *doqshi*, no había hecho ninguno de los maltratos laborales que en Formosa los criollos realizan con los aborígenes: poca paga, trabajo a destajo o promesas falsas.⁹ Ángel nos reconoció como “buenos cristianos”, y no como quienes dicen que lo son y no se comportan como tales.¹⁰ Me trató como hermano (*jaqaja*), un término que indica una

8. Este término es clave para entender cuál es la relación que los establecen con el mundo no humano, y se explica en detalle en los capítulos 4 y 6.

9. Igualmente, a pesar de la sentida opinión de Ángel, dada mi calidad de blanco de clase media y antropólogo interesado profesionalmente en su forma de vida, yo me sentía en una posición de poder frente a él, y ella implicaba una desigualdad estructural no muy alejada de la situación interétnica que se vive en Formosa.

10. Aquí la categoría de *cristiano* parece tener un significado que excede la noción común de cualquier blanco al respecto. Este tema se profundiza en los capítulos 4 y 5.

relación de amistad cercana, aunque también es una expresión de camaradería entre los miembros de las Iglesias indígenas y en general de reducción de distancia intercultural en eventos públicos y actos políticos. Antes de su partida estaba realmente triste, con la voz quebrada, y se podían sentir lágrimas en sus ojos, conmovido por la despedida. Y como se observa, sus palabras brindaban una interpretación interesante acerca de nuestra bonhomía. Hace referencias muy sentidas de protección al poder de Dios para que le otorgue salud y vida a mi abuela y a mis padres. Y como es usual entre los *qom*, pide que haya bendición. También, mostrando sus criterios de pedagogía familiar, agradecía en primer término a mi abuela por haber educado tan bien a sus hijos y asimismo a mi madre y mi padre por habernos transmitido esos valores a nosotros. Sólo entonces me di cuenta de por qué él trataba con tanta deferencia a mi abuela –a quien llamaba siempre con el diminutivo “abuelita”¹¹ quien, no obstante, renegaba de él, viéndolo como alguien alejado de los valores occidentales que la nación argentina había forjado con tanto trabajo. Es más, en varias oportunidades me comentó que tenía miedo de que él le hiciera daño, y que se asustaba mucho cuando lo escuchaba bajar muy silenciosa y torpemente por las escaleras de mi casa, ejercicio para lo cual carecía completamente de entrenamiento corporal. Sus encuentros breves al pie de la escalera eran momentos de zozobra para mi abuela, que fantaseaba angustiosamente que las manos de Ángel pudieran cernirse sobre su cuello.

Regreso a Formosa

Yo estaba intrigado por el silencio de Ángel sobre su regreso a Formosa. No sabía cómo manejar este asunto sin ofenderlo. Por supuesto, pensaba según las maneras *doqshi*, que para mí aparecían como naturales (“un anfitrión nunca pregunta a su huésped cuándo se va”). Finalmente, pensé que debía hacer algo, ya que él extrañaba su lugar y su familia, y la mía ya estaba cansada de tener la rutina alterada de este modo. Así que junté el coraje necesario y le dije un día: “Ángel, ¿cuándo pensás volver a tu casa?”, a lo cual me contestó relajadamente: “Cuando vos lo digas me vuelvo, ¡depende de vos!”. De esta forma descubrí no sólo que no lo ofendía sino que, de algún modo, él estaba esperando educadamente que le avisara cuando me parecía el tiempo adecuado para la vuelta. Esto suponía, también implícitamente, que le podía comprar el boleto de regreso, lo que hice en la entonces nueva estación de ómnibus de Retiro, y unos pocos días después partió rumbo a Formosa. En casa todo el mundo respiró

11. El uso del diminutivo es constante en estas palabras; es muy común en oraciones, despedidas y saludos, y expresa una muestra tanto de respeto como de cariño y agradecimiento.

aliviado. Sin embargo, yo lo extrañé y sentí su ausencia como un gran vacío interior que sólo el tiempo curaría.

La partida de Ángel me dejó con una serie de nuevas experiencias que tenía que incorporar a mi vida y a la de mi familia. En relación con los valores, aprendimos directamente lo que significaba ser hospitalario en sentido estricto. La estadía de Ángel inspiró muchas anécdotas divertidas que expusieron una interesante propiedad: eran reflexivas. Por un lado, su comportamiento despertó una sensibilidad concreta y cotidiana hacia la diferencia cultural; por el otro, nuestro sentido común (quizá por primera vez) apareció susceptible de análisis crítico. Risa, hilaridad, diversión, respeto, absurdo, fueron algunas de las manifestaciones de y hacia esa nueva habilidad crítica. Personalmente, sufrí mi primer shock fuera-del-campo, que me llevó a replantearme el significado de las dicotomías recibidas de la disciplina, trabajo de campo, trabajo de hogar y cercano-distante. Cuando Ángel volvió en 1989, el impacto inicial de 1983 maduró hacia una visión más compleja y enriquecida de la etnografía.

Un Ángel en Victoria

Preparación

No volví a ver a Ángel nuevamente hasta enero de 1985 cuando regresé a Tacaaglé. Estaba muy emocionado por el reencuentro después de la odisea urbana. Estar con Ángel otra vez en el campo “allá” fue diferente esta vez, porque ya me había encontrado con él en mi doméstico “aquí”, y eso me despertó la conciencia acerca de cómo las prácticas concretas son las que crean las regiones etnográficas y, también, cómo la gente depende tanto de los lugares en que se halla para conducirse o no naturalmente.

El movimiento de Ángel había cambiado mi percepción crítica del espacio etnográfico. Algunos de los rasgos distintivos de la etnografía mencionados antes perdieron vigencia como categorías significativas. En estudios subsiguientes realizados allí, me encontré con Ángel en muchas oportunidades, compartiendo siempre una complicidad por nuestra común experiencia cosmopolita. Después de los desplazamientos urbanos, empecé a conectarme con el mundo de un modo diferente, incluyendo mi propio campo corporal en él. Antes había sólo datos incorpóreos a ser colectados de acuerdo con metodologías específicas. El espacio sólo era un campo distante; más allá de eso, éste no contaba para nada; una dimensión cartesiana a priori, sin discontinuidades. Concomitantemente, cualquier interacción de individuos dentro de ese espacio no afectaba su estructura de ningún modo.

Comunicación pascual

A fines de marzo de 1989 recibí un llamado de mi padre que decía que Ángel estaba en Buenos Aires y buscaba a un tal *Taanki*.¹² Cuando escuché eso, una sensación de sudor frío me recorrió la espalda. Pensé que ya estaba acostumbrado a su visita, pero en realidad mi *habitus* había recordado su normal inconciencia a irrupciones de la rutina. Y esta presencia, una vez más, modificó mi esquema de vida, quizá con más profundidad que en 1983, o bien, culminando el proceso comenzado en la primera visita. El contexto socioeconómico no era para nada alentador; el ciclo hiperinflacionario afectaba todos los hogares argentinos y nuestra economía familiar, como tantas otras, estaba al borde de la quiebra. No bien escuché sobre Ángel el horizonte se ensombreció: ¿cómo le iría a pagar el viaje de vuelta?

Ángel estaba quedándose en la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) pero allí ya no podían alojarlo más, por lo tanto me pidió si podía darle una mano. Sin perder tiempo, me sequé el sudor varias veces, fui a la AIRA y me lo llevé a Victoria, donde entonces vivía con Inés y mis dos hijos. Ahora el desafío era mayor, porque la pregunta no era ya: “¿Qué está haciendo él acá?” sino “¿Cómo voy a integrarlo en mi vida familiar, honrando nuestra amistad y experiencias pasadas?”.

La experiencia original de 1983 daba lugar ahora a un conjunto más complejo de subjetividades. Con Ángel en *mi* casa, la imagen tradicional del campo terminó de desaparecer para siempre. La interacción canónica entre *espacio* y *ser* adquirió nuevas propiedades. En primer término, Ángel se quedó en mi escritorio que a la noche se transformaba en su habitación. Aunque él me llamaba *Taanki*, el oído de mi hija María de dos años escuchaba “Catin”, por lo cual él quedó con ese nombre. Y su lugar, por carácter transitivo, se llamó “el cuarto de Catin”. Él aceptó encantado ese nombre y estableció una relación muy afable con los niños. A nosotros, en cambio, nos costó más aceptarlo como uno más en el espacio familiar. Su presencia ocupaba más espacio que en 1983; tal vez porque éste era nuestro hogar, y nosotros como anfitriones teníamos que soportar sobre nuestras espaldas un ajuste total de la red intersubjetiva.

Sea como fuere, durante el mes que estuvo en Victoria Ángel era omnipresente. Eso me hizo preguntarme qué dimensión adquirirían mis estancias en la casa de Guillermo Muratalla y su esposa, Francisca Pinaqte,

12. Nombre con el que me llama la gente de Tacaaglé, que corresponde al héroe cultural de la mitología (véase capítulo 4). Según la explicación de mi anfitrión Guillermo Muratalla, como al principio me interesaba por las “cosas de los antiguos”, en 1982 me bautizaron, con un gran sentido del humor y de crítica cultural, ¡con el nombre del personaje que a mí más me interesaba!

mis principales anfitriones en Tacaaglé, y el alcance de mi intrusión en su propio espacio doméstico.

En esta oportunidad sentía realmente la visita de Ángel como una especie de “viaje de campo recíproco”. Después de su “prospección” de 1983, ahora ya tenía el derecho de venir a casa y vivir con nosotros, y nosotros la obligación de recibirlo como a cualquier otro huésped. En Victoria el hecho de su origen indígena era casi irrelevante. Es curioso que, aunque mis hijos tenían incorporada la categoría de indio a partir de series y películas de televisión, obviamente producidas en Estados Unidos con traducción mexicana o puertorriqueña, sin embargo Ángel no podía identificarse con esos estereotipos. De todos modos, sabían que él venía de Formosa, y que conocían mucho de plantas, animales, así como muchas historias que a ellos les interesaban. Varias veces los encontramos a los tres absorotos, contándose mutuamente historias.

Una vez redefinidos los parámetros de constitución del espacio etnográfico, en esta visita pude comprender más que antes cómo él se fue apropiando del nuevo lugar, y cómo esta apropiación modificaba, a su vez, la mía propia. Unos ejemplos ilustrarán este punto.

Bienvenida nocturna

Después de unos días de instalado en Victoria, una mañana Ángel me contó que la noche anterior “alguien” había entrado en su cuarto; él dormía y un ruido lo despertó. Al abrir los ojos sintió la presencia de un ser que revisaba los libros haciendo pasar rápidamente sus páginas, tal vez buscando algo. Intrigado y asombrado, le pregunté si había tenido miedo, hecho que negó; me dijo que estaba acostado en el colchón sobre el piso mirándolo hacer su trabajo, apenas podía verlo, estaba oscuro, aunque posiblemente era invisible. A pesar de su serenidad, sentí temor ante la sola idea de tener un visitante como ése en casa. Pero, ¿quién era este ser? Para Ángel era un ser *jaqa'a* (no humano) que tal vez vivía ahí y que quería examinar al nuevo huésped en caso de que fuera un peligro para la casa. El visitante permaneció unos pocos minutos; cuando dejó el cuarto, Ángel volvió a dormir. En otras de sus visitas a mi casa, al volver a preguntarle sobre esto, me contó que tal vez fuera alguien que murió en la casa y que a veces salía cuando llegaba alguna persona desconocida. Él no dudó un instante de la existencia de ese ser; era yo el que tenía el problema.

Esta experiencia me hizo cuestionarme si en realidad compartíamos con Ángel el *mismo* lugar, en términos de rasgos, objetos, seres y propiedades. ¿Eran nuestros supuestos tan radicalmente diferentes como para producir percepciones distintas de una realidad ingenuamente definida? Como Hubert y Mauss (1964) observaron ya hace tiempo, el espacio no es

homogéneo; definido por la sociedad, posee discontinuidades existenciales; de improviso, un espacio (o un tiempo), por razones socialmente aceptadas, se puede transformar en un perímetro particular con un excedente de significado. En este sentido, mi casa, y especialmente el cuarto de Catín, por cierto tiempo experimentaron un cambio cualitativo que apenas podía explicar con palabras. Pero esa experiencia era conocida para mi práctica etnográfica. Yo había estudiado experiencias de lugares con sentidos diferentes por los hechos sucedidos allí, lo que los antropólogos llaman “espacio calificado”, pero nunca mis propios algoritmos vitales se habían visto afectados así antes. Las explicaciones de Ángel hicieron caer sobre mí toda la energía cultural que generamos para aproximarnos a las vidas de otra gente. Se podría afirmar que actuó como un articulador espacial quien, utilizando sus categorías para comprender un evento, influyó temporalmente en la forma en que yo definía y habitaba en mi espacio vivido más cercano.

Evidencias visuales

El mismo día que vino a Victoria, Ángel hizo unos dibujos como regalo para nosotros. Uno era un indio mítico de rodillas invertidas, conocido en Paraguay como *peta jowai*; el segundo, un perro salvaje del monte; el tercero WaGajaqa'lachigi, el pícaro personaje mítico de las historias de los antiguos, usualmente asociado con un zorro, pero que tenía forma de hombre. Debido a nuestras experiencias previas con dibujos en 1983 y después en Tacaaglé, le pregunté si estaría dispuesto a seguir haciendo dibujos relacionados con la cosmología y el chamanismo, a lo cual asintió sin problemas.¹³ Por ese entonces yo ya no tenía dificultades trabajando sobre esos temas en un lugar tan doméstico como mi casa. Parte de mi ansiedad por las tribulaciones económicas de la hiperinflación se canalizaban en el trabajo visual con Ángel, que incluía nuestros intereses mutuos y particulares. En efecto, hablamos mucho sobre chamanismo, mitología, y chusmeamos sobre amigos en común, al mismo tiempo que lo llevé por diversas casas de amigos e instituciones civiles y religiosas para buscar ropa.

13. Mi proyecto como investigador del CONICET desde 1987 se dirigía a estudiar procesos de simbolización y categorías cognitivas en una serie de ámbitos del sistema sociocultural *qom*. En este sentido, era importante conocer un inventario de los símbolos y las categorías clasificatorias centrales que mis interlocutores manejaban. El trabajo con dibujos aparecía como una clase de evidencia óptima para explorar esa temática.

Curaciones

Debido a mi escasez de dinero por la crisis económica, tuve que pedir ayuda para pagar el viaje de regreso de Ángel. Mientras tanto, sintiéndose un poco más seguro en el ambiente urbano, quiso ir a visitar a un conocido suyo de Formosa, un anciano llamado Paulino Rojas, oriundo de Misión Laishí, quien tal vez le podría dar una colaboración para el pasaje. Él y su esposa vivían en Pacheco, a unos 20 kilómetros al norte de Victoria. Por desgracia, Paulino no pudo ayudarlo pero fue muy hospitalario ya que lo invitó a quedarse unos días, a lo que aceptó. Una vez instalado allí, Ángel me contó que la pareja estaba preocupada por la salud de su hija de unos veinte años, y por eso le preguntaron directamente: “¿'Am wo'o ke'eka oik?” (¿Tenés algo de poder?). Respondió: “*Qaika* [no], yo no tengo ningún poder, sólo Dios tiene, sólo Dios cura, si confían en Dios ella se sanará”. Entonces le solicitaron si podía averiguar lo que le pasaba a su hija. Así, poniendo en práctica técnicas chamánicas de uso de manos, soplo, succión y oración, Ángel llegó a la conclusión de que la chica tenía *lawel lashe*, que para los *qom* es un desorden en el vientre relacionado con la violación de prohibiciones alimentarias durante la menstruación.¹⁴ Después de varias sesiones de curación, la joven pareció mejorarse.

Era la primera vez que tenía información sobre las capacidades de Ángel para curar. En Tacaaglé él se mostraba esquivo para hablar de estos temas. Al comentarle esto me contestó que todo lo que uno decía allá podía ser escuchado por cualquiera, y entonces siempre se sentía forzado a mantenerse en silencio. Lejos de su lugar, estaba más libre para hablar de cualquier cosa. Sólo después de escuchar esto comprendí mi falta de ubicación durante los trabajos de campo en Formosa. ¿Por qué? Porque para mí el hecho de estar allá se transformaba automáticamente en contexto autorizado para estudiar temas chamánicos –o cualquier otro, sin duda–, sin considerar las definiciones que mis interlocutores pudieran tener acerca de un “contexto adecuado” para tratar tópicos tan delicados. Esto desnudaba mis presupuestos implícitos sobre lo que consideraba “el campo”, una dimensión homogénea y legítima sin matices, discontinuidades o variaciones contingentes, dentro de la cual cualquier pregunta antropológica era admisible. Más aún, mi ingenuidad era tal que nunca imaginé

14. Él explicó que, de acuerdo con el “estudio de los indios” –lo que refería al conocimiento de los antiguos *qom*–, las mujeres menstruantes estaban sujetas a una serie de tabúes que las prevenían de tomar contacto con el agua, con carne animal u otra clase de alimentos, porque podían enfermarse, y a veces ese desorden era capaz de generar el enojo de seres no humanos, como el arco iris (*moGonalo'*) que producía terremotos y tormentas. También contó que, en ese estado, las mujeres no pueden tocar cosas frías o de metal, lo que les puede aparejar algún mal como *lawel lashe*.

que mis preguntas pudieran crear conflictos, molestias o problemas de ningún tipo. O sea, el estar-ahí en el campo, tal como lo consideraba entonces, autorizaba de por sí las investigaciones, sin diferenciación de temas, y producía la creación de una categoría global que subsumía los posibles contextos, tiempos y/o lugares discretos reconocidos por la gente. En este sentido, el comportamiento de Ángel introdujo nuevos elementos para una crítica general de la etnografía.

En ese tiempo yo sufría una conjuntivitis crónica que me causaba dolor en los ojos. Después de escuchar a Ángel pensé que él quizá pudiera hacer algo por mí. Sin duda me sentía extraño pidiéndole que usara una capacidad que en sí misma desafiaba mis supuestos acerca de la realidad. No obstante, igualmente me animé a solicitarle ayuda para aliviar mis ojos. Esto lo hice cuando fui a Pacheco una semana después para ir de regreso a Victoria. Un contexto diferente del mío creaba las condiciones para un ablandamiento ontológico que diera lugar, para mí al menos, a la posibilidad de esta clase heterodoxa de terapia, o tal vez me pasaba un poco como a Ángel, sintiéndome más cómodo lejos de mi hogar para abrirme a temas complicados con una cierta clase de riesgo con una renovada confianza. Él consintió alegremente a curarme, sugiriendo que nos fuéramos del comedor de la casa de Rojas a un cuarto separado. Una vez allí, traje un vaso de agua, porque según él el agua tiene vida. Oró para bendecirla, para que no pasara nada malo, que no hubiera *bichos*,¹⁵ para que no hubiera enojo y seguir trabajando tranquilos. Después humedeció sus dedos y los pasó sobre mi frente y ceja derecha, diciendo algo en su lengua, que después una vez en casa me repitió:

Ena eta'a ena etaGat na etaGat qaratannaGanaGat, porque na jaqaja iwet na la'ete, hageta jahnaq y hageta jahnaq ke'ka eetek, qanache onaGaik de'eda noeta, noeta natae' qaraqajolek qaidan o qam eeteke'na sasajaten. [Esta agua, esta agua es nuestra medicina, porque el ojo de mi hermano duele, yo no sé nada, y yo no sé nada, y es bueno que él pueda ser curado, curado, porque yo no sé si nuestro hermanito fue dañado o qué, no sé.]

Ángel me dijo que él ignoraba qué clase de desorden tenía yo. Por esa razón, mientras me curaba le preguntó en silencio por mi situación a WaGajaq'lachigi, ser no humano que me enteré que era su principal espíritu auxiliar o *ItaGaiaGawa*. Ángel puso su mano sobre mi frente y sopló, si hubiera habido algún *lowanek*, o sea alguna entidad que produce enfermedades, por ejemplo un abejorro negro llamado *ki'iaGae*, se escucharía

15. Nombre castellano que alude a los agentes no humanos que producen enfermedades. Este punto se desarrolla en el capítulo 4.

un sonido parecido a *tas, tas, tas*; pero no se escuchó nada. Entonces, chupó ahí escupiendo después algo que según él tenía *le'eraGa*, palabra que quiere decir “luz”, pero que alude también a “fiebre” en algunos contextos, y al poder chamánico durante las experiencias de sueño. Para ser honesto debo decir que la sesión con Ángel alivió mis molestias por un tiempo.

A la mañana siguiente, me comentó que la noche anterior WaGajaq'lachigi había venido en sueños, diciéndole que “*qaraqaja doqshil'ek dalemata*” (nuestro hermano, el hombre blanco estaba enojado), que yo sólo estaba nervioso y que no debía preocuparme sobre eso, que no duraría mucho.

Las revelaciones de Ángel acerca de su poder chamánico me impresionaron. Nunca había pensado tener una relación tan cercana de amistad con un chamán, como la que tenía con él. Pero, en definitiva, qué era un chamán después de todo, al menos desde el punto de vista *qom*. Ángel mantenía un perfil muy bajo en cuanto a su situación/condición. Mi pregunta básica en ese momento era la siguiente: ¿el hecho de tener un *ItaGaiaGawa* lo transformaba automáticamente en un chamán?, o, mejor dicho, ¿cuáles eran las condiciones para ser/estar en ese status?¹⁶ Toda esta situación cambió mi idea sobre el chamanismo, al cual me había aproximado como un observador totalmente distante. Había reportado experiencias de otras personas pero nunca me había introducido yo mismo en la escena etnográfica de este modo, ni me había apercibido de sus detalles más cotidianos. Ahora me había transformado en parte de un ritual terapéutico y aún no estaba listo para evaluar sus consecuencias en términos de mi vida cotidiana y menos aún en relación con la práctica antropológica. Tales reflexiones deberían esperar para más adelante.

Naatelate'e

Una tarde de domingo, después de almorzar en casa de mis padres, Ángel, mi hijo mayor Pablito y yo fuimos a la costa del río. Deseaba mostrarle el panorama del Río de la Plata y su anchura inmensa. Entonces, desde la casa paterna caminamos por la calle Paraná hacia la costa y al llegar allí vimos la entonces abandonada estación de tren Anchorena, con sus viejas vías cubiertas de arbustos, y la ribera camuflada bajo el manto de las plantas nativas de la costa. Ángel estaba fascinado con el lugar y con la superficie ilimitada del río que se unificaba con el cielo. Como en 1983, comenzó a usar interjecciones para expresar sus emociones. Para mí, por otra parte, era una vista ordinaria conocida desde la infancia, ca-

16. Si bien no encontré una respuesta taxativa a este interrogante, los capítulos 4 y 6 brindan ejemplos y reflexiones al respecto.

si lo mismo que para mi hijo. A punto de llegar a la costa, sorprendentemente, Ángel permaneció quieto. Una planta había capturado su atención, y estaba tratando de sacarla de la arena. Entonces le pregunté por qué lo hacía; me contestó: “*Oh, naatelate’e*¹⁷ *es una planta que estaba buscando y es muy difícil encontrarla*”. “*Pero es un junco, hay miles alrededor, ¿por qué es importante para vos?*”, añadí. Me dijo que la raíz de esta planta es un *iyaGaik* muy poderoso y siguió cavando con un palito, sacó unas matas, cortó las raíces del tallo y me las mostró. Tenían un color rojo oscuro y se asemejaban a un tubérculo multiforme; enseguida pensé que eran extrañamente feas. ¿Cómo podría él estar interesado en un espécimen tan raro? Más tarde me contó que estas raíces debían secarse para ser efectivas y para eso las puso sobre un farol del patio de atrás de mi casa, donde permanecieron así casi una semana. Al término de ese lapso, ya estaban listas para ser usadas, entonces las envolvió en papel de diario y las guardó en una bolsa. La raíz seca despedía un olor penetrante y perfumado, que para mi pituitaria era una mezcla de pachuli y sándalo. Una vez en Tacaaglë armaría muchos *iyaGaik* con trozos de la raíz de *naatelate’e* para ayudar a que hombres o mujeres pudieran encontrar pareja, gracias al poder de esa raíz para actuar sobre el corazón humano.

Reciprocidad

En general, Ángel se adaptó muy bien a nuestra rutina diaria. Cuando estábamos en el trabajo y los chicos en el jardín de infantes, él se quedaba como casero. Disfrutaba estando solo en la casa y algunas veces nos ayudaba con las tareas hogareñas. Yo interpretaba antropológicamente su comportamiento en términos de reciprocidad, principio y práctica muy valorados por los *qom*, casi el eje principal de su tejido social.¹⁸ En el caso de Ángel, la cercanía con nosotros lo motivaba a obrar de esa forma. Así, al regresar de nuestras actividades, encontrábamos las huellas de Ángel en el orden de la casa. Para comenzar, cada mañana él preparaba su mate muy temprano; después, cuando yo tomaba el desayuno, él se unía a mí para tomar café. Entonces usualmente limpiaba la cocina y el resto de la casa. En una oportunidad, descubrimos que el piso de madera de nuestra habitación tenía una opacidad nueva. Ángel lo había limpiado porque estaba sucio; y

17. No encontré la identificación botánica de esta raíz.

18. Consiste básicamente en el intercambio de bienes, servicios e información entre grupos de parientes que generalmente incluyen los conjuntos de familias nucleares que se agrupan en una familia extensa. En muchos casos, estas redes de reciprocidad incluyen diferentes niveles, por ejemplo integrando diferentes familias extensas a través de instituciones como las Iglesias indígenas, tema que se trata en el capítulo 5.

lo había hecho con agua! Inés me miró con una mezcla de pena y comprensión intercultural, porque íbamos a tener que encerrarlo y lustrarlo de nuevo. Otra vez, lo vi lavando nuestro auto, un viejo Citroën Ami 8. El vehículo estaba en tal mala condición que me dijo: “*Estoy lavando tu camioncito porque está muy sucio, estaba muy mal*”. Sentí vergüenza porque nuestro huésped tenía que recordarme algo que debía haber hecho yo mucho antes. Que un invitado hiciera una indicación como ésa me ponía como anfitrión en una posición delicada según mis reglas de etiqueta. Ángel sólo quería ayudarnos y, sobre todo, ser educado, tal como lo había sido en 1983.

Colores y relatos

Durante el mes en Victoria, Ángel hizo muchos dibujos a mi pedido y otros por su propia cuenta sobre escenas de la antigua vida *qom* y de seres no humanos de distintas clases, indicando también anécdotas, sueños y relatos míticos relacionados con ellos. Aun cuando los chicos no siempre se comportaban como los testigos “silenciosos” que yo deseaba que fuesen –en especial cuando grababa nuestras charlas–, parecían estar muy interesados en las palabras e imágenes de nuestro huésped. Tanto Pablito como María empezaron a expresar la influencia de Ángel en el uso de los colores brillantes que añadían a sus dibujos. También, hablaban muchísimo sobre “indios” y culturas indígenas, al punto que Pablito hizo una vez en cerámica un indígena con plumas en la cabeza andando en canoa. En el jardín, contaban a una asombrada audiencia que ellos tenían un “indio real” viviendo en su casa. Y la relación de ambos con nuestro visitante era tal que en una ocasión los vi invitándolo a su cuarto para una sesión de cuentos. Con los libros de cuentos en mano, ellos le dijeron que también tenían historias que contar, libros sobre barcos, sobre elfos del bosque, sobre castillos antiguos y muchos temas más. Ángel escuchaba estas historias con atención y se veía que las disfrutaba. A su turno, él les contaba “historias de los antiguos” –que los *qom* llaman *jaGaikipi laqtaGanaGak*– con inusual fuerza dramática mientras ellos lo miraban cautivados por su destreza narrativa. Esta convergencia de conocimiento tradicional en mi casa fue un fenómeno destacable desde un punto de vista etnográfico: un ejemplo de comunicación más allá de tradiciones y edades. Un “salvaje” y dos “niños” celebrando un canal humano de comunicación, y no una falsa analogía intercultural.¹⁹

19. Como la criticada por Claude Lévi-Strauss en su famoso capítulo de *Las estructuras elementales de parentesco*, “La ilusión arcaica”, por la que anteriormente se homologaba, dentro de la visión europea del mundo, el nivel mental de los llamados “pueblos primitivos” con el de los niños de la sociedad occidental.

Los androides retornan

Usualmente Ángel y yo mirábamos televisión hasta bien tarde. Tal como en 1983, él disfrutaba mirándola, aunque esta vez estaba más ocupado que antes. Conociendo su gusto por las películas de acción, una noche le pregunté si quería ver *Terminator 1*, el famoso filme de James Cameron protagonizado por el inefable Arnold Schwarzenegger. Él estaba encantado con la historia, aclamando cada pelea de Terminator con el (futuro) padre de John, quien en una laberíntica y recursiva excursión había venido del futuro para proteger a su (futura) madre. Me metí en problemas cuando quise explicarle a Ángel acerca de los viajes en el tiempo que para mí, aunque impresionantes, planteaban paradojas lógicas irresolubles. Por fortuna él parecía mejor preparado ahora para ver a un androide en acción. Irónicamente, a diferencia de *Blade Runner*, esta vez yo quedé afectado por la violencia de la película, mientras mi compañero la celebraba. Tal vez una vez asumida la cuestión ontológica, Ángel pudo integrar el mundo de los robots dentro de su horizonte, permitiéndole poder admirar sus capacidades extraordinarias e instalarse tranquilamente en ese mundo distópico. Evidentemente aquí el filme despertaba asociaciones y metáforas diferentes para cada uno de nosotros, sin que una tuviera ninguna razón de prevalecer sobre la otra. Dos biografías disímiles daban lugar a interpretaciones y emociones dispares.

Nostalgia y moralidad

Como ocurrió en Martínez, a Ángel le gustaba escuchar cintas antiguas con las voces de los *pagere/ek*. Recluido en su cuartito-escritorio, que también había operado un cambio sensible por el orden que él le imponía, compuesto de sus enseres de viaje más mis materiales de trabajo, todos los cuales se disponían de un modo extraño para mí, Ángel escuchaba los diálogos con gran atención, sumergido en el cuarto por horas y horas; desde afuera, yo sólo escuchaba murmullos, a veces risas de él, y un omnipresente aroma a yerba mate que consumía con fruición. Esta vez insistí más en escucharlo a Aurelio Zárate, un viejito amigo suyo de quien había aprendido mucho sobre plantas, animales, formas de caza y saber de los *pi'oGonaq*.²⁰ Por esa razón me preguntó si yo podía hacer copias de estas cintas para llevarlas a Tacaaglé cuando regresara. Me había hecho un pedido similar en 1983 pero nunca había podido materializarlo.

20. Palabra que puede traducirse aproximadamente como chamán (fem. *pi'oGonaGa*). A lo largo del trabajo se hará más explícita la complejidad semántica de este término.

Esta petición me hizo pensar con detenimiento sobre mi rol de etnógrafo de los *qom* de Tacaaglé o, en ese sentido, de cualquier persona con la cual yo hubiera trabajado. El punto es que después de varios años de investigaciones, mis archivos verbales y visuales se habían transformado en una especie de memoria externa de ellos. Pero, ¿qué derecho tenía yo de conservar aquí en Buenos Aires ese valioso legado? Seguramente la tradición antropológica clásica me otorgaba la potestad de preservar los datos colectados en el campo. Empero, el dilema era moral, no académico. En síntesis, Ángel o cualquier *pagere/ek* tenían a mi juicio la prerrogativa de poseer el material que había registrado en Tacaaglé. Consecuentemente, estaba obligado a darles lo que habían pedido. Así, la próxima vez que lo vi en Formosa (1993), llevé la voz de Zárate y otros conmigo. Ángel estaba impresionado de escucharlo en su propio contexto, así como la gente que se juntaba espontáneamente alrededor de nosotros.

Vida social y categorías étnicas

Ángel nos acompañaba en casi toda reunión social a la que asistíamos. Por ese tiempo tuvimos varias fiestas de cumpleaños, y parientes y amigos tenían charlas más que interesantes con él. Algunos de los temas recurrentes eran la vida en Formosa, sus experiencias de caza, el sabor de la carne de ñandú o recetas para preparar una omelete con sus gigantes huevos. Para los *qom* la carne de *mañik* o ñandú es un manjar tanpreciado como escaso. Dicen que tiene muchas *vitaminas*, más incluso que la carne vacuna, y que por eso los antiguos eran más sanos que los de la actualidad.²¹ También se le preguntaba su opinión sobre Buenos Aires, cómo era su familia, los trabajos que hacía en Formosa, las características de la lengua toba frente al castellano, la política indígena y la blanca, entre otros tópicos. Yo estaba feliz con estos diálogos porque ponían en contacto, dentro de un contexto amable y tranquilo, a personas que de otro modo difícilmente hubieran tenido posibilidades de encontrarse. También porque me probaba a mí mismo, y a mis miedos de ser urbano y occidental periférico, que podía estar con Ángel en cualquier parte; él ya estaba definitivamente incorporado a mis espacios de vida social y laboral.

21. Asimismo, a través de los relatos de los antiguos, anécdotas contemporáneas y durante charlas ocasionales en Tacaaglé, La Primavera y Buenos Aires, noté la importancia del ñandú como símbolo de inteligencia, astucia y rapidez, y parece existir una fuerte asociación de este animal de los ideales *qom* de ser humano. Como veremos en el capítulo 5, existe una idea generalizada de que en el pasado los antiguos eran más sanos que los de hoy en día, y la idea se basa mucho en la calidad de la alimentación y el tipo de vida.

En 1989 Inés todavía trabajaba como bioquímica en el hospital de niños de San Isidro. Un día cuando estaba de guardia Ángel, los chicos y yo fuimos a visitarla. Una vez allí, ella preguntó a una médica amiga si no había visto a “Pablo y su amigo indio”, a lo que ella contestó: “No, lo vi a Pablo con alguien, ¡pero era un señor!”. Esta situación fue recordada por Inés cuando le pregunté acerca de alguna anécdota o situación que le hubiera parecido interesante de la estadía de Ángel en Victoria. Este hecho ilustra hasta cierto punto cómo la gente de herencia indígena puede ser percibida/definida en una ciudad como Buenos Aires. En algunas oportunidades son incluidos dentro de una categoría más amplia de *gente del interior* o *cabecita negra* que migran por razones de trabajo. Curiosamente, Ángel no fue reconocido como toba porque la gente de la ciudad no posee ni el conocimiento ni la experiencia histórica habitual con esas nomenclaturas étnicas. Al él le fue dado el status de *persona*, en oposición al de *indio* (¿posiblemente una no persona para muchos?). Ni siquiera Claude Lévi-Strauss podría haber ilustrado, pero al mismo tiempo superado, tan bien tal conjunto de oposiciones como lo hizo esta médica de un modo tan espontáneo.

Segunda despedida

La partida de Ángel fue más ardua esta vez, como mencioné antes, porque tuve que solicitar ayuda para pagar el boleto. Afortunadamente algunos parientes, y especialmente conocidos de la Iglesia Cuadrangular, contribuyeron con su parte para tal fin. Cuando el día del viaje llegó, Ángel había juntado ocho bolsas de consorcio con ropa, mientras yo tenía igual número de casetes y una veintena de dibujos realmente asombrosos. Mi mente estaba llena de imágenes chamánicas, nutridas por las historias de mi amigo sobre sueños, *iyaGaik* y una miríada de seres no humanos. Ángel era un viajero experimentado a través de los paisajes de la ciudad, y había aprendido muchas maneras de los blancos urbanos. Ambos estábamos felices y tristes al mismo tiempo. Por su parte, él había incluido esta megalópolis dentro de la cartografía de sus espacios vividos. Por la mía, se había expandido mi antigua y reducida percepción del “distante” campo etnográfico, ensanchando mi perspectiva para ampliar el campo a todo el mundo. Pablito y María extrañaron a Catín por un largo tiempo; lo recordaban como una persona divertida que tenía un gran conocimiento de aves, plantas y animales, quien había dejado muchos dibujos realmente maravillosos y había sido capaz de jugar con ellos. También, les había prometido traer un monito en su próximo viaje porque, según él, “*los monos son buenos para cuidar a los chicos y a los grandes*”. Inés tuvo un sentimiento general de alivio porque tener un huésped por un mes en casa de uno no es tarea fácil.

Síntesis

Como se mencionó en este capítulo, después de las experiencias de 1983 y 1989, la razón espacial de la práctica etnográfica evidenció un cambio básico. Éste se produjo merced a una serie de desplazamientos inversos que alteraron una idea cartesiana previa acerca del espacio etnográfico. En un sentido, la presencia de Ángel en Buenos Aires me obligó a redefinir el lugar del espacio y el cuerpo en la etnografía. Fue su cuerpo ausente en la distante Formosa, que repentinamente apareció desplazado en mi dominio local, lo que abrió nuevos caminos dentro de mi horizonte existencial. Me vi llevado a reconocer que mi cuerpo, y mi ser entero, sin desplazamiento espacial alguno, podía acercarse antropológicamente a la vida social. Pero esta instancia necesitaba un cambio en la evaluación de los rasgos distintivos de la etnografía (y obviamente de las regiones y áreas geográficas que a través de la socialización académica se transforman en entidades objetivas con vida propia; Wright, 1998). Éstos debían ser descategorizados para poder reconfigurarse. En este proceso la “otra parte” espacial perdió su sentido original, permitiendo que el espacio doméstico urbano pudiera integrarse por medio de una restaurada curiosidad y autoridad etnográfica.

La dialéctica de locales en el trabajo etnográfico presentada aquí, por ejemplo “aquí-allá”, “campo-trabajo”, “espacio-lugar”, fue el relato de una *espacialidad existencial* (Soja, 1989). Ésta sugiere que no existen espacios vacíos, y que allí donde hay existencia o, para ser más precisos, algún tipo de práctica humana socialmente constituida, emergen los “lugares”.²² Éstos son aquellos lugares ubicados en alguna parte de la geografía y la historia, donde se despliega el ser-en-el-mundo. La espacialidad existencial confiere al ser un lugar, un posicionamiento dentro del mundo social que, al mismo tiempo, es dinámico, inestable. El hecho es que esta inestabilidad espacial parece actuar como una fuerza vital en la constitución del etnógrafo y de la etnografía. Además de esto, a través de la práctica etnográfica, experimentamos continuas reconstituciones; es como si nuestro ser no pudiera desplegarse a sí mismo completamente sin algún desplazamiento.

Después de estos desplazamientos fundacionales, la dimensión espacial que tomaba como algo dado estalló, dejando lugar a una nueva espacialidad. Ésta hizo evidentes las condiciones estructurales de mi propio posicionamiento y de algunos supuestos no problematizados de la práctica disciplinar. Estos desplazamientos afectaron mi ser-en-el-mundo y el modo en

22. Aquí se podría polemizar con el sugerente trabajo de Marc Augé (1992) quien habla de los “lugares” y los “no lugares” que desafían la antropología contemporánea. Creo que las experiencias e ideas citados en este trabajo permiten aproximarnos etnográficamente a cualquier “lugar”, superando la división realizada por aquel autor.

que percibía sus elementos constitutivos. Tanto en 1983 como en 1989 descubrimos una variedad de normas de nuestro orden del mundo urbano de clase media. Por su parte, los supuestos de Ángel acerca de cómo funciona la realidad –sus “marcas de verdad”– se hicieron visibles para nosotros, dispersas a través de experiencias cotidianas en la ciudad. Su evaluación de la experiencia se dio en sueños, paseos, oraciones, comentarios culturales, reciprocidad, sesiones de curación, dibujos y nostalgia. Ellos nos enseñaron cómo él enfrentó nuevos contextos utilizando estrategias para administrar (y probablemente mantener) un cierto orden de cosas. Sin embargo, ese orden se manifestó como una praxis sumamente flexible y absolutamente fascinante para este etnógrafo, a quien el Chaco, lugar naturalmente distante y ausente, se le instaló por un tiempo en su demasiado cercano hogar de la ciudad suburbana.

En los próximos capítulos algunos de los temas aquí tratados se expandirán a través de otros ejemplos y discusiones teóricas. A su turno, el capítulo 3 nos introduce en los acontecimientos históricos que crearon la región chaqueña para la historia oficial argentina. Allí, el ser y el tiempo de la condición indígena y de la condición ciudadana aparecen en un contrapunto clave que nos dice algo acerca de la posición del Chaco como región y de Formosa como provincia dentro de la imaginación histórica nacional.

Área de los *takshek qom* de Formosa



Fuente: <http://www.vocesdelsur.com/img/mapa-interior.jpg>

CAPÍTULO 3

Formosa: una poética de fronteras

La constitución de la Argentina como Estado-nación implicó en muchos sentidos un quiebre con la herencia indígena, porque ésta representaba ineludiblemente lo que un país organizado *no debía ser*. La política de inmigración (nueva gente) y libre comercio (apertura a mercancías extranjeras) se consideraban fundamentales para desarrollar la nación, de acuerdo con criterios europeos, porque Europa era el lente a través del cual la Argentina miraba el mundo. Pero al aproximarse al mundo de este modo, muchos elementos importantes y esenciales permanecían fuera de foco. La cercanía de la tierra y sus habitantes –fueran éstos aborígenes o criollos– era intolerable; no cuajaban dentro de ningún modelo de progreso, razón y trabajo; por eso, no podían contribuir a la construcción de una nación moderna. En este sentido, la Argentina se organizó a sí misma borrando a los indígenas de la historia, ocupando y explotando sus territorios.

En este capítulo se revisan algunos de estos procesos históricos, evaluando el rol jugado por la frontera indígena en la organización de la nación y el modo en que una cierta clase de *ser* les fue otorgado por el Estado a ella y a sus habitantes.¹ De algún modo, el contenido del capítulo desarrolla las bases históricas que constituyeron las categorías de análisis de la realidad tanto de Ángel PitaGat como de mi abuela, mis padres y las mías propias, e incluso de parte de la antropología argentina interesada en poblaciones indígenas y/o campesinas. Cuando uno se acerca a este período, algunos términos aparecen constantemente, dispersos a través de las fuentes, mostrando una densidad simbólica notable. Esos términos nos ayudan a comprender la visión del mundo y la ideología blanca acer-

1. Aquí me inspiro en las reflexiones del historiador mexicano Edmundo O’Gorman (1958) sobre las relaciones entre historia y ontología en la construcción discursiva del Nuevo Mundo como una “invención”.

ca de sí mismos y de los aborígenes. Las fuentes también despliegan la historia argentina como una verdadera poética y política de fronteras donde las oposiciones duales del tipo nosotros/ellos (básicamente los indígenas), combinadas en cadenas de sustantivos y adjetivos no neutrales, se transforman en elementos básicos del modelo interpretativo local de los eventos. Para ser históricamente preciso, este modelo no fue exclusivo de la Argentina. A través del Nuevo Mundo, muchos de los Estados-nación emergentes desarrollaron similares modelos de expansión, tanto desde el punto de vista sociopolítico como ideológico. Expresiones como “*the West*” y “*wilderness*” en Estados Unidos, “la frontera” en México, “el *sertão*” en Brasil, cumplieron la misma función como límites entre mundos. En este capítulo se explora cómo un mundo definió el otro y qué clase de existencia le fue conferida a éste.

La construcción del “desierto”, el “salvaje” y la autopercepción de los blancos como “civilizados” legitimó una práctica de conquista militar de las tierras indígenas, el triunfo soñado de la mismidad occidental sobre la alteridad amerindia. En este contexto, la región del Chaco aparece como un límite casi inexpugnable para los españoles durante la colonia y más tarde para las autoridades criollas. Sólo a partir de mediados y fines del siglo XIX su conquista fue posible. Dentro de la región, el territorio actual de la provincia de Formosa funcionó como un límite doble: por un lado, una frontera interna de la civilización; por el otro, un límite internacional entre la Argentina y Paraguay.

Este capítulo consta de dos grandes apartados. El primero es un panorama general de la historia argentina donde se enfatiza la región chaqueña; el segundo se refiere a la situación de Formosa oriental, después de la derrota de los aborígenes, y las actividades “civilizatorias” llevadas a cabo por los padres franciscanos en las misiones de Laishí y Tacaaglé.

A través de estos apartados, las narrativas sobre los límites se hacen evidentes y muestran sus nexos complejos y múltiples con los procesos políticos y económicos de la historia argentina. El *ser* de los indígenas y de los blancos en una confrontación recíproca creó imágenes perplejas y cruzadas. Aunque estaban separados por límites invisibles que ninguno podía aprisionar en forma definitiva, finalmente fueron los blancos los que forzaron con violencia a los aborígenes a ubicarse en sus reductos geográficos actuales. Más tarde, aquellos serían transformados a través del trabajo en brazos útiles para el modelo oficial de ciudadano rural, es decir el *colono*, pero, como veremos a través de estas páginas, de una clase muy especial.

Periferia y distancia

La provincia de Formosa puede considerarse una frontera en muchos sentidos. Por una parte, fue la última frontera ocupada por el Estado-na-

ción argentino, a fines del siglo XIX. Por la otra, fue (y aún lo es) poblada por pueblos indígenas (tobas, pilagás y matabo-wichí), percibidos como *seres fronterizos* desde un punto de vista blanco. Esto significó que a ellos les fue otorgado un status cultural y político diferente, que dificultó cualquier intercambio simétrico. En este caso, la experiencia histórica informa el modo en que los *gom* trataron a, y fueron tratados por, los *doqshi*. Éste es el sentido de Formosa como un territorio ambiguo: al mismo tiempo a) lejos del centro político y económico, vg., Buenos Aires; b) con una población no europea que señala por defecto cómo fue planeada la nación argentina moderna, y c) límite del Estado-nación.

Los historiadores de Formosa describen algunos de estos rasgos. Por ejemplo, señalan que desde los tiempos de la colonia, y a través de las guerras de la independencia hasta la conquista militar, la región del Chaco, y dentro de ella, “Formosa, era una gran mancha blanca en el mapa de los conquistadores” (Vita y Lacerra, 1971, I: 116), “un espacio vacío periférico, aislado del centro nacional de decisión, desintegrado física y culturalmente del resto del país” (Prieto, 1990: 23).

Puede afirmarse que la historia de Formosa es un proceso gradual de reconocimiento cultural, material y simbólico de sí misma y por parte de las áreas dominantes de la Pampa Húmeda. Estas últimas, mediante un contrato colonial interno, dieron forma a la estructura política y económica de la nación. La región chaqueña fue una periferia sólo de acuerdo con este esquema de situación. Dentro de un modelo centro-periferia o capital-interior, Formosa comenzó su historia “oficial” con una desventaja geopolítica. Y, por su población indígena, fue vista metonímicamente como un espacio de salvajismo, desolación y lejanía.

La historia argentina desde los tiempos coloniales, aunque sistemáticamente a partir de la Constitución de 1853, es el relato del avance de sus fronteras interiores, habitadas por pueblos nativos desde centurias. Ellos fueron gradualmente forzados a moverse de sus territorios ancestrales a tierras más exiguas y pobres. La ubicación actual de los mapuches en Neuquén y Río Negro, en el sur, o de los *gom* y los matabo-wichí en Chaco, Formosa y Salta, en el norte, son ejemplos de esa política oficial de exterminación étnica. La ideología nacional argentina se basaba en la dualidad civilización/barbarie que oponía los pueblos y culturas de ascendencia europea a la gente del campo culturalmente “rústica”. Una porción marginal de estos últimos incluía a los aborígenes, definidos como salvajes, ignorantes y casi carentes de cultura alguna. Sin embargo, había amplias zonas permeables de contacto que no recibieron demasiada atención histórica. Una suerte de borramiento colectivo de la agencia indígena de la versión oficial se llevó a cabo, rasgo compartido por casi todas las naciones de América; la historia como eventos significativos solo para el sector vencedor. Por esta razón, las historias nacionales tienen una ceguera estructural hacia el pasado indígena y sus temporalidades heterodoxas,

difícilmente comprensibles desde una concepción burguesa de la historia. Hubo “mecanismos de incomunicación con el pasado” nutridos por una “sorda hostilidad hacia el oscuro espacio de las culturas iletradas” (Martín-Barbero, 1993: 64, citando a Germán Colmenares). Después de 1850, la nación organizada que surgía, controlada política y económicamente por la burguesía del litoral, tuvo que expandir sus fronteras por dos razones fundamentales: primero, para incrementar el espacio económico y, segundo, para controlar su propio mapa geopolítico. Los problemas de límites con Chile, Paraguay y Brasil eran una amenaza potencial para la unidad territorial de la nación; por esa razón, se necesitó un movimiento dual para reforzar un cuerpo aun frágil.

Los historiadores usualmente sostienen que la Argentina fue una de las primeras ex colonias de España en integrarse a un mercado internacional. Pero esta integración temprana fue política, económica e ideológicamente controlada por las elites del litoral, fuertemente influenciadas por los ideales europeos del liberalismo y el libre comercio. Hacia mediados del siglo XIX, un nuevo contrato colonial se materializó entre la América hispánica y las potencias europeas. El comienzo de una nueva era neocolonial significó la aceptación de una división internacional del trabajo distinta, que colocó a América como productora de materias primas para una Europa industrializada. De este modo, la Argentina se definió como productora básica de algodón, cuero, carne y cereales, importando las manufacturas del exterior. Dentro de esta escena, la economía argentina funcionó principalmente como un complemento de la industria británica. Esta dependencia, también anclada en la experiencia colonial del pasado, marcó un rasgo estructural de la Argentina como nación; esto es, un país dependiente del capital internacional y de modelos de pensamiento europeos. El capital y las ideas foráneas tenían más legitimidad que cualquier producción local o regional. El significado y el capital casi siempre venían de afuera, una característica de la mentalidad colonizada de las elites argentinas que configuró profundamente el surgimiento de una conciencia nacional.²

De alguna forma, América fue para Europa sólo una “colonia rural”, mientras algunos intelectuales locales reaccionaban a esto considerando a Europa como la “colonia industrial de América” (Halperín Donghi, 1995: 136). La pertenencia cíclica de América a occidente descansaba en la conveniencia de las potencias hegemónicas de su tiempo (118). El modelo de la Argentina, concebido por el filósofo Juan B. Alberdi y la Cons-

2. Tomé algunas ideas de Rita Segato (1996), quien analizó el efecto de las misiones europeas protestantes en América del Sur, como reproduciendo el encuentro colonial, signado por alteridad y la jerarquía. Esto reforzó el sentido local de “falta” y “pérdida” ante los bienes mostrados por los misioneros. Desde otra perspectiva, estas ideas coinciden con la visión kuschiana presentada en el capítulo 1.

titución de 1853, “integró al país **en exterioridad**, *en tanto entidad colonizable*, y acabó por convertirse en eficaz instrumento mediador de los intereses colonialistas” (Feinmann, 1986: 103, negrita agregada, bastardilla en el original). La Argentina, esto es, “Buenos Aires y el resto”, tuvieron una mirada constantemente dirigida a Europa³ y a Estados Unidos, la creciente nación del hemisferio.

En este sentido, la economía política de la Argentina fue experimentando cambios estructurales. La nueva articulación con el mercado mundial intensificaba las relaciones capitalistas, especialmente en la región pampeana, donde estaba en proceso un cambio del capital mercantil al industrial. Un factor decisivo fue la expansión territorial sobre las tierras indígenas, por medio de la cual una superficie muy importante de ellas finalmente “se incorporó a la nación”, de acuerdo con la visión de la época. Una burguesía en crecimiento estaba interesada en expandir sus mercados, tanto internos como externos, y dentro de este panorama, la batalla final contra los aborígenes aparecía como un imperativo para ejecutar los planes de posicionar al país en el “correcto” rumbo del progreso (Iñigo Carrera, 1979).

La elite intelectual argentina pensó que la apertura del país al capital extranjero y a la inmigración eran esenciales para provocar su desarrollo. Entre los extranjeros elegibles para enriquecer el capital humano argentino, y a través de una suerte de “racismo positivo”, los europeos del norte fueron especialmente valorados en sus hábitos de trabajo, su moralidad, robustez física y amor por la libertad (Halperín Donghi, 111-112). Es lógico, dentro de esta visión, que los indígenas, y en menor medida los criollos campesinos de ascendencia española, carecieran de las cualidades requeridas para transformar a la Argentina en una potencia mundial.⁴ Más aún, a los aborígenes se les concedió una sola virtud: ser mano de obra. Pero para ganar sus brazos para el trabajo productivo, en términos capitalistas occidentales, tenían que ser derrotados militarmente, lo que facilitaría el proceso de transformación en “seres útiles”. Hacia 1870 sus brazos aún estaban ocupados cazando, recolectando, atacando asentamientos blancos o de otros enemigos indígenas; sólo una porción pequeña

3. Es importante mencionar que cuando el *Martín Fierro* de José Hernández se publicó por primera vez en 1872, la elite de Buenos Aires lo resistió. Esto sucedió porque la obra trataba temas de la vida del gaucho en la frontera con los indígenas, sus valores, conocimiento y problemas, que representaban una apología de un tipo social que ese grupo filoeuropeo subestimaba taxativamente. Es irónico que, por su parte, el *Martín Fierro* tuviera un éxito más temprano en Europa que en la Argentina. El hecho es que los “cultos” europeos quedaron cautivados por la vida de los pobres gauchos, mientras que en Buenos Aires eran considerados inútiles y bárbaros (Pérez Amuchástegui, 1965: 272).

4. Es interesante destacar que Domingo F. Sarmiento consideraba a la inmigración como las antípodas de los indios (*Argirópolis*, 1850, xxvi: 291, citado por Félix Weinberg, 1980: 507).

trabajaba en obrajes madereros en las riberas del Paraná, o en agricultura o pequeñas industrias en diversos parajes de la región chaqueña.

En este contexto histórico, desde una perspectiva blanca, las operaciones militares se veían como la única solución para correr la frontera económica y política. Antes de entrar en este punto, es importante comentar sobre algunas palabras clave que muestran la cultura y la ideología de la lucha entre blancos e indígenas, las que dieron forma a una de las etapas más relevantes simbólicamente de la historia oficial argentina.

Ciudad/campo

La oposición civilización/barbarie está conectada en forma compleja con una visión del espacio de la Argentina como una inmensa tierra deshabitada, lista para su explotación económica. Se relaciona con un antagonismo que enfrentó a la ciudad con el campo en diferentes ámbitos. En la Argentina, un importante sector del campo recibió el término “desierto”. La palabra “desierto” es tal vez el mejor símbolo para ilustrar la “frontera final” que tenía que traspasarse en aras de un proyecto nacional. La nación argentina tenía que construirse “sobre el desierto”, como lo reclamara Alberdi, el arquitecto principal de ese modelo de país.

En el Nuevo Mundo, según la opinión de José Luis Romero (1986), la confrontación ciudad/campo fue un problema heredado de España, Portugal y Europa occidental, y reflejaba la tensión entre la aristocracia rural y la burguesía urbana. Este conflicto oponía a las ciudades-puerto en crecimiento que se transformaron en polos de acumulación de capital frente a los nobles propietarios que veían sus riquezas irse de sus manos. La América hispánica fue conquistada por *hidalgos*, *segundones* y *gente común*. Todos ellos se trasladaron a América para incrementar su posición social, gracias a las riquezas que atesoraba la nueva tierra soñada. En sus mentes, los territorios americanos eran tierra de nadie; sus reclamos tenían la legitimidad otorgada por las bulas del Papa. Pero, durante la conquista y la colonización, fueron obligados a pelear contra los pueblos precolombinos que de hecho poseían aquellas deseadas tierras.

El método español de conquista y colonización se basaba principalmente en la fundación de ciudades. Todas las ciudades hispánicas del Nuevo Mundo fueron construidas siguiendo un único modelo urbano, institucional y político guiado por el eje centro-periferia. Gradualmente surgió una ideología colonial, reformando la experiencia europea con nuevos elementos locales. Así, desde el comienzo, la ciudad encarnaba la civilización, el cristianismo y Europa, mientras que el campo era la ignorancia, el paganismo y la indianidad. Para Domingo F. Sarmiento, quien utilizó en forma decisiva la ecuación civilización/barbarie que marcó el espíritu de la historia oficial argentina (por ejemplo, en *Facundo*, publicado en 1845),

las ciudades eran el centro de la civilización; tenían escuelas, negocios, talleres de arte, juzgados; en suma, todo lo que caracteriza a la gente educada. Pero las ciudades eran sólo islas de cultura dispersas en el inmenso océano del *desierto*. Asimismo, “el desierto las circunda a menos distancia: las cerca, las oprime; la naturaleza salvaje las reduce a unos estrechos oasis de civilización” (Romero, 237). Del mismo modo, Armando Vita y Lacerra declaró que “el empeño colonizador terco hasta lo sublime cuajó la verdad de su amor propio para convertir en ciudad el desierto” (I: 52). Y esa empresa, una vez en proceso, fue imparable, hasta llegar al límite último. Los primeros fuertes y misiones, diseminados por las líneas de frontera, como veremos más tarde, lentamente se transformaron en pueblos, puntos estratégicos de la cultura blanca.

Desierto: la frontera final

Es casi un lugar común en la historia oficial argentina –y por tal razón un rasgo no marcado– que la conquista de las tierras indígenas recibió el nombre de “campañas al desierto”. El término “desierto” es significativo para comprender la percepción de los argentinos de origen europeo de un Otro molesto y amenazante desde la llegada de los primeros españoles al Río de la Plata en el siglo XVI.⁵ En efecto, “desierto” –algunas veces también llamado “tierra adentro”– designaba todos aquellos territorios más allá del control de las leyes y milicia de las autoridades coloniales y más tarde independientes. No bien alguien se internaba más allá de los límites de los pueblos rurales, se decía que arribaba al *desierto* (Walther, 1980: 23). El desierto era una zona de frontera, un espacio liminal simbólica, ideológica y económicamente cargado (Watts, 1992). Pertenecía tal vez a la categoría de las “geografías conceptuales” (Ardener, 1987) que inspiraron a los conquistadores y exploradores europeos. Lugares utópicos como “América”, “Brasil”, “California”, “Patagonia”, nutrieron sus deseos de mejores (y más ricos) lugares. Más aún, muchos de los sitios y regiones fueron nombrados según estos sueños de plata; vg., “Río de la Plata”, “la Argentina”. Sin embargo, después de algún tiempo, se conoció que en muchos sentidos estos nombres eran definitivamente paradójicos; ellos mostraban un desplazamiento de sentido hacia lugares ideales que hacían más dramática la vida real.

El desierto era a la vez una referencia geográfica y un lugar imaginario, pero uno de tipo distópico. Utilizando las palabras de Sarmiento, el desierto era una *antípoda concreta*, el “otro lado” del mundo urbano (Weinberg, 1980), disperso a través del inmenso territorio de una nación

5. Este apartado se publicó como artículo en Wright (1998).

aún en gestación. Este lugar, en vez de sueños, inspiró campañas “épicas” para redimirlo de su alteridad. Ir al desierto era como llegar al “límite de un concepto, como arribar al fin de las cosas”, “una metáfora de la soledad”.⁶ Un desierto funcionaba como todos ellos, a pesar de su ubicación geográfica concreta. La gente que habitaba en él vivía en una suerte de vacío de clandestinidad cultural que hacía peligrar los proyectos de control territorial.

Desde un punto de vista historiográfico, como lo analizara Ángel Castellán (1980), la palabra “desierto” comienza a ser utilizada en el siglo XVIII.⁷ Aparecía en cartas de sacerdotes principalmente como un adjetivo, vg., “una pampa desierta”, “no se encuentra sino un inmenso lugar desierto lleno de bosques”. Y gradualmente su valor adjetivo fue adquiriendo una dimensión sustantiva; es decir, de “una tierra desierta” pasó a ser “el desierto”. Desde el principio “desierto” fue una palabra ambigua; en la mayoría de los casos era sinónimo de “pampa”. Este autor observó que el término devino una palabra sintética para describir la frontera de la civilización, pero también un ámbito en sí mismo. Este último emergió en su punto más alto, según Castellán, después del poema “La Cautiva” de Esteban Echeverría (1837), adquiriendo una nueva dimensión poética. Como autor romántico, Echeverría exploró estéticamente el paisaje, recreando con palabras lo que era una experiencia cotidiana de vida, la de mirar una inmensa planicie mayormente controlada por los indios. La aprehensión de Echeverría del desierto es vívida:

El Desierto
incomensurable, abierto,
y misterioso a sus pies
se extiende triste el semblante
solitario y taciturno
como el mar, cuando un instante,
al crepúsculo nocturno,
pone rienda a su altivez.

6. Palabras tomadas de la imagen que despertó a Jean Baudrillard el paisaje de la Patagonia (Chacón y Fondebrider, 1996).

7. El trabajo de Castellán fue publicado en un volumen del Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto, llevado a cabo en la ciudad de General Roca (6-10 de noviembre de 1979). El tiempo y lugar de este evento tuvieron una relevancia simbólica por varias razones. Primero, el evento conmemoraba los cien años de la primera campaña al desierto del general Julio Argentino Roca (1879). Segundo, la ciudad, localizada en un lugar clave de la frontera sur en la provincia de Río Negro, fue nombrada en su honor. Tercero, y tal vez más importante, se organizó durante la última dictadura militar, y el uso político del evento del pasado para recuperar legitimidad simbólica frente a la “guerra contra la subversión” era evidente.

A través de la obra de Echeverría el desierto mostró un rasgo básico de la visión del mundo cambiante de ese tiempo; ella proveyó palabras para expresar un complejo conjunto de experiencias vitales. Después de Echeverría, “desierto” describió el vasto y solitario territorio tras el dominio blanco. Este término se transformó en parte del bagaje terminológico de la cultura criolla para lidiar con la alteridad vernácula, para nombrar una entidad casi inmensurable y desconocida.

Afirma Castellán que una vez que el término y su carga semántica cristalizaron, pasó a formar parte del canon historiográfico, apareciendo acriticamente en casi todo trabajo de historia sobre la conquista de las tierras indias. Decir “desierto” entonces era urgir su rápida conversión en un espacio occidental.

Puede observarse que Castellán, como la mayoría de los autores influidos por el tema de la frontera sur, pasó por alto las fuentes sobre la región chaqueña que muestran un tratamiento interesante del desierto. Si para el imaginario blanco el desierto era una zona vacía, en la praxis cotidiana no era un vacío en modo alguno, ni estaba poblado sólo por aborígenes; muchos blancos “marginales” también vivían allí, principalmente convictos escapados de la ley, opositores políticos, mercachifles, aventureros; en síntesis, gente para la cual la frontera paradójicamente significaba vida, seguridad y libertad. Más aún, el desierto ya estaba articulado con la economía del Río de la Plata desde el siglo XVIII (Iñigo Carrera, 2). Es problemático, como lo menciona correctamente Raúl Mandrini (1992), reducir el problema de la frontera a una cuestión militar. Por el contrario, las fronteras eran espacios de interacción entre indios y blancos, y también entre cacicazgos tribales y autoridades argentinas.⁸ En este sentido, se conoce que el intercambio económico entre indios y blancos fue una actividad central en muchas regiones, y la del Chaco no fue menor.

Muchos términos que refieren a las *campañas al desierto* se incorporaron al lenguaje común de los argentinos a través del sistema escolar y el discurso público oficial. Por ejemplo, existía la percepción de que la nación emergente tenía que *incorporar* territorios del dominio indígena. Este término implicaba que un sector no controlado de la geografía debía ser ordenado, “poblado”, para ser tomado en cuenta. Era como si estos sectores no tuvieran legitimación de ningún tipo hasta tanto el Estado no les confiriera un status legal. El desierto significaba en sí mismo una tierra vacante lista para la ocupación económica y política. Sus habitantes originarios eran invisibles, como los famosos marcianos de Ray Bradbury; sin derechos y económicamente inproductivos. Las campañas al desierto, principalmen-

8. Por ejemplo la dinastía de los Curá entre los mapuches. Entre 1854-1878 organizaron la Confederación Araucana basada en Salinas Grandes (provincia de La Pampa), que negoció en igualdad de términos con el gobierno argentino.

te las realizadas a la frontera sur, recibieron también el nombre genérico de “conquista del desierto”, añadiendo a ese proyecto civilizatorio una magnitud épica que aún persiste en los textos de historia. En relación con esto, Jorge Luis Borges delineó poéticamente la naturaleza del desierto y la conquista de la frontera sur. Curiosamente, aquí podemos observar el punto de vista del nativo, su sentido de la alteridad ante las cosas de los blancos (casa, puerta, patio, paredes, espejos), y asimismo cierta clase de conocimiento vinculado con fronteras secretas. Leemos en “Milonga del infiel”:

Desde el desierto
en su azulejo el infiel.
Era un pampa de los toldos
de Pincén o de Catriel.

Él y el caballo eran uno,
eran uno y no eran dos.
Montado en pelo lo guiaba
con el silbido o la voz.

Había en su toldo una lanza
que afilaba con esmero;
de poco sirve una lanza
contra el fusil ventahero.

Sabía curar con palabras,
lo que no puede cualquiera.
Sabía los rumbos que llevan
a la secreta frontera.
De tierra adentro venía
y a tierra adentro volvió;
acaso no contó a nadie
las cosas raras que vio.

Nunca había visto una puerta,
esa cosa tan humana
y tan antigua, ni un patio
ni el aljibe y la roldana.
No sabía que detrás
de las paredes hay piezas
con su catre de tijera,
su banco y otras lindezas.

No lo asombró ver su cara
repetida en el espejo:
la vio por primera vez
en ese primer reflejo.

Los dos indios se miraron,
no cambiaron ni una seña.
Uno –¿cuál?– miraba al otro
como el que sueña que sueña.

Tampoco lo asombraba
saberse vencido y muerto;
a su historia la llamamos
la Conquista del Desierto.

El desierto del Chaco

Desde tiempos coloniales el Chaco funcionó como una poderosa frontera a la expansión española. Al ser una clase de región otra, recibió variados nombres genéricos cuyos referentes eran a menudo confusos. Durante los siglos XVII y XVIII, el Chaco fue usualmente llamado “valle del Chaco” (Paucke, 1942-1944, III: 2173) o “valle de Calchaquí”, agrupando diversas naciones chaqueñas bajo el ambiguo término “calchaquí”. El problema terminológico consistió en que “calchaquí” era también el nombre de pueblos indígenas que vivían en Tucumán.⁹ Las fuentes jesuíticas usualmente referían a la región chaqueña como *Paracuaria*, es decir, el nombre otorgado por la orden al “territorio espiritual” que incluía la región chaqueña de la Argentina y el Paraguay actuales. Finalmente, el sector meridional del Chaco limitaba hacia el este con la llamada “otra banda” (del río Paraná). O sea, durante la colonia existía una región otra menos conocida; se trataba de la frontera con los bravos charrúas que detuvieron la expansión de los aborígenes chaqueños.¹⁰

Durante los tempranos días de la colonia, Paracuaria fue considerada por España como una tierra rica en fabulosos bienes. El siguiente relato, hecho por el padre jesuita Florian Paucke a mediados del siglo XVIII, ejemplifica esta percepción y el estilo hispánico de su dramática resolución:

Con una gran compasión yo tuve que ver a un hombre joven venido pocos meses atrás desde España, lamentar su imprudencia; que por la gran esperanza de enriquecerse pronto había dejado su

9. El padre Pedro Lozano (1941) manifestó que existían dos naciones llamadas “calchaquí”, cada una habitando diferentes regiones. Una vivía en Tucumán, la otra se ubicaba “hacia la ciudad del río Bermejo, llamada Concepción de Buena Esperanza” (96), esto es, en el corazón de la región chaqueña. Es necesario mencionar que en 1632 una coalición de pueblos del Chaco asaltó y destruyó esa ciudad.

10. Un análisis interesante de las relaciones entre el Chaco y “la otra banda” durante la época colonial es el desarrollado por Nidia Areces *et al.* (1993).

patria y había partido a las Indias. Me contó el milagro que le habían hecho creer, que en *Paraquaria* había tanta plata que hasta los caballos estarían herrados en sus cascos con plata en vez de hierro; “veo ahora”, dijo, “que ningún caballo está herrado ni con hierro y me encuentro en la mayor pobreza”. Estaba dispuesto a viajar al [reino] PERUANO para ver si allí podría remediar su pobreza. (I: 144)

En lugar de instalarse para trabajar, este español, como tantos otros, prefirió continuar la marcha persiguiendo sus sueños de fortuna hacia otro lugar fantástico.

Por su carácter de área fronteriza, poblada por aborígenes, la región chaqueña estaba también “preparada” para su rotulación como “desierto”, que básicamente era un término relacional intercultural. Las campañas militares al Chaco, llevadas a cabo durante la década de 1880, recibieron el mismo nombre que su contrapartida meridional; la *conquista del Chaco* era también una *conquista del desierto*. Sus miembros también recibieron el título de expedicionarios al desierto.¹¹ Pero, al mismo tiempo, el desierto no es una palabra nueva para describir el Chaco. Tanto las fuentes coloniales como los historiadores contemporáneos lo utilizan para hablar de la región del Chaco en términos a la vez geográficos y morales.

Por ejemplo, los escritos de los jesuitas, principalmente desde el siglo XVIII, percibieron el Chaco como una región inmensa, solitaria y plana. El historiador jesuita Pedro Lozano, y los misioneros Martín Dobrizhoffer, Florian Paucke y José Jolís compartieron el asombro por la enorme espacialidad de la región. Para todos ellos, “deshabitado”, “solitario” y términos relacionados significaban “no poblados por europeos”. Aun cuando sus relatos son muy descriptivos, introducen un sentido poético cuando se refieren al paisaje chaqueño que es también una geografía axiológica. El mismo título de la famosa *Descripción corográfica del Gran Chaco* del padre Lozano dice: “Dilatadísimas provincias del Gran Chaco Gualamba”, término repetido en muchas ocasiones a través del libro. El uso de “desierto” alude a lugares vacíos de presencia blanca. Por ejemplo, cuando habla de las vicuñas dice que ellas viven en las montañas y más altos precipicios que dividen el Chaco de Perú: “Ellas vagan a través de los desiertos más aislados del comercio humano” (50).

Dobrizhoffer (1967), que escribió *Historia de los abipones*, vivió muchos años entre los abipones, en reducciones del norte de Santa Fe y la actual provincia de Formosa.¹² Utilizó “desierto” para referirse básicamente

11. De algún modo, los expedicionarios al desierto, así como los pioneros de la frontera, fueron considerados “misioneros de la civilización”.

12. En 1763 la única “reducción jamás fundada en el territorio de Formosa fue instalada. Bajo el nombre de «Rosario» o «San Carlos de Timbó», Dobrizhoffer la instaló en un sitio co-

a sitios destruidos por los indios. Por ejemplo: “Desde Santa Fe hasta Santiago del Estero y a ambos lados de Córdoba... [se observan ricos campos devastados] reducidos a desierto por los abipones que allí infestaban” (III: 47). O, “cuando los abipones dejaron el litoral y las costas sin casas de cristianos, como un vasto desierto, cruzaron el Paraná por donde más les placía” (43). La mayoría de las referencias, sin embargo, describen el Chaco en términos de su soledad; una imagen muy reiterada es “inmensas soledades en *Paracuaria*” (365).¹³

Por su parte Paucke, quien vivió con los mocovíes en el centro-este de Santa Fe entre 1749-1767, combina soledad y desierto. Mencionó que, al arribar a la reducción mocoví de San Javier, un padre que estaba allí lo recibió, y cuenta: “Me pidió que yo estuviera conforme con la vivienda y manutención en esta región desértica” (I: 169). En otra oportunidad, cuando viajaba desde Córdoba a Santa Fe tuvo que atravesar alrededor de “cien leguas en medio de una continua soledad y desierto por donde solían vagar los *indios* salvajes de diversas *naciones*” (I: 154). Aparentemente para Paucke el Chaco controlado por los indios se erigía en un espacio autónomo. En efecto, “seis leguas al Norte de la ciudad de Santa Fe se terminan las estancias españolas o cortijos de ganadería, luego uno cae como en un abismo de la tierra silvestre hasta la tierra peruana” (III: 237).¹⁴

El trabajo de Solís (1972), *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*, quien misionó en la frontera occidental del Chaco, presenta una visión similar. Jolís comparte con Paucke la idea de que uno “se interna dentro” del desierto. Al describir las aves de América se pregunta: “¿Quién jamás se ha internado en los desiertos y en los bosques, ha viajado y habitado para poder formarse así un exacto panorama y juicio?” (160). El Chaco explícitamente como un desierto es mencionado una vez: “Jamás me fue dado ver nuestro Gorrión Europeo en los desiertos Chaquenses” (191). Y desde una perspectiva más general, tal como lo hicieran sus colegas misioneros, utilizó la expresión “los desiertos de América” (307) para significar las áreas indígenas del Nuevo Mundo.

Sorprendente desde un punto visual, Jolís incorporó en su libro un mapa realizado por el padre Camaño ¡donde el área del Chaco aparece vacía

nocido como La Herradura, 30 kilómetros al sur de la ciudad de Formosa. Después de la expulsión de los jesuitas en 1767, fue abandonada” (Vita y Lacerra, 61).

13. Otras referencias equivalentes de Dobrizhoffer se pueden encontrar en “próximas soledades del Chaco” (II: 99); “espíritus sin cuerpo que andan por aquellas soledades” (II: 269); “abandonados en aquella vasta soledad” (III: 240); “Hemos pasado noches enteras a la intemperie, en esas soledades de la inmensa Paracuaria” (II: 304).

14. Esta referencia a la *tierra silvestre* es muy peculiar de Paucke. Otra referencia se encuentra en el tomo I (163). El desierto aparece también en las páginas 4, 156 y 173 de ese tomo. La tierra chaqueña considerada una pradera plana e infinita es reportada también en el tomo I (127-128, 129).

con la inscripción *diserti aridi* (desierto árido)! El Chaco como vacío es una representación común en los mapas hasta comienzos del siglo xx. No obstante esto, la descripción “empírica” del Chaco realizada por estos misioneros es destacable y bastante similar. Para Jolís es una región “poco poblada, muy cubierta de espesos bosques y cañaverales, que las Naciones salvajes que la habitan no se preocupan en talar para que el terreno sea cultivable, está también bañada por grandes ríos que forman en sus llanuras muchos Lagos y Lagunas” (211). Y según Lozano:

Porque en partes está todo poblado de espesísimos bosques y dilatadas selvas; en partes se abre en campiñas y prados muy fértiles y amenos; en otras, ni con tanta espesura como bosques, ni con la franqueza de campiñas, se ven arboledas muy frondosas, y en las riberas de los ríos, vegas muy apacibles, y el todo del terruño, con la abundancia de aguas que por tantos meses goza, se registra de ordinario verde y lozano. (38)

Estos jesuitas, así como otros después de la expulsión en 1767, escribieron sus memorias y recuerdos de su vida en América una vez reinstalados en el Viejo Mundo. Sus motivos para hacerlo combinaban un sentido de justificación tanto de sí mismos como de la trayectoria de la orden. Además, estaban profundamente comprometidos en mostrar a los prejuiciosos ojos europeos cómo era la América *real*; sus paisajes, sus gentes, sus riquezas naturales. En este sentido, sus retratos del área chaqueña compartían la experiencia de asombro frente a un medio natural y cultural desconocido. Ellos daban gran valía a sus experiencias de primera mano (una suerte de protoetnográfico *ser-ahí*) como fuente principal de autoridad frente a los historiadores europeos que daban una imagen distorsionada de América, de acuerdo con la imaginación cultural del siglo XVIII. Además de esto, brindaron información y reflexiones *desde dentro del desierto de Paraquaria*, hecho que refuerza el valor de sus relatos. A diferencia de viajeros y exploradores que cruzaron la Pampa, la Patagonia y algunos ríos chaqueños, los padres tuvieron estancias prolongadas en cada lugar que visitaron, lo que les permitió aprehender modos de vida extraños con una interpretación sorprendente y refinada a pesar de su fuerte “cristianocentrismo”.

La visión del Chaco como un desierto en realidad reprodujo el sentido de desplazamiento geográfico-ecológico ocurrido en el sur. Las dos áreas, sur y norte, poseían un rasgo en común: eran una frontera entre dos mundos. Incluso el fundador de la ciudad de Formosa, Luis Jorge Fontana (1977), en 1881 percibía la región chaqueña como “un inmenso desierto que carece de divisiones naturales” (81) “casi en su totalidad en un estado salvaje” (48). Un biógrafo de Fontana ejemplificó esta heterodoxia taxonómica al afirmar que “en virtud del carácter especial que identificaba

a Fontana [...] *conocía el peligro del desierto*, bosques y selvas, pantanos y esteros plagados de sabandijas” (Fontana Iñiguez, 1958, citado por Sandoval, 1991: 39).

Para los historiadores de Formosa, *desierto* es una categoría significativa para describir el origen de la colonización blanca. Por ejemplo, Alejandro Ceccoto (1958: 56) manifiesta que “Formosa fue fundada en medio de un gran desierto. Los indios eran aquí dueños y señores”. Por su parte Vita y Lacerra sostiene que los fuertes estaban “aislados entre sí por el desierto” (II: 83).

Desde una perspectiva general, el desierto tenía una dimensión interior que recuerda el “abismo de tierra silvestre” de Paucke, que lo transformaba en un espacio calificado de alteridad. Tanto militares como civiles ofrecen testimonios de esta propiedad. La experiencia de entrar en territorios indios como si se tratara de un umbral existencial es ilustrada por el filósofo y escritor Amadeo Jacques. En 1856 Jacques se hallaba en Santiago del Estero como miembro de una expedición oficial para avanzar la frontera del Chaco. Sus informes revelan que el desierto es una zona en la cual uno *está*; uno va *dentro de él*, pero el límite no es visible, no está demarcado “allí afuera”; es sobre todo un espacio vivido:

[Una partida de soldados iba a enfrentar a los indios y se veían pájaros volando] Eran los cuervos la invariable escolta que por sí misma se une a toda *reunión de hombres detenida en el desierto*, para disputarse los restos de comida... [Antes de la batalla] Los indios habían ordenado por señas a las mujeres y a los muchachos que huyeran hacia el norte, *internándose en el desierto*... Lo importante no era el número de muertos, sino el terror que los supervivientes iban a llevar al desierto [...] forzados a volver [...] a pie, sin víveres y sin recursos, el camino de sus tierras lejanas. (Jacques, citado por Cristina López Meyer y Nicolás Iñigo Carrera, 72)

Como una inversión de la expedición militar, cualquier progreso indio sobre la frontera era concebido como un avance del desierto. Pero ¿qué clase de proceso de “desertificación” era éste, originado a partir de un control territorial? ¿Era acaso una intrusión peligrosa de lo salvaje?

A lo largo de la frontera entre los habitantes blancos existía un sentido compartido de temor a los ataques indios; ellos eran una intromisión del “otro lado” que usualmente representaba muerte, abducción o pérdida de bienes materiales. Arturo Seelstrang (1977), en su exploración de los ríos del Chaco en 1876, manifestó que si uno interrogara a gente de un poblado “al costado del desierto” acerca de sus miedos, ellos centuplicarían el número de atacantes y sus emociones hacia ellos (61).

Desde la frontera de Santa Fe, Ángel Carranza describía en 1870 el paisaje del desierto:

Restablecida la monotonía, el aspecto del desierto tórnase de nuevo pavoroso, reinando ese profundo silencio apenas interrumpido por el forrajeo de los animales o el silbo agudo del grillo y de las serpientes. (Carranza, 1884, citado López Meyer e Iñigo Carrera, 74)

La interioridad del desierto aparece descripta con dramatismo también por el coronel Francisco Bosch durante su expedición de 1883 al interior de la actual provincia del Chaco. Así decía: “Vamos a penetrar en el desierto donde el enemigo acechará por todos lados”.¹⁵

Ciertamente, estas jornadas eran reales movimientos entre fronteras culturales, donde el *enemigo* era el símbolo de alteridad que la nación debía vencer para cumplir con los planes de racionalización del espacio social.

El coronel Ignacio H. Fotheringham (1909), inglés de nacimiento, miembro de la campaña del Chaco y más tarde gobernador del Territorio Nacional del Chaco (1894-1901), dejó interesantes observaciones sobre el desierto chaqueño. En efecto, en su uso del término mostró una percepción del paisaje que sobrepasaba tanto la perspectiva militar como la geográfica de un “teatro de operaciones”. Evocando la óptica de los jesuitas, la región chaqueña le atraía por una especial cualidad que combinaba el “encanto de sus soledades” (II: 5) con la inmensidad de “regiones ignoradas y desiertas” (I 451). El desierto aparecía indicado deícticamente como un límite cuando dice “pero allá, en el desierto” (446). Aquí Fotheringham compartía con muchos de sus coetáneos la fuerza del *ahí* de una región salvaje pero hipnótica. Sin duda su descripción poéticamente orientada, sumada a su herencia extranjera, había internalizado el discurso nacional de la civilización, justificando la conquista del Chaco, “no para exterminarlos ni quitarles su hacienda ó sus mujeres, sino para que se sometan á las leyes de su patria” (I: 463).

Finalmente, se podría decir que los indios *eran ellos mismos la frontera* (*Memorias del Gran Chaco*, 26); la metonimia de un *topos* distante e incognoscible que causaba ansiedad en el mundo blanco, para el cual las culturas indígenas se aparecían como desubicadas respecto de los deseos occidentales de progreso y moralidad.

Imágenes del Chaco

En relación con esto, obras de arte sobre el Chaco lo presentaron también como límite. Visto desde el lado blanco de la frontera, como se men-

15. Orden de comando del coronel Bosch, 4 de abril de 1883, citado en *Memorias del Gran Chaco* (44).

cionó antes, el Chaco tenía las propiedades de una “geografía conceptual” en la cual los deseos, las fantasías y los sueños jugaban un rol clave. Ése parecería ser el caso del pintor francés Jean Léon Pallière quien a mediados del siglo XIX llegó a la Argentina.¹⁶ En sus múltiples viajes conoció el Chaco e ilustró su paisaje y sus habitantes. Aunque los críticos de arte describen su obra como básicamente estricta y minuciosa “ante el natural sorprendente” (Sola y Gutiérrez, 1945: 37), paradójicamente, lo que algunos de sus trabajos parecen expresar es más la construcción imaginaria europea de una realidad feraz. Al modo de un *bricoleur*, Pallière utiliza fragmentos de lugares exóticos ya conocidos. Así, su litografía titulada *Indios del Gran Chaco* (edición de 1945, originalmente publicada en 1864) muestra una pareja de aborígenes navegando en canoa, en medio de una densa jungla. La pareja no parece chaqueña ni tampoco el paisaje. La imagen completa posee un aura mágica, oriental, un verdadero acto de “orientalismo visual”, al decir de Said, pero ubicado en una zona aún desconocida del mundo occidental. Sin duda, estamos en presencia de un mito visual. La pareja usa ropas de estilo oriental; la canoa que parece hecha de juncos recuerda las del lago Titicaca o bien Polinesia; la jungla es similar a los paisajes tropicales descriptos en las novelas de Emilio Salgari. La gran diferencia en este caso es que Salgari nunca visitó la India, mientras Pallière tuvo una experiencia personal en la región que describe; no obstante esto, su presencia corporal no lo ayudó a reelaborar críticamente el imaginario del cual era portador. En síntesis, su trabajo indica lo que el Chaco *debería ser*, más allá de su facticidad concreta.

Pallière fue esencialmente un viajero que pintó sus impresiones; en lugar de escritura dejó notas visuales que muestran su asombro ante una región misteriosa. Es interesante notar aquí una oposición irónica entre la percepción del Chaco por parte de la opinión pública argentina –encarnada por los conquistadores del desierto– y la del propio Pallière. Para aquellos, el desierto chaqueño era un territorio carente de todo lo necesario para vivir, un “bosque paradójico”. En tanto, para el artista, aparecía como un paisaje multicolor que estimulaba su sensibilidad estética. Sin embargo el Chaco era para ambos un lugar mítico; un sitio extraño para materializar deseos y expectativas, cualesquiera fueran ellos; en suma, un lugar de proyección ontológica.

16. Pallière vivió en la Argentina desde 1856 a 1866. Dejó abundante material sobre la ciudad de Buenos Aires y la Pampa. Muchas de estas imágenes representan con más naturalismo la vida en estas regiones que las que realizó sobre el Chaco.

Movimiento de fronteras

Entre 1600 y 1800 la frontera indígena septentrional estaba localizada en Tucumán y Santa Fe. Para detener los ataques indígenas en estas zonas, las autoridades coloniales y después las independientes establecieron líneas de poblaciones. En el nivel político, algunos tratados y negociaciones de paz se llevaron a cabo, pero siempre tuvieron una vida transitoria. Más tarde, durante la organización nacional, la frontera paraguaya hizo su aparición y los aborígenes chaqueños quedaron atrapados entre el avance de las fronteras interior y exterior del Estado que se estaba consolidando (Vita y Lacerra, 1: 42-50).

Finalmente, el general Julio A. Roca, ministro de guerra del presidente Nicolás Avellaneda, puso en práctica en 1879 el proyecto de expansión de la frontera sur. Planeaba mover la frontera india hasta la ribera izquierda de los ríos Negro y Neuquén. Así, varias expediciones se enviaron a Buenos Aires, La Pampa, Neuquén y la región de los Andes del sur. Ellos “liberaron” la tierra del control indígena, una inmensa región con variado potencial económico, para la ocupación, la colonización y la demarcación de los límites internacionales con Chile. También comenzaron la distribución de las tierras conquistadas entre los expedicionarios, originando una clase de propietarios y terratenientes que conformarían la futura estructura socioeconómica de la región.

En este contexto apareció el término “pacificación”, un eufemismo para la acción violenta ejercida sobre los territorios indígenas, orientada a aplacar su “natural” bravura y rebeldía. Sólo entonces serían verdaderos seres humanos, esto es, cristianos, trabajadores e “incorporados a la sociedad nacional”, expresión que aún hoy en día funciona como una compleja fórmula de la historia oficial de las relaciones interétnicas.

El área del Chaco se transformó en la última región a ser “incorporada” al mapa de la nación. Ni durante la colonia ni el período independiente fue posible su ocupación ya que los indígenas repelieron casi todas las expediciones enviadas allí. Sin embargo, en 1862 el Congreso votó una ley por la cual todos los territorios ubicados más allá de los límites de las provincias de entonces se transformaron en nacionales. Dictaminaba que esas áreas deberían ser inspeccionadas y estudiadas para establecer los límites internos de la república. Antes que eso, la guerra de la Triple Alianza (1868-1870) por la cual la Argentina, Brasil, y Uruguay derrotaron a Paraguay en una contienda desigual y feroz, dio a nuestro país un control efímero sobre el Chaco boreal. Por esa razón, intereses geopolíticos aceleraron los planes de Buenos Aires para “organizar” la región chaqueña y demarcar sus límites.

En relación con esto, un primer paso administrativo fue la creación de la gobernación del Gran Chaco en 1872, con sede en Villa Occidental, frente a Asunción. Incluía una porción del territorio de Paraguay, las actuales

provincias de Formosa y Chaco, y segmentos de Santiago del Estero y Santa Fe. Fue necesario entonces crear una nueva capital para la gobernación, la que fue fundada por el secretario de la gobernación, Luis Jorge Fontana, en la ciudad de Formosa en abril de 1879. Con posterioridad, en 1884, el presidente Roca sancionó una ley que dividió la gobernación del Gran Chaco en dos territorios federales: el Territorio Nacional de Formosa, con su capital en la ciudad de Formosa, y el Territorio Nacional del Chaco, con Resistencia como sede del gobierno.¹⁷

Las campañas a los desiertos del sur y del norte compartieron un enfoque militar común. No obstante, es posible decir que difirieron en un aspecto esencial. En la frontera sur los indígenas fueron atacados casi hasta el exterminio, sus tierras se ocuparon y rápidamente se distribuyeron entre los expedicionarios. En la frontera chaqueña la guerra no produjo una matanza tan drástica; dejó a muchos aborígenes con vida y no todos sus territorios fueron ocupados. La ocupación sólo ocurrió cuando los colonos se instalaron, protegidos por las líneas de fortines. Asimismo, la tierra no se repartió entre los militares y civiles participantes de las campañas, por el contrario, sería asignada por el Estado de acuerdo con los planes de colonización. Muchos autores coinciden en que esta diferencia respondió a intereses macroeconómicos y no a una cuestión moral o de valores. En la frontera meridional no había necesidad de mano de obra indígena ya que los brazos se reclutarían entre los inmigrantes europeos. La región chaqueña demandó mano de obra indígena para trabajar en obrajes, ingenios, aserraderos, agricultura y ganadería. En síntesis, a los aborígenes de la frontera norte les fue concedida la supervivencia por el Estado argentino debido a su potencial función económica, o lo que se decía a fines del siglo XIX y comienzos del XX, por tratarse del “recurso natural indio” (por ejemplo Romano, 1991: xxxix; Iñigo Carrera, 1979).

Siguiendo el dualismo histórico señalado antes, por ejemplo el historiador militar Alberto Scunio definió la conquista del Chaco como “esa cruzada de civilización contra la barbarie” que fue “una gesta de la argentinidad” (Romano, 38, citando a Scunio, 1972: 27). El sentido creciente de una identidad nacional argentina fue paralelo con una devaluación de la identidad indígena que experimentaba los golpes de un Estado liberal neocolonial. Un ser nacional emergente estaba en progreso sobre las cenizas de un suelo pagano y salvaje.

Las campañas del Chaco se organizaron en una serie de etapas. Su objetivo principal era correr la frontera hacia el norte para llegar al menos

17. Estos territorios nacionales se transformaron en provincias: Chaco en agosto de 1951 y Formosa en junio de 1955. Estas fechas tardías señalan la estrecha relación de dependencia política y económica que se tejió entre la Capital y los territorios, lo que dramatiza su condición periférica.

hasta el río Bermejo. En forma paralela, las líneas de fortines se movían de acuerdo con los avances de las tropas que se internaban en las zonas indígenas. En 1872 los fortines llegaron hasta la frontera septentrional de la provincia de Santa Fe, en una línea que se extendía de este a oeste. Su tarea específica era defensiva, o sea, contener los avances y malones indígenas a las ciudades y estancias. Muchas expediciones llevadas a cabo entre 1870 y 1883 tuvieron como misión la exploración y el estudio del territorio, una forma científica y estratégica de apropiación de los nuevos lugares, previa al paso de la fuerza de las armas.

En 1884 el conocimiento del área era suficiente para facilitar el inicio de una operación militar general. El general Benjamín Victorica, ministro de guerra del presidente Roca, condujo las maniobras. Victorica había planeado atacar a los indígenas desde varios puntos con el objetivo de contenerlos. Después de tres meses el ejército derrotó a varios grupos de indígenas; se fundaron pueblos y se trasladó la línea defensiva hasta el río Bermejo. Los aborígenes por primera vez perdían el control exclusivo del *hinterland* chaqueño y también el acceso a estratégicos campos y fuentes de agua. Su capacidad de guerra sufrió una severa reducción. En el futuro, interactuarían con colonos blancos no como guerreros sino como trabajadores en el creciente número de granjas, obrajes y plantaciones de algodón que aparecerían en la región.

El triunfo del proyecto nacional civilizador (orden, control y legalidad), con su estrategia de explotación económica capitalista, es explícito cuando el general Victorica (1885) se dirige al presidente Roca el 31 de diciembre de 1884: "Puede Usted disponer desde ya de un territorio mayor que el que tienen algunas naciones poderosas de Europa [...] donde cabrán muchos millares de pobladores y millares de ganados" (*Memorias del Gran Chaco*, 1992: 46, citando a C. López Piacentini). Describiendo la nueva situación, refería que sería difícil para las "tribus" reorganizarse después del castigo recibido por el ejército y, con sus recursos económicos controlados estratégicamente, sólo quedaría para ellos la posibilidad de apresurarse para entrar en alguna reducción o conchabarse en algún obraje donde muchos de ellos ya gozaban de los beneficios de la civilización (15).

Para la mentalidad indígena, la derrota mostró que la única forma de sobrevivir en la nación argentina era transformarse en "individuos productivos" dentro de una lógica económica de trabajo a destajo. Además, dentro de este nuevo orden, sólo las autoridades podrían garantizar la felicidad bajo un trabajo "libre" en obrajes o en la "agradable" y "civilizada" vida en las misiones religiosas fundadas en Chaco y Formosa a comienzos del siglo xx. La lógica de los tiempos coloniales se reproducía con una amnesia histórica increíble, o una memoria estratégica. El sistema neocolonial que surgía en la región chaqueña incluía la ocupación militar, la colonización, las reducciones religiosas y seculares y establecimientos pro-

ductivos como el ingenio de Las Palmas, que utilizarían mano de obra indígena como elemento clave en muchos años por venir. Éste era el premio que la civilización y la cultura blanca les ofrecía a los aborígenes que aceptaran la nueva hegemonía.

Para la visión cosmopolita de los funcionarios de Buenos Aires, los pueblos indígenas del Chaco estaban efectivamente *pacificados* pero, al mismo tiempo, permanecía en su imaginario un miedo escatológico al *último malón indio*. En el pasado los malones habían arrasado áreas tanto rurales como urbanas pobladas por gente blanca, lo que creó la imagen de un otro indio que encarnaba casi un estado puro de salvajismo. Podría pensarse que las campañas militares fueron ellas mismas el reverso de los malones, una suerte de contramalones (Portas, 1967; Fuscaldo, 1985), pero con una legitimidad otorgada por el Estado. Eran planificadas, ordenadas y bien financiadas; también, contribuyeron a fortalecer las bases simbólicas de una ideología nacional en crecimiento. La última frontera debía ser derribada, privando a los indígenas de su modo de vida premoderno. Aquí dos modelos culturales competían una carrera desigual. El Estado argentino ganó la contienda material, económica y política; sin embargo los aborígenes pudieron arreglárselas para redefinir su sentido de ser. Su ontología históricamente constituida encontró, como se observa en este y en los dos capítulos siguientes, nuevas, complejas y heterogéneas sendas para dar sentido al mundo a pesar de la catástrofe.

El enfrentamiento del ejército nacional con los indígenas chaqueños implicó también el encuentro de diferentes lógicas de producción. Esa diferencia asombró a los soldados, reforzándoles su actitud de superioridad moral (Segato, 1996) hacia tales cuerpos y mentes "ignorantes" y precapitalistas. En este sentido, por ejemplo el general Victorica (123-124) refirió que unos indígenas lo habían visitado en su campamento y que a cambio de una vieja camisa o un pedazo de carne ellos trabajaban todo el día. Le parecía muy curioso observar a los soldados hacerlos trabajar cortando palo santo, buscando agua y leña y fabricando cinchas y otros elementos, y que, al cabo del día de tareas donde demostraban la paciencia y potencia de un buey, ellos creían estar generosamente recompensados con cualquier cosa, por ejemplo, un atado de tabaco o un trozo de carne, para irse alegres, meneando sus cuerpos casi desnudos en señal de júbilo.

Este sentido de extrañamiento por una actitud corporal diferente hacia el *trabajo* es lo que permitió a los colonizadores del Chaco desarrollar relaciones explotadoras con los aborígenes. Después de la derrota indígena, la ocupación del Chaco fue un hecho. Esta estrategia incluyó el refuerzo de las líneas de fortines, esporádicas expediciones punitivas, misiones religiosas y la distribución de la tierra ahora *pública* entre los colonos. La empresa civilizadora se materializó también con la organización del poder político, el establecimiento de escuelas y los ya indicados emprendimientos económicos. Por ejemplo, desde el comienzo del siglo xx, la industria

del tanino y la producción de algodón más tarde se transformarían en una de las actividades económicas más importantes de la región.

Muchas de las áreas recientemente ocupadas en los territorios de Formosa y Chaco fueron colonizadas por inmigrantes llegados del centro y el occidente de Europa. En Formosa, tanto los colonos europeos como aquellos provenientes de Paraguay y de la provincia de Corrientes en busca de tierra libre para trabajar se establecieron en la región oriental más fértil y húmeda. Los colonos arribados de Salta, comúnmente llamados “chaqueños”, se instalaron en el occidente. Todos ellos se dedicaban a la ganadería, la agricultura y al comercio; aunque en el oeste la primera era dominante. Dentro de este panorama general, las misiones franciscanas aparecieron como una solución al “problema indio”.

El turno franciscano

A comienzos del siglo xx, después de la conquista del Chaco, dos estrategias básicas para tratar con los indígenas *pacificados* y con las tierras ganadas al *desierto* se hicieron evidentes: colonización y misión. La colonización se materializaría siguiendo las líneas de fortines, o en territorios ya pacificados con seguridad por el ejército. Las misiones, por su parte, se establecerían para civilizar a los indígenas y enseñarles a ser buenos cristianos y trabajadores. Eventualmente, podrían ayudar al desarrollo de nuevos pueblos. Los adherentes al modelo de colonización para los indígenas pensaban que éstos podrían aprender mejor a través del trabajo directo en colonias abiertas. Para ellos las misiones eran más un factor de atraso que de progreso.

Ambos modelos generaron tensiones en las áreas donde finalmente se establecieron las misiones. El problema era muy claro: los colonizadores querían las tierras adjudicadas a éstas para explotarlas, y a menudo peticionaron a las autoridades para que se terminaran de una vez.

La Ley General de Colonización de 1876, conocida como Ley Avellaneda, sentó las bases para la distribución de tierras fiscales a individuos (nativos o inmigrantes) para la colonización. En Formosa, la distribución de tierras sufrió desde el comienzo un proceso de concentración que produjo una clase de propietarios ausentes (generalmente políticos y aristócratas de Buenos Aires que recibían tierras a cambio de favores políticos y económicos); sumado a ello, la ganadería adquirió predominancia sobre el resto de las actividades económicas. En el Chaco, se enfatizó la agricultura y la tierra se distribuyó en forma menos concentrada (Prieto, 40). Por ello, una gran parte de las tierras formoseñas quedaron para el arrendamiento y fueron explotadas por inquilinos más o menos pobres. Dentro de este escenario, las misiones franciscanas en Formosa recibieron vastas cantidades de tierra para cumplir con sus objetivos. Podría argumentar-

se, sin embargo, que en términos estructurales los misioneros también actuaron como “propietarios calificados” para malestar de sus vecinos criollos, como se observará más tarde. La opinión pública en Formosa, tanto como el mismo José María Urriburu, gobernador del Territorio, simpatizaban con la instalación de misiones entre los aborígenes, para “atraerlos a la vida civilizada”. Por aquel tiempo las congregaciones franciscanas de Corrientes (Colegio de la Merced) y de Santa Fe (Colegio de San Lorenzo) habían pedido autorización a Buenos Aires para establecer misiones en la región. En suma, las autoridades, la gente y los padres mismos manifestaban interés en esta clase de proyectos, coincidencia hegemónica (Blaser, 1999) que creó las condiciones necesarias para su concreción, a pesar de los problemas prácticos, geográficos y culturales que aquellos suponían.

La línea de frontera, como un umbral virtual atravesando toda la región chaqueña, tenía que correrse debido a los planes de colonización mencionados y también a que la agricultura y la ganadería necesitaban espacio físico para desarrollarse. Entonces, a comienzos del siglo xx las misiones católicas en el oriente de Formosa parecían una alternativa lógica y viable para contener a los aún nómadas *qom*. Después de la conquista por las armas, las misiones iban a atraerlos “del desierto a las islas de civilización” que representaban. Aun cuando el *desierto* existía por todas partes, las misiones franciscanas funcionaron durante un período transicional, donde nuevas palabras-símbolo describen (y resumen) claramente el discurso cultural a mano: “reducir”, “civilizar”, “enseñar”, “atraer” a los aborígenes al mundo blanco, la única salida posible alternativa a la aniquilación.

Misión San Francisco Solano (de Tacaaglé)

Finalmente, el decreto del 13 de julio de 1900 del presidente Roca autorizó a los padres franciscanos del convento de La Merced de Corrientes a fundar una misión entre los aborígenes. Es necesario recordar que la Ley Avellaneda permitió al presidente fomentar la sedentarización de las tribus indígenas, creando misiones para tal fin. Entre 1900 y 1901 se fundaron tres misiones franciscanas. La primera en el noroeste de la actual provincia del Chaco fue Nueva Pompeya, ubicada en un cauce antiguo del río Bermejo, en noviembre de 1900, que congregaba poblaciones wichí a cargo de los padres Bernabé Tamboleo y Miguel Bardono, del colegio San Diego de Salta. La segunda fue San Francisco de Asís Laishí, erigida sobre el río Salado a 70 kilómetros al sudoeste de Formosa en enero de 1901, que agrupó a *qom* del sudeste formoseño y noreste chaqueño, y fue fundada por el padre Pedro Iturralde del colegio de San Lorenzo de Santa Fe. La tercera fue San Francisco Solano –más tarde llamada de Tacaaglé–, fundada en marzo de 1901 a 200 kilómetros al no-

roeste de Formosa, en la ribera del brazo sur del Pilcomayo. Su fundador fue el padre Terencio Marcucci del Colegio de la Merced de Corrientes (Giuliani, 1983; Bruno, 1988; Paz *et al.*, s/f). Los padres llegaron allí en una pequeña embarcación del entonces navegable río, que ofrecía una excelente ruta de comunicación con la región y especialmente con Clorinda y Asunción. Esa misión agrupó contingentes indígenas bajo la jefatura de tres caciques: Doqoidi, SoGojaloi y KowaGaiki, también conocido como cacique Pichón.¹⁸

La misión obtuvo 60 mil hectáreas del gobierno, mientras que Laishí consiguió 74 mil. Sus objetivos y plan eran similares a los de las otras misiones franciscanas. En Laishí, el padre Iturralde manifestó con impecable lucidez su meta foucaultiana: “Asimilar a los indios a la vida nacional por medio del trabajo y la instrucción religiosa y civil [también acostumbrarlos al] orden, la sumisión, y al trabajo” (citado por Lucas Luna Olmos, 1948: 55).

Según su estrategia civilizatoria y los acuerdos con el gobierno, los franciscanos tenían que desarrollar un plan urbano que modificaría sensiblemente el paisaje agreste y semitropical con esteros del área, con la idea de generar una isla de civilización en parajes tan remotos. Para eso debían fundar un pueblo de 200 hectáreas, dividido en bloques de una hectárea cada uno subdivididos en cuatro áreas iguales. La jurisdicción del pueblo se extendería 2.000 hectáreas alrededor del centro y el resto sería distribuido en chacras de 100 hectáreas, con lugar para calles. A través de un plan racional guiado por un esquema centro-periferia, los misioneros comenzarían a colonizar el centro y darían a cada jefe de familia la posesión de una parcela en el pueblo. La tierra restante podría ser usada por los padres en beneficio de la misión.

Por el decreto del presidente Roca, los misioneros tenían un plazo de cinco años para *reducir* al menos ciento cincuenta familias aborígenes. Después de lograrlo, el gobierno nacional podría otorgarle a la misión los títulos de las tierras libres de impuestos. Tras una década de residencia, cada jefe de familia podría recibir también títulos de propiedad en igual condición, pero durante cinco años no podría venderlas. Finalmente, si después de igual lapso los misioneros no pudieran *civilizar* al menos a ciento veinticinco familias, el gobierno tenía el derecho de cancelar la concesión sin apelación. Este tema fue quizá el más perdurable y sensible durante toda la historia de estas misiones.

18. En este sentido, Netoqki, de Misión Tacaaglé (ver capítulo 4), fue enfático durante una charla que tuvimos en 1979 acerca de que sólo estos tres grupos se juntaron en la misión franciscana. Por su parte, el padre franciscano Zacarías Ducci menciona (3) que alrededor de Tacaaglé vivían los caciques “Doccoidi, Cogaiki, Sorrichi y Tencaidi”. Respecto de estos dos últimos no pude hallar ningún dato certero en la memoria de la gente de Tacaaglé.

A diferencia de Laishí, Tacaaglé sufrió severos problemas desde el inicio. Por ejemplo, tuvo que relocalizarse en dos oportunidades. Su último asentamiento, ubicado en la ruta principal de y hacia Clorinda, facilitó las comunicaciones y el comercio con todo el oriente formoseño y con Asunción. Aquí los franciscanos encontraron mejores condiciones para llevar adelante su empresa transformadora, cubriendo básicamente tres aspectos: trabajo, educación y religión. De acuerdo con la tradición franciscana, el trabajo jugaba un rol ineludible en su visión de una vía cristiana verdadera. A pesar de esto, muchas veces tuvieron dificultades de método para implementar sus ideales utópicos entre una población que no deseaba convertirse fácilmente a los modales occidentales.

Como parte del proyecto educativo de la misión, los *qom* participaban en sus actividades económicas, es decir, la agricultura y la cría de ganado. Además de esto, confeccionaban ladrillos, y tejas y palos hechos de madera de palma. El número de aborígenes dentro de la misión oscilaba porque muchos trabajaban en campos vecinos o se desplazaban de un lugar a otro para cazar. Se instaló una escuela elemental para los niños, y también se levantaron una carpintería y un taller de herrería. Un sector de tierra se utilizó para enseñar las labores agrícolas y otras relacionadas. Los domingos se celebraba misa y a su fin se repartían raciones extra de carne; esto hacía que contingentes importantes participaran en esos rituales.

Los padres intentaron enseñar el modelo occidental de trabajo continuo y regular. Por ejemplo, la rutina habitual de trabajo hacia 1912 comenzaba a las seis de la mañana, a las ocho paraban para desayunar, a las once almorzaban y descansaban, y el turno de la tarde iba de 14,30 a 18 (Paz *et al.*, 21-22).

Algunos vecinos blancos, usando trucos y estratagemas, solían llevarse aborígenes de la misión para ocuparlos en sus propias actividades. Se les pagaba con alcohol y armas, costumbre que se observaba en toda la región chaqueña. Ambos asuntos causaban conflictos entre misioneros y criollos a punto tal que los primeros frecuentemente pedían a las autoridades intervención para resolver los problemas, quienes prohibían la venta de estos elementos a los aborígenes. No obstante, estas medidas siempre tenían efectos temporarios. En cuanto las autoridades o la policía local cambiaba su personal, los viejos problemas volvían a producirse.

En el aspecto económico, la misión estaba financiada por el obispado de Santa Fe, los ministerios de Agricultura y Relaciones Exteriores, la Sociedad de Beneficencia de Formosa y donadores privados. Para el mantenimiento básico, se vendía parte de la producción agrícola libre de impuestos a Clorinda y Asunción, y casi todas las mercancías llegaban de Paraguay, donde se mantenían contactos comerciales muy fluidos. Lo que podía considerarse una ventaja para los misioneros no era visto así por los vecinos criollos quienes consideraban que la misión actuaba como un com-

petidor desleal por la exención impositiva de que gozaba.¹⁹ Esto creó las condiciones para un estado constante de tensión que sólo se resolvió unilateralmente al cerrar la misión en 1958.

Los objetivos de la misión se orientaban a transformar a los indígenas en *colonos*, parecidos a sus vecinos *doqshi*. En relación con el status de colonos de los aborígenes, el padre Giuliani refería en 1914 que en sus chacras ellos eran tan libres e independientes como cualquier otro trabajador rural del país. No bien un aborígen demostraba “aptitudes” para trabajar, recibía tierra para construir una casa, herramientas y animales (citado por Antonio Prieto, 102).

El sistema económico de la misión estaba organizado como una comunidad. Cada colono tenía una cuenta en la administración; su producción era pagada en boletas de compra o en moneda paraguaya. Estas boletas eran cambiadas por dinero; sin embargo, para evitar el robo, el juego y la vagancia, eran personales e intransferibles (Prieto, 102-103). Todas estas precauciones ejemplifican una estrategia de control que, final y paradójicamente, retardó el aprendizaje del modelo occidental de trabajo.

¿Marisca o trabajo?

Como podía esperarse, los franciscanos tenían una concepción lineal del trabajo y la educación. Su modelo era jerárquico, con ellos en la cima y los aborígenes en la base. Cualquier transferencia de conocimiento debía ser vertical, de arriba hacia abajo.²⁰ Creían que el trabajo podía redimir a los hombres del pecado. En el caso *qom*, su interpretación de los pecados indígenas estaba influida por el discurso oficial acerca de los indios, que enfatizaba la alteridad y la distancia cultural. Asimismo, a lo largo de

19. Véanse más detalles en Luna Olmos (21).

20. Es obvio que esta estrategia con los indígenas generó una compleja dependencia en ambos lados. En el caso de los aborígenes, siempre se quejaban de que los padres nunca les dieran lo que habían pedido, por ejemplo, ropa o comida. De acuerdo con Miller (1967: 68), las misiones franciscanas tenían un acentuado paternalismo, lo que resultaba en el incremento de la dependencia de parte de los indígenas. Para él esto podía deberse al hecho de que estas misiones hayan llegado tarde en la historia del contacto, cuando ya los aborígenes habían aprendido a depender del hombre blanco para tener trabajo o bienes. En general, coincidió con la opinión de Miller. Sin embargo, hay fuentes del período jesuítico que describen también una “tremenda dependencia” a pesar de su estrategia de enseñanza aparentemente menos vertical. Se puede consultar Dobrizhoffer (III: 124-125) para el comportamiento dependiente de los abipones durante el siglo XVIII. En síntesis, considero que este patrón de dependencia no difiere mucho entre las diferentes órdenes religiosas ya que era un patrón de relaciones interétnicas desarrollado desde los primeros días de la historia del contacto. ¡El padre Iturralde en Laishí dijo que ellos solían usar un método educativo análogo al de los jesuitas! (Luna Olmos, 54-56).

la historia de la misión, los aborígenes parecieron haber “malinterpretado” la esencia del mensaje salvífico de los padres. Era como si el desierto, el monte y la caza interfirieran una poderosa praxis originada en Europa, asociada con el ambiente urbano, los hombres blancos, las máquinas y el trabajo alienado.

En este sentido, una nueva tensión comenzó a aparecer con ambivalencia: la *marisca* (o sea, la caza, pesca y recolección) frente al *trabajo*. *Misión y trabajo* se presentaban como la contrapartida prolija y oficial de la *marisca* y el *desierto*; análogamente, *colono* (trabajador, obediente, ordenado) se oponía a *indio* (nómada, indisciplinado, vago). Esto se observa ya en los primeros años de Tacaaglé en la voz del padre Guido Depedri, quien realiza un prospecto de las actitudes culturales aborígenes:

No hay duda [...] que la civilización del indio no es obra de un día ni de un año, dado los hábitos inveterados y las supersticiones que lo dominan; pero con la paciencia y las constancia, podrá ser algún día, ciudadano útil. (Citado por Paz *et al.*, 18-19)

En forma similar se pronunciaba su colega, el padre Grotti:

Los PP.MM. [padres misioneros] tienen edificada una casa vivienda, trabajo todo de los Indios que al darles los alimentos y el vestido trabajan sin descanso para el progreso de la Misión pues parecen haber comprendido que si trabajan es un bien para ellos material y moral. (Citado por Paz *et al.*, 13)

Desde el tiempo de las encomiendas, el abandono estacional ocurrió en casi todos los asentamientos con población toba fundados por blancos (misiones, reducciones, ingenios y obrajes).²¹ Como una suerte de contrapartida al *trabajo*, los aborígenes dejaban las misiones durante la época de la maduración de la algarroba, para disfrutar de los frutos silvestres, la pesca, la caza; en resumen, de la *marisca*, un extraño trabajo que necesitaba de una clase muy diferente de esfuerzo. También celebraban fiestas, matrimonios y hacían bebidas alcohólicas tanto de la algarroba como de la miel. La idea occidental de trabajo parecía implicar, especialmente duran-

21. Las migraciones estacionales habían sido comunes también entre los matakochi del noroeste de Chaco y Formosa antes de la presencia española. Los indígenas forzados a trabajar en las encomiendas en Jujuy y Salta solían irse de ellas en forma estacional al Chaco para dedicarse a la caza. Véase, por ejemplo, Jolis (50-51). Las únicas y más antiguas encomiendas instaladas en el Chaco, fundadas en 1584, fueron Guacará y Matará (Miller, 1967: 55). Las encomiendas persistieron hasta la destrucción de la ciudad de Concepción del Bermejo en 1632. Después de este hecho, ninguna ciudad se estableció en la región hasta las campañas militares de la década de 1880.

te ese período del año, un castigo muy duro que debía ser evitado. Los testimonios de los franciscanos de Laishí y de Tacaaglé muestran quejas acerca de lo que se interpretaba como un nomadismo indígena aún activo (Sbardella, 1991; Paz *et al.*, s/f).

En Tacaaglé estas migraciones algunas veces eran abruptas, y dejaban el lugar casi deshabitado durante meses. Sin embargo, en períodos de mal tiempo, como sequías o frío infrecuente, los misioneros mismos, incluso en contra de sus objetivos esenciales, sugerían a la gente dejar la misión por su carencia de recursos para mantener a toda la población. Esto ocurrió por ejemplo en 1918 cuando una comisión oficial que investigaba la misión manifestó cuál era el temor hacia los límites culturales por los que transitaban los indígenas viviendo en ese tipo de establecimientos. En efecto, un informe realizado por José Dowling señalaba que los aborígenes habían retornado a su vida anterior porque la civilización no se adaptaba a sus creencias y costumbres, “y no encontrando un beneficio en vivir con el cristiano [...] ha resuelto vivir *desnudo* y de la *caza*” (citado por Paz *et al.*, 29; mi subrayado). Las imágenes de desnudez y cacería ilustran los antivalores del proyecto civilizador que los franciscanos querían consumir. Ellos representan los íconos que separan ambos mundos; un cuerpo desnudo como la metáfora de la carencia, de la ausencia; tal vez una excesiva proximidad con la naturaleza. La caza, por su parte, se define como una actividad desordenada, caótica y dependiente de la suerte; supone, como ya se indicó, un retorno a lo salvaje, un lugar peligroso donde los aborígenes podrían olvidarse de todo lo aprendido en la misión; una vuelta a las prácticas ancestrales desde una precaria isla de cultura blanca.

De la misma forma, los *qom* parecían no comprender el sentido capitalista del trabajo, tanto cuando lo aceptaban como cuando se iban al monte, caprichosamente desde la óptica *doqshi*. Su uso del dinero no mostraba signos de dominar las estrategias de la acumulación y el planeamiento. En relación con esto, el padre Aldo Bollini, quien vivió en la misión entre 1931 y 1970, manifestó que a menudo la gente gastaba su plata en “bebidas y objetos inútiles” y que cuando se les daban algunos muebles para sus casas, solían venderlos “quedando después sin nada de nuevo”.²²

Había una idea muy difundida y compartida acerca del “obvio” efecto del trabajo sobre los aborígenes. La estrategia económica aparecía aquí estrechamente conectada con la moral. Un ejemplo de 1927 del Territorio Nacional del Chaco, originado en un ámbito oficial como la Comisión Honoraria de Reducción de Indios, recuerda las palabras de los padres:

22. Citado en una entrevista inédita realizada por Floriano Cosentino, Olga Loyo de Vergara y Lucía de Kulman en febrero de 1978 en Espinillo (Formosa), y cuyo ejemplar mecanografiado lleva el título “Testimonios y recuerdos del Padre Aldo Bollini”.

Las reducciones que se decretan y fundan para los indios, deben llenar el propósito ulterior de que éstos vivan en ellas, *mejorando, por medio del trabajo*, su situación moral y material, y no para que vivan de la caza y de la pesca, porque la única forma de obligar al indio a cambiar de vida y de costumbres, enseñándole el trabajo remunerado, consiste en *alejarnos de la selva, de las soledades* y de los lugares donde tengan tentación de continuar viviendo en la *miseria, en la ignorancia y en la holgazanería*. (Memoria de la Comisión Honoraria de Reducción de Indios, 1928: 14-15, citada por Iñigo Carrera, 15-17)

Las reducciones y las misiones, en este sentido, compartían una tarea común de introducir a los aborígenes en el trabajo disciplinado; las últimas más orientadas al progreso secular, mientras que las primeras añadían a éste el tópico de la salud espiritual. Sin embargo, ambas definían su éxito si podían retener a los aborígenes *dentro* de su perímetro; el adentro y el afuera marcaban una frontera simbólica muy relevante. De este modo cualquier partida significaba fracaso, lo que llamaba a un examen cuidadoso de la situación. La defección era interpretada como un problema moral, y el monte aparecía como un signo espacial omnipresente de retorno a una vida inmoral y primitiva.

La citada Comisión Honoraria era en ese tiempo el organismo oficial de asuntos aborígenes; ésta administraba también la colonia Bartolomé de Las Casas en Formosa, fundada en 1911.²³ Aun en 1925, poseía una visión fuertemente blanca de la vida y futuro de los aborígenes. El presidente de la Comisión, José María Bosch, es muy claro en esta línea de pensamiento:

La naturaleza agreste y salvaje del indio, su vida nómada y sus costumbres bárbaras, lo hicieron desconfiado; su ignorancia y su mi-

23. De hecho, las colonias Bartolomé de Las Casas (Formosa) y Napalpí (Chaco) fueron fundadas el mismo año por la Comisión Honoraria Fiscal, dependiente del Ministerio del Interior. En 1916 sus funciones fueron transferidas a la Comisión Honoraria de Reducción de Indios. Esta última subsistió hasta 1946. En efecto, el presidente Juan D. Perón quería extender su base política y por tal motivo los aborígenes recibieron mucha ayuda desde Buenos Aires, como nunca antes habían tenido. Entre 1946-1949, los asuntos indígenas fueron tratados por la Dirección de Protección del Aborigen, dependiente de la Dirección General de Previsión Social. En 1949 se la incorporó a la autoridad nacional de migraciones, dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores. En 1955 retornó al Ministerio del Interior, y después del golpe militar contra Perón en 1955, fue cerrada. En este contexto, el gobierno central retiró toda ayuda a los indígenas, y entonces las agencias provinciales emergieron en Chaco y Formosa. Sin embargo, en 1958, el gobierno militar recreó otra agencia federal llamada Dirección Nacional de Asuntos Indígenas (Congreso de la Nación, 1985; citado por David Bray, 4-9). A través de su vida irregular, sujeta a los cambios políticos, las agencias federales de asuntos indígenas desarrollaron políticas de “ayuda y desarrollo de los indios” las que, contrariamente a ello, reprodujeron la dependencia y la sumisión.

seria, lo hicieron malo y la lucha por la vida a brazo partido con las fieras y los reptiles lo hicieron sanguinario (Bosch, 1925a: 5)²⁴

Dentro de esta visión, irónicamente el único modo de tratar al indio era controlándolo, dominando su “salvajismo” por medio de “la suavidad, la persuasión, la seriedad, el buen ejemplo y sobre todo la justicia” (Bosch, 1925a: 4). Para la Comisión, los indios eran “fáciles de controlar”; pero al administrador de la colonia se le sugería ejerciera una estricta vigilancia sobre sus cuerpos y mentes. ¡Una percepción compleja de individuos al mismo tiempo vistos como indolentes y peligrosos!

Otro rasgo de la colonización de la vida aborígena que se desenvuelve en forma paralela a la domesticación del espacio es el del control del cuerpo, no sólo dentro de los reductos de civilización. Es decir, dentro de ellos existía un control administrativo y físico. Ahora el problema era lo que pasaba más allá de sus límites. Y aquí encontramos la idea de que el indio circulando “libremente” por la geografía chaqueña, a pesar de ser un “indio amigo”, era una amenaza a la legalidad imperante. Aparece entonces la importancia de la palabra escrita en papel, como continente y prueba de esa nueva legalidad de la que carecían los antiguos aborígenes nómadas, indisciplinados, orales y analfabetos.

En este sentido, durante el período posconquista militar en Formosa, no era fácil para los aborígenes viajar libremente o buscar trabajo en fábricas u obrajes. Cuando encontraban gente blanca en su camino, tenían que probar su decencia mostrando una suerte de “pasaporte”. Se trataba de una cuestión de legitimidad: se los forzaba a exhibir documentos que certificaran su buena conducta, su condición de *pacificados* y de buenos *trabajadores*. Tales documentos, que funcionaban como reales salvoconductos en un territorio inestable, eran provistos por los patrones de los ingenios y obrajes, los padres de Tacaaglé y/o de Laishí, los comerciantes y mercachifles, y el mismo gobierno. Estos papeles garantizaban la libre circulación y confianza ante la actitud suspicaz de los blancos para quienes todo aborígena era un sospechoso automático de vagancia, vida viciosa y, peor que todo, salvajismo. Por ejemplo, al cacique *qom* Caballero, de visita en Formosa en agosto de 1899, le fue provisto un “pasaporte” por parte del gobernador Uruburu; el documento se dirigía a las autoridades en estos términos:

24. Extractado del *Reglamento para el personal de las reducciones de Indios*, publicado por la Comisión Honoraria. Este folleto se complementa con otro igualmente relevante, titulado *Reglamento de chacras aborígenes para la reducción Bartolomé de Las Casas* (Bosch, 1925b). Ambos son excelentes ejemplos de la política oficial sobre aborígenes, sus presupuestos y filosofía.

En esta fecha sale el cacique Caballero de regreso al interior del Territorio. Se recomienda a todas las autoridades del tránsito lo trate con todas las consideraciones á que tiene derecho un cacique amigo y respetuoso de las Leyes y autoridades del país. Igual tratamiento se recomienda para los indios que lo acompañan. (Citado por Cirilo Sbardella, 1982: 45)

Uruburu también otorgó permisos de caza a caciques del área de Tacaaglé, por ejemplo Docaydí (= Doqoidi). Por medio de ellos podían cazar en tierras fiscales pero no en propiedad privada (Sbardella, 1982). El padre Giuliani de Misión Laishí solía firmar salvoconductos a los aborígenes que habían vivido en la misión y querían retornar al monte (Sbardella, 1991: 40). Más tarde expandiré este punto.

Nacionalismo

Como lo mencioné antes, los misioneros de Tacaaglé luchaban siempre contra las autoridades (locales y nacionales) y con los vecinos para justificar su presencia. Argumentaban usualmente que, a través del trabajo material-espiritual, los aborígenes se transformarían en verdaderos cristianos y ciudadanos. En períodos de ataques más acentuados a la misión, ellos refinaban su retórica para que se adecuara un poco más a los intereses del poder político. Por esa razón, durante la década de 1930, cuando comenzó la guerra entre Paraguay y Bolivia, un tema estratégico adquirió importancia: el nacionalismo. Como una consecuencia del avance sobre los territorios indios en ambos *desiertos*, los problemas de límites internacionales alimentaron otro término sensible de la historia argentina: *soberanía nacional*. Ésta robusteció la conciencia nacional emergente por medio de la cual los límites del país funcionaban como zonas libidinales de su cuerpo simbólico. En este sentido, la Patagonia (frente a Chile) y Formosa (frente a Paraguay) eran ejemplos sensibles de esas zonas energéticas dentro de esta economía cultural del espacio.

Lógicamente, el gobierno envió tropas por toda la zona desde Clorinda a Tacaaglé para proteger la frontera. Un caso interesante es la carta del padre José Zurfluh escrita el 26 de abril de 1932 al presidente Agustín P. Justo, criticando la opinión negativa del director de Tierras y Colonización, quien había sugerido terminar la concesión de la misión franciscana. Zurfluh construyó su apología admirablemente:

Los misioneros franciscanos hace más de treinta años que estamos sosteniendo esta lucha, desprovistos de recursos en esta lejana zona, haciendo obra nacionalista entre la población casi exclusivamente extranjera, siendo esta Misión hasta hace poco el punto más lejano donde se izaba la bandera patria frente a la frontera del Cha-

co Paraguay. Si no ha sido posible más éxito es innegable el esfuerzo largo, callado, ignorado. (Citado por Paz *et al.*, 33, extractado del Archivo Histórico de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen de Formosa, copia exp. 93.033-129, p. 61)

Estar tan lejos de los “centros de la civilización”, dentro del contexto argentino, tenía un excedente de significado. Es más, por medio de un lenguaje comprendido por los funcionarios de Buenos Aires, los franciscanos se definieron a sí mismos como guardianes de la frontera; policías en un espacio liminal entre culturas y países, cuidando parte de la integridad de la nación. Y *eso* debía recompensarse en términos “temporales”: Tacaaglé continuó existiendo durante veinte años más.

Exploradores

Hacia fines del siglo XIX, en paralelo con los avances de los misioneros, varias expediciones fueron enviadas a la región chaqueña para explorar sus ríos y potencial económico. Los ríos Bermejo y Pilcomayo representaban una ruta de fascinación e interés material para muchas compañías y personas. En el caso del Pilcomayo, tenía además una importancia geopolítica porque, después del laudo Hayes de 1879, se transformó en el límite internacional con Paraguay. Navegar y registrar su curso, descubrir sus fuentes, eran diligencias tanto científicas como políticas estratégicas.

En este contexto histórico, muchas expediciones al río Pilcomayo contactaron grupos tobas y pilagás, proveyendo ricos relatos de primera mano no sólo de ellos sino también de los prejuicios culturales que portaban los mismos exploradores. Los informes hechos por John Graham Kerr, Olaf Storm, José Fernández Cancio y Lucas Luna Olmos son ejemplos importantes en este sentido. A pesar de ser diferentes clases de reportes, basados en la agenda laboral respectiva, todos compartían una calidad común de información acerca del medio ambiente y de los aborígenes de la región. No sólo esto; proporcionaron instantáneas valiosas de las relaciones entre blancos e indígenas. En síntesis, son fuentes esenciales que se complementan unas a otras en el retrato de una joven Formosa al concluir el siglo XIX.

Una primera reacción al paisaje formoseño anuncia el tipo de conexión que desarrollaron con la región. Tanto la identificaran o no como desierto, la ecología chaqueña los impactó a todos, produciendo un sentimiento interior que ameritaba, como en otros autores ya citados, una expresión poética. Dos elementos típicos son relevantes de mencionar aquí: los palmares y los esteros. En primer lugar los palmares tenían una calidad hipnótica; su escenografía “cuando se ve por primera vez produce una impresión poderosa, una cierta rareza y soledad peculiarmente propias, y acen-

tuadas por el triste crujido de las hojas secas de palma mecidas por el viento” (Kerr, 1950: 83-84). Los esteros, como el Estero de Patiño, aparecían “majestuoso é inmenso como el mar, cuyo verdor tiene el infinito total que lo cubre” (Luna Olmos, 29).

John G. Kerr,²⁵ un naturalista escocés, había viajado como científico de la expedición del capitán de la marina argentina Juan Page. Su misión era explorar el río Pilcomayo hasta la frontera con Bolivia y encontrar el límite natural entre la Argentina y Paraguay. La empresa se realizó en 1892, y la agenda de Kerr incluía el estudio y la recolección de nuevas especies vegetales y animales. Viniendo de ultramar, Kerr ignoraba los supuestos históricos que tenían los argentinos blancos acerca de las culturas indígenas y la cruzada en progreso hacia la frontera norte de la civilización. Su mirada era “limpia”, curiosa y amigable. Por esa razón, desarrolló lazos cercanos con los *qom* llamados “*natokoi*”, de Formosa nororiental, ascendientes de los actuales *takshék* de Tacaaglé y La Primavera.²⁶ Este estudio no estaba al tanto del discurso sobre el desierto ni de su geografía calificada de alteridad. Asimismo, tenía dudas acerca de la supuesta superioridad de la civilización occidental. Y, rechazando la opinión de que los indígenas eran retrógrados, admiraba su fortaleza en comparación con la de los occidentales. Por ejemplo, señaló:

Vivir entre los Natokoi lo hace a uno darse cuenta cuán estúpido es clasificar esa gente como una raza inferior. [...] Sus códigos de ética son de un orden más elevado –patriotismo y lealtad a la tribu, amor a la familia, auto-sacrificio, honestidad, amabilidad. (Kerr, 131-132)

Sin embargo, “dentro de la tribu había confianza y honestidad pero estas virtudes no jugaban ningún rol más allá de sus límites” (Kerr, 133); la guerra contra sus vecinos, considerados enemigos, era una actividad central para la supervivencia del grupo.²⁷ En sus análisis Kerr combinaba admirablemente inclinación romántica con pragmatismo científico.

25. Su libro, *A Naturalist in the Gran Chaco* se publicó en Cambridge en 1950 e incluyó sus experiencias de viaje por la pampa argentina, y también notas y diarios de su travesía en barco desde Buenos Aires hasta el río Pilcomayo. Su retrato etnográfico de los *natokoi*, especialmente en el capítulo 7, es muy vívido, y contiene datos sobre política, actividades económicas, formas de propiedad, reglas de etiqueta, lengua, matrimonio, educación, juego, pintura corporal, formas nativas de terapia y filosofía.

26. Las palabras tobas mencionadas por Kerr, dispersas entre las páginas 78-149, corresponden a la variante lingüística *takshék* que escuché en Tacaaglé y áreas cercanas.

27. Siempre estaban preparados para un raid en contra de enemigos, o para un ataque de ellos. Las descripciones de Kerr recuerdan aquellas hechas dos siglos antes por Dobrzhoffer entre los abipones. De hecho, el modo de producción de los indígenas del Chaco dependía

Él se acercó a los indígenas con espíritu naturalista. Cuando los conoció, descubrió intereses compartidos sobre el mundo natural, los signos de la naturaleza y las claves del clima. Ciertamente, ellos tenían una misma atracción hacia el mundo viviente. Muchas veces iba de cacería con los *natokoi* a las profundidades del monte. En una oportunidad fue con su amigo Yordaik al campamento de un jefe llamado Yokoidi, quien probablemente vivió en el área de la primera misión de Tacaaglé (Kerr, 134).²⁸

Un interesante relato ilustra cómo los aborígenes se enfrentaban a blancos desconocidos pero posiblemente amigables. Mientras avanzaban hacia el barco de la expedición, “un comienzo útil de conversación fue hecho por los indios repitiendo una y otra vez las palabras *amigo* y *tabaco*. Uno que después aprendimos que era un poderoso cacique llamado Yordaik [que] podía también hablar con bastante fluidez en la lengua guaraní del Paraguay. *Él nos aseguró que junto a otro cacique que estaba con él simplemente amaban a los cristianos, en gran contraste con un cacique vecino río arriba que era «muy bravo»*” (Kerr, 71, comillas originales, bastardilla agregada).

“Amigo” y “tabaco” eran palabras instrumentales de la comunicación intercultural que basaban su eficacia en dos siglos de experiencia histórica interétnica. Misioneros jesuitas como Jolís, Dobrizhoffer y Paucke también reportaron la importancia del tabaco para los indígenas chaqueños del siglo XVIII.²⁹ Dentro de un contexto de desconfianza mutua, debido a las relaciones hostiles entre ambas partes después de la penetración blanca en el Chaco, una *mercancía* y una *palabra* actuaban como fórmulas seguras de apertura para iniciar una comunicación necesaria pero peligrosa. Ninguna era neutral; para los indígenas “tabaco” era una planta usada para múltiples propósitos: como estimulante o en contextos rituales. Además, jugaba un rol central como regalo, dentro de las redes socioeconómicas nativas. Por su parte, “amigo” representaba la palabra castellana de la confianza; un antídoto al miedo sentido hacia un extraño interlocutor, el indio. Ambos términos actuaron como mediadores entre dos mundos; por eso tenían una verdadera significación cosmológica. En esta pieza de contacto interétnico, los *natokoi* se las arreglaron para mostrarse amigables y peticionantes al mismo tiempo; simpatizantes de los cristianos, pero poniéndose como límite más allá del cual había gente “brava”, enemigos inamistosos. Curiosa-

mucho de la guerra y de la abducción de cautivos (véase por ejemplo Iñigo Carrera, 1979, o Braunstein, 1983).

28. Como lo mencionaremos más tarde, Luna Olmos refirió un jefe con el mismo nombre; sin embargo, podría haberlo confundido con Doqoidi. En este sentido, las fuentes no son de ayuda para identificarlo con certeza.

29. Véase, por ejemplo, Paucke (III, 2: 211-213) o Jolís (225).

mente, esta categorización social muestra cómo los indígenas revelaban líneas de fuerza de sus distinciones de alteridad.

La distancia de Kerr respecto de los problemas políticos y el discurso denigrante sobre los indígenas le permitió tener una relación sólida con los *natokoi*. Es de destacar que él parecía más distante de sus propios camaradas de exploración que de los temidos y “salvajes” indios. De algún modo, al ser él mismo una clase diferente de otro-blanco, esto le facilitó el acercamiento a los *natokoi*. Tal vez ellos percibieran esa diferencia también, la cual, sumada a su interés por la naturaleza, construyó un *suelo* complejo pero compartido de entendimiento, del que carecían sus compañeros.

Cuando la expedición tuvo que regresar, Kerr, quien se había hecho muy cercano de los aborígenes, sintió profundamente esta ruptura, al modo nostálgico que evoca al Lévi-Strauss de *Tristes trópicos*:

Regresar al mundo exterior y la civilización no era una alegría sin conflictos. Me acostumbré al sufrimiento y a la ausencia de todo lujo. Me acostumbré a vivir simple y peligrosamente y aprendí a querer a estos hombres rojos en cuyas manos había estado durante todos estos meses. Y supuse que seguramente no los vería más y no podía sino temer que su espléndida raza fuera condenada a desaparecer de escena en una fecha no muy distante como había sido el caso de otras innumerables tribus de hombres rojos en los dos continentes de América. (163)

Estas tierras eran para Kerr un verdadero “mundo interior” lejos de la civilización. Él había tenido que trasponer esa frontera –llamada por otros “desierto”– pero para regresar a su hogar, en uno de los centros productores de la narrativa iluminista de la civilización. Lo habían invitado a quedarse con ellos, y lo consideró muy seriamente; no obstante, tenía que volver a una vida ya organizada. Quedarse allí hubiera sido un desafío demasiado duro de soportar, a pesar de su entrenamiento naturalista. Kerr poseía una visión pesimista acerca del futuro de los indígenas, un tópico común en la narrativa de un mundo moderno en rápida transformación. Su tristeza era uno de los epitomes de la mirada moderna ya nostálgica por un mundo que se daba casi por desaparecido en poco tiempo más. Para él esto era una pérdida; para otros, la extinción de los mundos indígenas era una acción planeada que debía culminarse aun apelando a la fuerza.

Es destacable que mientras la expedición de Page navegaba a través del difícil y angosto brazo norte del Pilcomayo, otro equipo liderado por el hidrógrafo Olaf Storm lo estuviera haciendo por el brazo meridional. Y, a diferencia de Kerr, en el breve relato de Storm (1892) de sus estudios él empleó la categoría “desierto” para aludir al territorio chaqueño. Muchas re-

ferencias lo describen en esos términos, reflejando más un estado de la mente, un sentimiento, que una descripción confiable en términos naturales. Como otros casos ya señalados, Storm vio la selva formoseña como un desierto; un ámbito de peligro, soledad e inseguridad. En repetidas oportunidades afirmó “estamos en el desierto” (64, 75, 105), “lejos del hogar y careciendo de cualquier bien lujoso y placer” (82). Además, tenía un gran prejuicio contra los miembros paraguayos de la tripulación, que evoca en muchas descripciones de aborígenes: “El peón paraguayo preserva la naturaleza salvaje y no piensa en el día de mañana” (67). Más aún, ellos parecían tener un “odio innato para todo trabajo y disciplina severa” (90). Podría decirse que para Storm, curiosamente, los indígenas eran mejor considerados que los paraguayos.³⁰ Era cuidadoso en sus contactos con los indígenas. Como José Fernández Cancio y Lucas Luna Olmos, él siempre llevaba una tropilla de caballos y tabaco como potenciales regalos para los caciques.

José Fernández Cancio era un comerciante español que se había instalado en Asunción. En sus memorias inéditas³¹ recuerda algunos de los eventos de su vida como fundador de la ciudad de Clorinda, sus actividades como ganadero, agricultor, comerciante y explorador del Chaco paraguayo y argentino. A través de ellas desarrolló fuertes lazos de amistad con los aborígenes.

En 1892 se mudó a la Argentina para aprovechar la ley de colonización dictada por el presidente Miguel Juárez Celman, que apoyaba la instalación de colonos en tierras fiscales. Sus objetivos eran “colonizar esta zona aún desierta” (Fernández Cancio, 1948: 7). Llegó a la costa del Pilcomayo en julio de 1892 a un lugar llamado Gualganit (WalaGañi) por los *qom*;³² ahí había sólo un pequeño fortín denominado Fortín Fotherinhgam. Siempre trabajando en la región nororiental de Formosa, llevó adelante un comercio importante con los tobas y los pilagás. Éstos solían traer ciervos, nutrias, cueros y plumas de ñandú para cambiar por comida y ropa. A menudo lo visitaban en su casa; en otras ocasiones él se trasladaba a los campamentos en pesados carros tirados por caballos.

Para Fernández Cancio Formosa era aún un desierto a ser colonizado. Pero esta actitud hacia el paisaje salvaje y sus habitantes difería de la de otros coetáneos. Enfrentaba la alteridad cultural con coraje y considera-

30. En este sentido, describió la vida indígena en general, por ejemplo, la importancia de la guerra, el sistema de comunicación en la selva, las enfermedades, las actividades económicas y los numerales.

31. Su título es *Relato sintético de una parte de mi vida*, y fueron dictadas a su nieta Elba Sanz y concluidas en 1948 (Borsotti *et al.*, 1994: 53). Estoy agradecido al profesor Cirilo Sbardella por haberme dado una copia de este material. Una versión de estas memorias aparece en el anexo documental de *Memorias etnohistóricas del Gran Chaco* (Cordeu *et al.*, 2003).

32. Se trata del árbol conocido como guayacán (*Caesalpinia paraguariensis*).

ción. Al menos ésa es la imagen y buenas memorias que inspiró en los actuales habitantes de Tacaaglé, La Primavera y Clorinda.

La región del Chaco experimentaba cambios dramáticos por la ocupación de los territorios indígenas y Fernández Cancio fue un testigo presencial de ellos: el *desierto* se estaba achicando y los aborígenes, desapareciendo. En efecto, con inusual lucidez manifestó: “La verdad es que *el mito de desierto y el temor al indio* iban desapareciendo, restando solamente [...] las penurias infinitas que debían sufrir quienes venían a poblar” (11, mi subrayado). Asimismo, la aprensión inspirada por el desierto mismo se estaba disolviendo paralelamente.

Tal vez Fernández Cancio comprendió mejor que otros que el desierto era una construcción mítica de la ideología blanca. Aun careciendo de educación académica, enmarcó el tema con sabiduría antropológica y filosófica.³³ Por ese tiempo, Formosa jugaba el rol de la última frontera sin domesticar. Así, el discurso del desierto y el salvaje estaba llegando a un anticlímax histórico final.

Fernández Cancio observó la vida indígena anterior a la intrusión de los blancos a través de una mirada utópica:

Pasaban una vida venturosa y plácida en aquellas lejanas soledades donde no se conocía la bacanal nocturna de las brujas exitadas, ni las frutas prohibidas entre las flores del mal... Ignoraban los placeres de Sodoma y Gomorra o de la Roma de los Césares porque entre ellos no existían los homosexuales que tanto abundan en todas las grandes urbes del mundo civilizado. Hombres y mujeres indígenas vivían como mandaba Dios y nada más. (99)

La vida en el monte era casi edénica:

Allá todos vivían en envidiable paz, y, tranquilos disfrutaban sus riquezas. Tenían abundante caza y pesca. Las lagunas y esteros estaban repletos de peces, los campos llenos de ciervos, venados, venadillos, avestruces, carpinchos, etc... Las palmeras les daban el pan. [...] La miel de abeja, que abundaba en los bosques, mezclada con harina de algarroba y ciertas frutillas era un alimento conservable y utilizable para viajes. Así nada les faltaba y fácilmente se proporcionaban el necesario alimento. (100)

Asimismo, tenía una evaluación crítica de las injusticias históricas sufridas por los aborígenes en su contacto con los blancos:

33. Tal vez el hecho de que sus memorias fueran escritas mucho tiempo después de los eventos que describen –el fin del mito del desierto– le permitió tener una interpretación históricamente más compleja.

Y la verdad es que no siempre se le ha retribuido con iguales atenciones, ni se ha respetado su libertad, siendo hoy un paria doliente que ambula por América, llevando en sus pupilas apagadas el dolor de su raza y la derrota de los siglos. (15)

Cuando Fernández Cancio fue al interior de Formosa por primera vez, invitado por el cacique Dokoidí (Doqoidi), cuya toldería estaba el Palcoí (= Paloq'oñi), dispuso de dos carros con mercancías y, como lo refirió, "fui al desierto" (citado por J. Rodríguez Rebollar, 1955: 8). Pero nunca sintió miedo de él; es verdad que "entraba en" un ámbito diferente, pero estaba lo suficientemente alerta para evitar asombrarse por sorpresas desagradables. Afortunadamente nunca tuvo problemas con los aborígenes ni con los criollos o *chaqueños*. Pudo ser capaz de convivir con ese desierto en extinción.

Fernández Cancio era consciente de que para tener buenas relaciones con los indígenas debía ser diplomático, respetuoso y astuto. Por eso, aprendió a hablar toba y comprendía bastante bien el pilagá. Añadiendo a esto su conocimiento del guaraní, es posible imaginarse el alcance de su competencia comunicativa. Además de la lengua, tenía una regla de oro para tratar con los aborígenes: "mantener la palabra y cumplir todo lo que se haya prometido". También aprendió que los regalos eran más convincentes que palabras vacías; muchas veces su uso de los bienes fue estratégico, por decir poco.

Con respecto a las misiones, defendió su función. Para él era posible "civilizar" a los indígenas a través de métodos adecuados. Pensaba que si se les daba educación, actuarían igual o mejor que los blancos. Sostenía que la "Misión Franciscana de Tacalais" –como la llamaba–, y que ayudó a fundar en 1900, compartiendo su conocimiento del área con el padre Marcucci, había enseñado a los *gom* todo lo indispensable para tener una chacra, usar caballos y hacer rodeo de ganado. Llegó a decir:

Hoy, la mayoría del personal indígena que ocupa la Misión ya son nacidos allí. Hoy esa Misión da un gran ejemplo de progreso y desmiente con hechos aquello de que "el indio no sirve para nada". (77)

Como explorador, Fernández Cancio se hizo famoso por sus viajes para recuperar los restos de los exploradores Enrique Ibarreta, en el área pilagá de los Esteros de Patiño (junio de 1900), y del viajero y artista italiano Guido Boggiani en el Chaco paraguayo (agosto de 1901).³⁴

34. En sus memorias, Fernández Cancio describió con mucho detalle cómo descubrió los restos de Ibarreta (caps. v-viii). Respecto de la expedición al Chaco paraguayo para encontrar a Boggiani, la información proviene de una entrevista que le hizo Rodríguez Rebollar (11-19).

Se presentaba como colono, trabajador, persona bienintencionada y patriota. Sin duda, tuvo la "valentía" suficiente para enfrentar el desierto en su destino final de transformación en un espacio "limpio" para la explotación económica y el modo de vida blanco.

Lucas Luna Olmos, gobernador de Formosa entre 1904 y 1906, realizó en 1904 una visita de inspección por su territorio. Sus objetivos principales eran evaluar la situación de los establecimientos tanto indígenas como blancos, y recursos naturales, vías de comunicación y estado de las concesiones de tierras otorgadas por el gobierno central, bajo la ley Juárez Celman de 1891. Todos estos temas convergieron en una idea central del gobernador: encontrar el mejor plan para colonizar Formosa. Después de la visita, Luna Olmos escribió un informe al ministro del Interior, Joaquín V. González, que fue publicado en Buenos Aires en 1905,³⁵ y que es importante por muchas razones. No sólo reafirma el escenario etnográfico transmitido por Kerr y Fernández Cancio, sino que también lo expande, añadiendo comentarios sobre políticas de colonización y una fuerte crítica a los terratenientes que, para él, figuraban entre las causas principales del atraso socioeconómico del territorio.

En primer lugar, Luna Olmos todavía creía en el *desierto*; no era un mito de ningún modo. Para él el desierto tenía una poderosa dimensión interior; aparte de ser una zona india, consideraba sus tierras como vírgenes y vacantes, llenas de riquezas aun no descubiertas. Dentro de esta visión, el indio era una barrera para el progreso. Como un nuevo mito de El Dorado pero adoptando un lenguaje nuevo, preservaba la fuerza antigua de una región ideal de bienes ilimitados.

El desierto aparece muchas veces, siempre referido a un espacio no ocupado por blancos; una rara clase de umbral. Cuando el grupo explorador terminó sus aprestos para comenzar el viaje, señaló, al igual que Amadeo Jacques y el general Victorica: "Estamos listos para salir mañana bien de madrugada y entrar de lleno en el desierto" (24). Estar en él no era una tarea fácil, producía miedo y tensión: "Estábamos en pleno y abierto desierto, con una noche tenebrosa y imponente. Llovía" (34). En relación con la demografía aún salvaje de Formosa, afirmó que "este Territorio alberg[a] en su desierto más de veinte mil indios" (1). En cuanto a sus recursos naturales, los llamó "frutos del desierto" (21).

La colonización aparecía como la única solución al desierto. Sólo la primera podría achicar el segundo. Aquella significaba trabajo e introducción

35. Aquí utilicé la reedición de 1948, publicada en Formosa. Este reporte es etnográficamente relevante ya que describe prácticas tobas y pilagás sobre la familia, peleas de mujeres, alianzas políticas, rasgos culturales y "personalidad" de tobas, pilagás, anagachies (= *l'aña-Gashik*), maticos y sotegays (= chulupi o nivaklé). Incluyó también observaciones acerca de plantas, animales y clima. Finalmente, un mapa de su viaje provee un excelente panorama de la geografía, la toponimia indígena y la ubicación de las tolderías.

de gente, pero sin ignorar a los indígenas. La ocupación a través del trabajo, utilizando a éstos como trabajadores iniciales una vez que se hubieran pacificado, esto es, que ingresaran al status de *mansos*, era el sueño de Luna Olmos.

A diferencia de Fernández Cancio, desaprobaba las misiones como sistema para enseñar a los indígenas a ser trabajadores y colonos. Por ejemplo:

Los indios no reciben mayores beneficios de la Misión. Encontré a mi llegada más de trescientos indios, casi todos desnudos, viviendo a ochenta metros de la casa de los padres, como en pleno desierto, en tolderías miserables, con los mismos hábitos y costumbres. [...] Todos se me presentaron pidiendo trabajo y tierra, arados y bueyes para sembrar, quejándose de los padres que sólo les daban víveres y alguna ropa cuando les traían cueros, ceras y plumas. (21)

“La Misión” aquí se refiere a Tacaaglé. Desnudez, desierto, miseria, lo salvaje, repetían un conjunto común de términos compartidos por los blancos que enfrentaban las culturas indias. De acuerdo con su interpretación, los aborígenes en las misiones estaban siempre descontentos, y eso parecía prueba de la incapacidad de los misioneros de tratar con los nativos. Una aproximación estereotípica de los indígenas de la misión hacia un extraño aparece dramáticamente en este encuentro:

Ese día recibí la visita de otro cacique “Docoidí” [Doqoidi] cuya tribu de unos 300 individuos habita la costa del Pilcomayo, dentro del campo de la Misión. Él había tenido conocimiento de mi venida y no habiéndome encontrado en casa de los padres me siguió hasta acá para saludarme y pedirme yerba y tabaco y presentarme quejas contra los padres, que no le dan trabajo ni lo ayudan en nada. (26)³⁶

Saludos, peticiones y quejas formaban un tríptico comunicativo común en las relaciones entre indígenas y blancos en el Chaco desde la conquista. Para los aborígenes, la donación de bienes era una obligación moral que tenían los blancos para con ellos, por el hecho de que fueran explícitamente ricos y poderosos, ¡sin importar su adscripción religiosa o política! Cualquier quiebre en esa cadena moral podría ser interpretado como falta de educación, rigidez e incluso comportamiento poco amistoso.

De ese modo, Luna Olmos utilizó el malestar de los *qom* para ejercer presión política y acelerar el cierre de Tacaaglé, con el objeto de comenzar

36. El gobernador ilustró con sensibilidad de etnógrafo una escena de los indígenas reunidos para tomar mate. Razonablemente, señaló que sus “vicios” principales eran el mate y el tabaco (23).

una estrategia diferente de colonización. En este sentido, opuso sagazmente el indio de la misión al indígena trabajando en establecimientos industriales de la ciudad de Formosa. El primero estaba insatisfecho y era demandante, mientras que el segundo era humilde y obediente (53). Obviamente, la disciplina era *la* obsesión más recurrente del gobernador.

Tanto Fernández Cancio como Luna Olmos mencionaron también el uso de “pasaportes” por parte de los aborígenes. En muchas ocasiones los mostraban para inspirar confianza. En efecto, Luna Olmos refirió que mientras viajaba por territorio pilagá, aproximadamente unos mil indios con sus jefes aparecieron ante él. Como era “usual” se presentaron “siempre con el mismo objeto de pedir vicios, víveres y ropa, exhibiéndonos algunos de ellos los papeles o certificados de establecimientos industriales de Salta y Jujuy, que acreditaba haber estado en ellos como peones” (30). Por su parte, el mismo Fernández Cancio solía escribir certificados a los aborígenes que trabajaban con él. Refiere éste que en una ocasión, un comandante apellidado Buchard, que había sido enviado por el gobernador Uriburu para encontrar pistas sobre la suerte del explorador español Ibarreta, estaba asaltando sin motivos una aldea pilagá. Entonces un cacique se aproximó a él:

Agitando en alto un papel. Era un certificado de buena conducta dado por mí y en el que rogaba a las autoridades y a toda persona que lo hallaren en su tránsito quieran no ponerles trabas sin justa causa. (Fernández Cancio, 16)

Después de leerlo, el militar dejó de molestar a los aborígenes y se retiró. El cuerpo mismo del pilagá no habría bastado para detener la masacre. Parece que los aborígenes eran considerados “culpables” de ser ellos mismos, hasta que probaran que habían adquirido algunos rasgos blancos; esto es, hábitos de trabajo bien documentados, especialmente a través de una materia *escrita*, y otros elementos que establecieran una desindianización en proceso.

La expedición de Luna Olmos ejemplifica una vez más la ecuación *amigo-tabaco*. Una vez se estaban acercando a una toldería en el área conocida como Chai Calalda (= Chaikalalda),³⁷ la gente se atemorizó pero un joven *qom* se dio cuenta de que los visitantes eran amistosos. Muy pronto, todos se aproximaron a ellos con calma y dieron la mano a cada uno, diciendo: “Amigo, ¿cómo te va?”. Cuando los saludos concluyeron, todos pidieron yerba, tabaco y ropa (28).

El gobernador tomó conciencia de que el *desierto* era una atracción poderosa para el indio. Luna Olmos quería borrarlo, anulando su peligrosa

37. Traducible como “lugar donde hubo palmeras”, a veces asociada a una laguna.

cercanía; su llamado estacional a la libertad, al *relax* y a la comida fácil, que reproducía la tensión entre *marisca* y *trabajo*. Por ejemplo:

Hay ciertas épocas en el año, sobre todo en la primavera, cuando canta el coyuyo [...] en que las misiones quedan desiertas, porque todos, o casi todos, los indios se van al desierto a celebrar sus grandes saturnales con la chicha que elaboran de la algarroba, y no hay quien los contenga. Vuelven después de varios meses, olvidados de lo poco bueno que aprendieron y avivados sus instintos salvajes. (23)

Luna Olmos compara la vida en el desierto con el instinto y el exceso; otra imagen de lo salvaje para expandir a la lista ya señalada sobre la visión blanca de lo indio y sus territorios. Más aún, para él el indígena sentía “nostalgia de desierto”, “la necesidad de vivir una vida nómada” (52) en la abundancia de comida. Ciertamente, mencionó que si algún indígena era contratado por un mes, tan pronto como recibía su pago, “como cree que ha trabajado demasiado, se marcha a sus tolderías para vivir comiendo, durmiendo y cantando. Al cantar el coyuyo, que les anuncia la madurez de la algarroba [...] es imposible retener a uno solo” (52). De ese modo, parece razonable para un cazador comprender su “repugnancia” al trabajo como peón en la misión (26). Concomitantemente, la solución final es drástica: neutralizarlos a todos de una vez –el desierto, el monte, el nomadismo y las costumbres salvajes– y reemplazarlos por la disciplina del trabajo, la ropa, la obediencia, la rutina, la agricultura y la autoridad.

Las misiones: declinación

Hacia mediados de la década de 1950, las misiones franciscanas en Chaco y Formosa abandonaron sus actividades al cancelar el gobierno sus concesiones. Muchos factores combinados en conjunto llevaron a esa decisión. Como se señaló antes, Tacaaglé y Laishí vivieron en constante tensión con sus vecinos no indígenas. Las tierras de las misiones eran muy codiciadas y para muchos podrían ser mejor explotadas en manos seculares. También, los regímenes de ventaja impositiva de las misiones y ayuda oficial eran considerados discriminatorios y deshonestos por los productores y comerciantes. En particular, la situación fronteriza de Tacaaglé había perdido su poder después de que el límite internacional fuera establecido y aceptado. Asimismo, la falta de fondos era una queja común compartida tanto por las autoridades franciscanas como por las gubernamentales; para ambas las misiones eran muy costosas.

Después de cincuenta años la razón de ser de las misiones había desaparecido y la colonización de las tierras fiscales era un hecho difícil de ignorar. Nuevos pueblos aparecieron de las tierras y los cascos de las misio-

nes franciscanas. Las de la antigua misión de Tacaaglé se vendieron a colonos y los *pagerelek* tuvieron que relocarse, después de un acuerdo con el reciente gobierno provincial. Se les dieron dos leguas cercanas a la ruta nacional 86, en lo que más tarde comenzó a ser la colonia aborígena de Misión Tacaaglé (proceso que analizaremos en el capítulo 5). Esto es, se transformó en una colonia secular, como Bartolomé de Las Casas, fundada hacia 1910 en el centro de la provincia, bajo la égida de la ya mencionada Comisión Honoraria de Reducción de Indios. Misión Laishí, a su vez, se transformó en un pueblo; los aborígenes se distribuyeron en las cercanías, en cuatro pequeñas colonias: Laguna Gobernador, Naranjito, El Dorado y San Antonio. Finalmente, Nueva Pompeya, en el Territorio Nacional del Chaco, fue abandonada en 1950 y las autoridades del territorio instalaron allí un puesto policial. La gente wichí se reorganizó a su modo, viviendo en las tierras de los alrededores de la misión.

Cuando Formosa obtuvo su status provincial en 1955, todas las colonias indígenas fueron transferidas a su administración. Entonces se creó la Dirección Provincial del Aborígena, cuya tarea era supervisar la estructura económica de esas colonias. Los *qom*, “oficialmente” transformados en colonos, tuvieron que hacerse cargo ellos mismos de sus almas, y también de sus cuerpos, ya que el gobierno sólo se interesaría de su situación secular como fuerza de trabajo, “obedientes” y ya redimidos productores de algodón, maíz y otros frutos de la tierra, vaciada ontológicamente de su condición de desierto.

Síntesis

En este capítulo se pasó revista a los ejemplos históricos de una praxis emergente de la confrontación entre blancos y aborígenes en la Argentina desde mediados del siglo XIX. El foco fue puesto en la región chaqueña, especialmente Formosa, pero incluyendo un contexto más amplio de comparación con algunos casos similares del resto de América. Los conflictos se remontan no obstante al siglo XVI, cuando los españoles llegaron al Río de la Plata. Una vez instalados en diferentes regiones, los límites interétnicos coloniales aparecieron.

Este capítulo sintetizó algunos eventos y las interpretaciones de sus actores, que se enriquecieron recíprocamente por el sentido de frontera, límite y umbral. En este sentido, todos los materiales revisados muestran, de uno u otro modo, una poética de zonas liminales de contacto, y cómo ellas fueron cargadas de *ser*, al modo de Edmundo O’Gorman, por las diferentes instituciones y actores que protagonizaron estos sucesos.

Se mencionó que, siguiendo un modelo influido por ideales europeos y estadounidenses, la Argentina fue construida sobre un sentido local de *falta* que debía resolverse sólo a través de la inmigración y el desarrollo

económico. El mito de origen de la argentinidad está fuertemente alimentado por un sentido de dislocación esencial; una contradicción primigenia, expresada dramáticamente por la síntesis filosófico-literaria de Jorge Luis Borges: “Los argentinos son europeos en el exilio”. Pero, irónicamente, los argentinos no fueron reconocidos como tales por los europeos, ni muy latinoamericanos por sus vecinos. Así, la identidad se tornó un problema a través de la historia nacional, un real devenir que nunca cristalizó en un sólido *ser* (véase capítulo 1). Además, nombres paradójicos, como Río de la Plata o Argentina misma, generaron falsas expectativas en los primeros españoles que querían enriquecerse con celeridad, pero en lugar de eso encontraron inmensos territorios en los cuales sólo el trabajo duro les permitiría producir bienes lucrativos. Pero el trabajo no estaba como prioridad en su lista de actividades deseables. El empleo forzado de los indígenas fue la solución. Por su lado, los inmigrantes que llegaron desde fines del siglo XIX soñaban sólo con espacio y libertad para trabajar y salir de su estado de pobreza y fragilidad ultramarina.

En paralelo con el ejercicio de Edward Bruner (1986) de identificar las narrativas estereotípicas producto de la confrontación entre indígenas y blancos en Estados Unidos, aquí exploré los temas más determinantes que nutrieron el avance blanco sobre los territorios aborígenes. Dentro de este panorama, la *narrativa del desierto* apareció como dominante. La conquista de ambos desiertos, el meridional y el septentrional, corrió paralela con la formación de la autopercepción de la nación como un país moderno. Pero, en este proceso, los indígenas tenían que ser despojados de su presencia histórica. Una patente manipulación ontológica que quedó plasmada en la memoria oral de los pueblos indígenas como pérdida, sojuzgamiento e injusticia, y en las páginas de los manuales escolares como el triunfo de la civilización contra la barbarie y el desierto.

El *desierto* se presentó como un término simbólico esencial del proceso de construcción nacional. Significaba tanto un umbral físico como cultural más allá del cual vagaban cuerpos salvajes, sin cultura, desnudos, caóticos e inútiles, guiados por hábitos de vida bizarros. En síntesis, cuerpos en necesidad de una domesticación para la vida y los valores occidentales.

Observamos que desierto y frontera funcionaban a veces como sinónimos, pero el primero poseía una dimensión interior mucho más profunda que el segundo; un verdadero espacio calificado de alteridad sirviendo como un sector cosmológico de una visión del mundo secularizada. Muchos testimonios de curas, militares, civiles, exploradores, escritores, ilustraron su complejidad semántica. Para los blancos, “desierto” funcionaba como un territorio-límite final que debía ser movido sin importar los costos. Para los aborígenes, en cambio, tanto “indio” como “desierto” eran parte del lenguaje del otro blanco; palabras sin sentido obvio que transmitían el extrañamiento blanco acerca de su morada, de sus espacios vividos.

Un hecho curioso es que una vez que el término fue aplicado a las praderas del sur de la región pampeana, *desierto* se transformó en una convención arquetípica de la cruzada civilizatoria, ignorando cualquier referencia geográfica. Así, paradójicamente, la región del Chaco, un área indígena exclusiva hasta la década de 1880, recibió el nombre “desierto”. La maravillosa Paracuaria descrita por misioneros y exploradores como una selva densa, con esteros espaciosos, poblada de innumerables plantas y animales, pintada por artistas como una jungla utópica y exótica, recibió el status de desierto. En este sentido, fue un raro ejemplo de una “geografía conceptual”, vaciada de su contenido por razones de Estado o de Corona, según la época.

Es como si los argentinos de origen *doqshi*, definidos como tales históricamente hablando, tuviéramos un *desierto interior* que combinara un espacio “limpio” ideológicamente con las inmensas pampas y bosques liberados. En este sentido, *desierto* funciona como una *palabra-registro* que concentra en sí varios estratos de experiencia histórica, geografías posibles y el poder de fuerzas libidinales materializadas en el sueño colectivo de una tierra blanca y moderna.

El desierto estaba habitado por seres fronterizos: aborígenes, colonos, gauchos, chaqueños, delincuentes, misioneros, exploradores y militares, seres liminales dentro de un espacio liminal. Y sólo después de que los pueblos aborígenes fueron derrotados por la fuerza estas tierras, ahora salvadas, pudieron recibir inmigración europea (o sea, seres aptos y legítimos) para desarrollar las riquezas dormidas. Sin embargo, Formosa recibió contingentes importantes de inmigrantes de Paraguay que, si bien no entraban muy bien en el modelo ideal del inmigrante europeo, contribuyeron económica y culturalmente en la constitución del ser criollo.

Dentro de este proceso general, se suponía que los aborígenes chaqueños debían “perder” su alteridad para transformarse en duros trabajadores, siguiendo el modelo de *colono*. Una vez “incorporados”, es decir, con sus cuerpos *sacados fuera del desierto* y colocados dentro del nuevo espacio domesticado de trabajo blanco, de las reducciones y/o de las colonias, serían ahora aceptados pero en el escalón más bajo de la estructura de clases. Para lograrlo entonces se utilizaron dos estrategias: colonización y misión. La colonización de Formosa se revisó aquí, haciendo énfasis en las actividades de los franciscanos en las misiones Tacaaglé y Laishí. Su estrategia apareció como una combinación de fe y trabajo, de acuerdo con un modelo jerárquico vertical. Sin embargo, tuvieron muchísimas dificultades para enseñarles las rutinas laborales, por la fuerza persistente de sus hábitos nómadas. Las fuentes mencionan una y otra vez esa inestabilidad estructural de las misiones debido a la “inestabilidad cultural” de los aborígenes. Las misiones eran consideradas los puntos más lejanos de la civilización o, como pensara Sarmiento, una suerte de “islas en las antipodas”, al borde del desierto; por eso eran necesari-

rias. Pero, al final, el modelo secular triunfó. Lentamente, las misiones perdieron su valor; hacia principios de la década de 1950 ya representaban un modelo superado. Sin embargo, habían transformado parcialmente a los *qom* en colonos. En efecto, los padres les transmitieron su conocimiento acerca de la agricultura y la ganadería, pero sus alumnos nunca los terminaron de aplicar completamente. En su lugar continuaron yendo a la marisca y atendiendo los llamados silenciosos del desierto y del coyuyo en la estación correcta, optando de vez en cuando por un modo de vida más fácil pero prohibido.

Los informes de los exploradores de Formosa atestiguaron los postres días de la última frontera. El desierto gradualmente se estaba comprimiendo, después de la conquista militar, el avance de las líneas de fortines y la fundación de pueblos de colonos. Tal vez sólo cuando alcanzó su final, la sustancia histórica del desierto apareció en la superficie del lenguaje. Esto es, el desierto se evidenció como mito de la ocupación blanca de las tierras indias “vacantes”. Quizá se lo podría llamar un contramito e incluso un antimito. En cualquier caso, los tópicos del desierto, el gaucho y la pampa conforman una triada mítica fundacional de la identidad argentina.

Las palabras de José Fernández Cancio resuenan ahora con inusual fuerza. Expresan el destino de una categoría históricamente constituida que estaba perdiendo sentido; y, con él, los indios como tales, no más definidos oficialmente como salvajes, bravos y feraces. A pesar de esto, los documentos y las prácticas oficiales todavía mostraban prejuicios culturales acerca del “tema indio”.

No obstante, los indígenas no desaparecieron físicamente. Su alteridad ontológica ante los ojos blancos sufrió una cierta clase de deconstrucción. De aquí en adelante, ellos permanecieron siendo “indios” pero transmutados por medio del trabajo disciplinado en compañeros *mansos*, *pacificados* y *amigos*. Además, la ecuación *amigo-tabaco*, moneda corriente de la comunicación intercultural cuando los aborígenes aún controlaban el Chaco, después de la “pacificación” fue reemplazada parcialmente por documentos como los “pasaportes” y las mercaderías dadas tanto por las autoridades como por empleados y/o misioneros.³⁸ Una vez perdida su legalidad “salvaje”, el Estado tuvo que otorgar a los aborígenes un nuevo y aceptable status; aunque los conflictos de comunicación entre las partes continúan hasta el presente. El viejo estilo de desconfianza mutua que moldeó un proceso lento de aproximación al Otro deja lugar a un sistema abierto de donación de bienes; una suerte de nuevo patrón de dependen-

38. Actualmente las *mercaderías* incluyen harina, azúcar, yerba, sal, grasa y semillas para la agricultura. La yerba parece haber reemplazado al tabaco como alimento y símbolo estrechamente asociado con las relaciones entre indígenas y blancos.

cia que en Formosa perdura hasta hoy, por ejemplo, en la modalidad administrativa de las colonias aborígenes como Tacaaglé, Bartolomé de Las Casas o La Primavera.

Puede argumentarse que tanto los términos “indio” como “desierto” son categorías del encuentro colonial, parafraseando a Bonfil Batalla (1972). El primero aparece como una palabra antigua empleada para denominar a todas las poblaciones aborígenes al arribo de Cristóbal Colón al Nuevo Mundo. Debido a un “error” geográfico, un nuevo y unificado campo emergió *sólo* para los europeos, homogeneizando bajo el término “indio” a conjuntos de pueblos sin ninguna conexión necesaria entre sí. Desierto, por otra parte, apareció gradualmente pero siempre en relación con lo “indio”. Nombraba sus territorios pero con una carga semántica sutil. *Indio* y *desierto* parecen ser subproductos de un proceso colonial similar; el primero es una condición de posibilidad del segundo. Sin embargo, mientras el término “indio” retiene significación a pesar de los debates nacionales a favor y en contra de su uso actual, “desierto” sólo vive hoy en los textos de historia (antiguos y modernos) que se refieren a los territorios indígenas hasta la ocupación blanca; un léxico para recordar la dimensión épica de aquellos eventos. La narrativa del desierto correspondió a la praxis de la conquista de un vacío que debía ocuparse con la cultura occidental.

La economía política de la cifra *desierto-indio-blanco* mostró los dos primeros términos como una barrera a la propiedad privada. Su tensión se resolvió cuando, después de la conquista militar, las antiguas tierras indígenas fueron apropiadas por el Estado argentino, transformándolas en tierra “pública”. A partir de allí podría ser distribuida entre los militares y/o colonos, de acuerdo con las políticas oficiales de este nuevo espacio fiscal. La consolidación de la racionalidad capitalista fuera del Litoral alcanzó su clímax a fines del siglo XIX. Con la nueva centuria, la región chaqueña fue de hecho “incorporada” a la economía nacional donde el tanino, la madera y la producción de algodón entraron en los mercados internacionales.

Mientras tanto, los *qom* seguían combinando *marisca* con *trabajo*; ambos probaron ser una praxis eficaz para vivir en un ambiente cambiante. Lo que denominan *hawiaq* (monte) se estaba achicando rápidamente; tenían que hacer los deberes para tornarse visibles para la historia blanca. Entre otras cosas, tenían que ser trabajadores, convertirse al catolicismo, aprender castellano y abandonar su vida itinerante. En realidad ellos lograron todo eso, pero a su modo. O sea, viven en comunidades sedentarias, hablan castellano, un escaso número sigue siendo católico –el resto se convirtió al Evangelio indígena–. No obstante, su modo, llamado *qom lataGak* (el modo de vida *qom*), aparece como una suerte de híbrida forma similar a la campesina de la zona, difícil de comprender desde una perspectiva blanca urbana.

Algunas dudas acerca de esto ya se adelantaron en los capítulos 1 y 2. Los próximos capítulos continúan aproximándose dialécticamente a la perspectiva *qom*.

Para resumir, este capítulo sintetizó algunos contextos históricos en los cuales el ser blanco y el ser indio se confrontaron mutuamente dentro de una organización sociopolítica emergente. El capítulo 4, por su parte, nos introduce en el orden del mundo *qom*. Las inquisiciones cubren las dimensiones, definidas desde una visión occidental, del ser, el cosmos y la realidad, a través del uso de mapas y dibujos. Éstos dramatizan los límites y las posibilidades de una investigación antropológica cuyos “objetos”, en este caso, desafían su propia base filosófica.

CAPÍTULO 4

Cosmografías

“Cuando el *ser* parece estar escondido detrás de los muros de la secularización, la ciencia y los medios masivos de comunicación, hay que ir contra la corriente para encontrar algún trazo suyo. Más aún si el *ser* en realidad se convierte en un interminable *devenir*, siempre moviéndose en espacio y tiempo o incluso si lo que realmente importa es el previo *estar*.” Ésta podría ser la imagen de un filósofo romántico reflexionando sobre la sociedad moderna. Porque para éste la época contemporánea es sentida como una de “olvido del ser”. Sin embargo, desde un punto de vista antropológico el mundo actual, como todo mundo social, no representa una pérdida sino un desafío tanto cultural como filosófico. La idea misma de la pérdida tiene sentido sólo dentro de un contexto histórico particular.

La misma idea de *ser*, influida por la invención de la escritura y el desarrollo del pensamiento griego clásico (Vernant, 1982; Ong, 1993), corporizó la experiencia de vida, anteriormente concebida como un contingente flujo de eventos, dentro de una forma cristalizada: palabras, textos, y valores e ideas abstractos. Por esto, el sentido de cambio dinámico como la esencia de la vida y la realidad permaneció dejado de lado por mucho tiempo. Después de Nietzsche y Heidegger, la discusión occidental sobre el *ser* recuperó su vigor, dentro de nuevos fundamentos temporales, así como su rol como evento histórico, propio de la autoconciencia del ser humano de su naturaleza finita y mundana.

Como antropólogo interesado en comprender el orden del mundo *qom*, éste apareció como un ámbito extraño, alejado y no domesticado que compartía pocos elementos en común con mis esquemas de clase media urbana y muchos con la *narrativa del desierto* en la que me había socializado en la escuela. En este contexto, sólo la antropología parecía salvarme de la dictadura de mi *habitus* convencional, permitiéndome atravesar los fantasmáticos desiertos de la alteridad.

Como consecuencia de las experiencias de campo en Formosa y Buenos Aires referidas en el capítulo 2, gradualmente me fui alejando de una metodología estándar de observación participante hacia otra que incluyera como aspectos centrales la producción de evidencia visual *in situ*. Tanto mi interés en la ontología y cosmología *qom* como el azar propio del campo contribuyeron al desarrollo de una “técnica de dibujo” que superó con creces los límites temáticos de mis peguntas.

Sobre todo, quería comprender la realidad *qom*, lo que implicaba un camino difícil para conocer los supuestos intersubjetivos de su mundo. Pero si alguien intenta aproximarse a un mundo diferente en lugar de meramente ocuparlo, se hace necesario “habitar en” él. Esto último significa una cierta clase de experiencia de estar-allí que involucra a toda la persona.

Cuando un etnógrafo tiene las expectativas de “habitar en” un mundo poco conocido, su sentido común puede alterarse; incertidumbre, extrañamiento y angustia aparecen porque las categorías del sentido común son las que dan sentido a la vida cotidiana. Experimentamos el mundo a través de ellas. “Ir” a otro mundo implicaba tener diferentes experiencias o vivir la vida cotidiana de otro modo.

Como se refirió en el capítulo 1, cualquier mundo, existencialmente hablando, supone una cierta clase de entidades, objetos, eventos y relaciones. Se trata de un conjunto de supuestos históricamente construidos que, a través de la socialización, modela nuestra comprensión de la realidad. No podemos borrarlos a voluntad aunque es posible ampliarlo, añadiéndole más posibilidades de ser. Los mundos pueden superponerse, pero aquellas áreas que no lo hacen es posible que se vean como extrañas. Si esto ocurre, tal vez nuevos objetos, entidades y relaciones aparezcan ante nuestros ojos, produciendo desplazamientos vividos que modifican el modo en que la realidad se nos presenta.

La ontología incluye en este sentido a la epistemología y la cosmología. En realidad ellas son etiquetas introducidas por la filosofía occidental para organizar la reflexión y el análisis sobre la realidad. Separarla en ámbitos diferentes pareció más fácil para descubrir sus rasgos, propiedades y conductas. Sin embargo, sociedades que históricamente no fueron afectadas profundamente por el pensamiento occidental desarrollaron diferentes vías para evaluar la realidad. Algunas veces incluso no tuvieron que separarla en sectores, o lo hicieron de otro modo. El caso *qom* parecía ser uno de ellos.

Uno de mis intereses era “conocer” cómo el mundo *qom* estaba configurado. Había aceptado el hecho de que la mía era una mirada exterior aunque creía también que el proceso de aproximación en sí mismo refinaba mi sensibilidad para *estar* (parcialmente) o “habitar en” un orden del mundo ajeno. En este sentido, una serie de experiencias de campo con materiales visuales me ayudó, por una parte, a acercarme la visión del mun-

do *qom* y, por la otra, a descubrir que mis inquisiciones revelaban una propiedad común de la interacción social pero normalmente pasada por alto: la dialéctica. A través de este proceso, este habitar en el mundo *qom* se transformó en una verdadera travesía visual.

Desde una perspectiva intercultural amplia, este capítulo sintetiza algunas ideas acerca de la cosmología y el chamanismo *qom*. La cosmología, desde la visión occidental, supone una imagen del universo como una totalidad ordenada; la misma idea de cosmos es “orden”.¹ La idea moderna de un universo infinito en duración tanto como en extensión, moviéndose sin fin y sin una meta por el espacio, y regido por leyes necesarias y eternas, heredó todos los atributos ontológicos de la divinidad. Pero sólo estos atributos; todo el resto se los llevó la divinidad cuando se fue de este mundo (Koyré, 256). Los modelos actuales del universo están saturados de este sentido de una suerte de Absoluto secularizado. Por su parte, “cosmología” aquí refiere a una serie de ideas acerca de la realidad, la cual puede o no aparecer ordenada sistemáticamente en una teoría nativa general. A lo sumo, ésta parece estar “ordenada” de cierto modo como efecto de la investigación etnográfica misma. Es difícil para alguien para quien la realidad está compuesta por un sistema ordenado y abierto, como era mi caso, acercarse a un orden del mundo inicialmente conceptualizado como “desordenado y disperso”. Nuestra grilla cognitiva y simbólica, alimentada por la ciencia, es totalitaria; nada que no entre en ella puede existir.

Con esta provisión aclarada, en este capítulo se sintetizarán algunas experiencias de campo con el orden *qom* de la realidad. Esta crónica ilustra las idas y venidas que tuvo esta investigación durante sus distintas etapas, revelando no sólo la dimensión temporal de la indagación sino también las modificaciones que cada etapa produjo en las subsiguientes.

Conociendo el mundo

El comienzo

En un principio, mi investigación entre los *takshek qom* se centraba en el sincretismo religioso, especialmente el contacto del chamanismo con el pentecostalismo protestante durante la década de 1940. Más tarde, los estudios se ampliaron a una visión más general de su construcción de la rea-

1. El término “cosmología” fue introducido por Christian Wolff en su *Cosmología Generalis* (1731). La definió como la “ciencia del universo en general” (Ferrater Mora, 643). Sin embargo, las especulaciones acerca del origen y las dimensiones del universo dentro de la tradición occidental pueden rastrearse en filósofos presocráticos como Epicuro y Demócrito, llamados usualmente “cosmólogos”. Ellos proponían un modelo atómico de la materia que después influyó en la investigación científica en física (Koyré, 9-10).

lidad. Este cambio estuvo estrechamente relacionado con modificaciones que fueron originadas por las habilidades artísticas de Ángel, sobre quien me referí extensamente en el capítulo 2. Asimismo, influencias de la antropología cognitiva y simbólica gradualmente orientaron mis intereses hacia las taxonomías culturales y el simbolismo. De esta forma estaba ávido por descubrir las categorías cognitivas y simbólicas *qom*.

Mapas de la experiencia

Mis estudios sobre sistemas de clasificación comenzaron con la toponimia. En aquel tiempo trataba de averiguar cómo conceptualizaban el espacio a través de la evidencia lingüística dado que la lengua vernácula muestra un énfasis destacable en la dimensión espacial (Klein, 1978; Buckwalter, 1980). Los nombres de lugares se transformaron en tema cuando una vez en Tacaaglé conversaba con Agustín Muratalla, hermano de Guillermo, cuyo nombre *qom* era Netoqki. Hablábamos de los lugares que solía ocupar la gente antigua en la época en que los padres franciscanos establecieron la misión. De pronto, comencé a mencionar una lista de lugares cercanos a la colonia que nunca había escuchado antes, donde grupos indígenas se establecían temporariamente.² Señalando con sus manos la dirección respectiva, Netoqki refería a TaqaGalae', Wakalda', Piichilae', Paloqo'oñi y Sherochilae'.³ El primer término era el nombre indígena del segundo lugar donde se asentó la misión franciscana, usualmente traducida como "laguna de chajás". Wakalda' es un estero muy extenso que rodea Tacaaglé donde, en tiempos de los curas, se dice que una tropilla entera de vacunos desapareció en el agua, capturada por una feroz bestia acuática. Netoqki me mostró la relevancia de la toponimia, la cual era mucho más que un listado geográfico; ella parecía integrar nuestras categorías de geografía, historia y mitología dentro de un conjunto conceptual único.

Después de recoger unos quince topónimos comencé a cotejar esta lista con la ayuda de la cartografía oficial del área del Instituto Geográfico Militar; de ese modo entrevisté a personas de diferente edad y sexo a quie-

2. Mis interlocutores identificaron dos clases de lugares para vivir: los sitios para descanso temporario o *nmachaqa'* y los campamentos semipermanentes o *nma'*. Todos ellos generalmente se ubicaban cerca de fuentes de agua.

3. TaqaGalae' es el "lugar donde se juntan chajás"; Wakalda' es el "lugar donde murieron vacas"; Piichilae' alude al "lugar donde murieron anguilas"; Paloqo'oñi es el "torbellino"; y Sherochilae' es el "lugar donde se junta un ave llamada nasherot (familia *Rallidae*)". Estos nombres aparecieron repetidas veces en los reportes de Luna Olmos y en las memorias de Fernández Cancio, reseñados en el capítulo 3.

nes mostraba mapas para confrontar nombres y ubicaciones (Wright, 1990-1991). Mientras desarrollaba este trabajo me sentía incapaz de representarme una imagen general de la concepción *qom* del espacio, cómo funcionaban las categorías espaciales más allá de la evidencia lingüística de nombres de lugares y comentarios sobre prácticas culturales. Lo que necesitaba era más práctica y un enfoque menos cartesiano del espacio que, sobre todo, fuera un conjunto de espacios vividos de la memoria colectiva y no puntos representados en mapas abstractos. Estaba llevando a cabo una traducción sofisticada de nombres indígenas registrados en cartas geográficas y una investigación sistemática de los rasgos semánticos de topónimos. No obstante, este análisis permanecía abstracto; la dimensión existencial del espacio se ignoraba. Ahora me doy cuenta de que debería haber caminado por los lugares referidos con mis anfitriones, viviendo-con-ellos el espacio, balanceando de esta forma un estudio demasiado mentalmente orientado. Lamentablemente no lo hice, con la excepción de dos cortas visitas al primero y segundo asentamientos de la misión, guiado por Ángel.

Una vez colectada una importante cantidad de topónimos, comencé a especular acerca del plan de tener mapas hechos por los mismos *pagere-Iek*. Pensé que podrían ilustrarme cómo constituían sus configuraciones espaciales. Así, en lugar de praxis, planeaba una clase diferente de mimesis. Mi cálculo era que teniendo estos modelos a mano, podría "ver" sus representaciones "mejor" que a través de mi sola imaginación. Lo que ignoraba es que, aunque fueran posibles, sus mapas transitarían un proceso similar de objetivación, resultando también en puntos dentro de una carta bidimensional. No se me ocurrió que pudieran tener otras formas de representación, por ejemplo dibujos en la tierra o "mapas orales" dramatizados en relatos de viajes de caza, o experiencias de los antiguos por la zona.

Dado que mi inquisición había alcanzado sus límites, tenía dos opciones: concluir la investigación, definida como una lista de datos espaciales analizados lingüísticamente, o bien modificarla, apartándome de la idea de mapas para aproximarme mejor a la experiencia nativa de construcción de sentido de los lugares. En este punto sentía que mi modelo de espacio difería radicalmente del de mis interlocutores. Finalmente, estos problemas despertaron un sentido de reflexividad metodológica. Por primera vez estaba reflexionando dialécticamente sobre métodos de campo *ad hoc* diseñados por mí, y podía criticarlos relativizando su utilidad. Era como si los manuales clásicos de trabajo de campo de pronto hubieran perdido su autoridad. Me sentía al mismo tiempo sorprendido y abandonado. Mi presencia tanto como la de los demás era central en la determinación del producto de nuestras relaciones, de lo que habláramos, pensáramos, y/o hiciéramos. Este tema reapareció cuando Ángel fue a Buenos Aires en 1983. Más tarde discutiré su influencia; antes que eso, se hace necesario un breve desvío por las enseñanzas de los ancianos sobre cosmología.

Las enseñanzas de los ancianos

Mis indagaciones acerca de la naturaleza del universo se habían desarrollado mayoritariamente con ancianos;⁴ ellos son definidos socialmente como mujeres y hombres que *saben*. Así, cualquier exploración de estos temas entre jóvenes me llevaba inevitablemente a situaciones en las cuales, mostrando una postura humilde, ellos se definían a sí mismos como *dala-Gaik* (nuevos)⁵ y, por lo tanto, incapaces de responder a mis preguntas. Es más, siempre sugerían amablemente que me contactara con ancianos si quería tener algún éxito en las investigaciones, y con el tiempo me di cuenta de que esta actitud era más una cuestión de etiqueta social que de verdadera ignorancia.⁶ En resumen, los ancianos tenían el derecho de hablar primero siempre, y en especial si se trataba de la visión *qom* de las cosas, o *qom lataGak*. Su conocimiento usualmente se refiere a los tiempos antiguos en los cuales el mundo era muy diferente del actual. El saber oral relacionado con este tiempo es llamado *jaGaikipi l'aqtaGanaGak* (las palabras de los antiguos), género conocido muy bien por todo individuo adulto.

En este sentido, intentaba imaginarme cómo concebían “el universo como una totalidad”, qué clases de seres vivían y qué rol tenían los humanos en él; asimismo, cuáles eran los rasgos que caracterizaban estos tiempos antiguos frente a la época contemporánea. Parecía obvio que mis preguntas estaban determinadas por supuestos antropológicos que mis entrevistados probablemente no compartieran. Además de esto, la lengua utilizada en estas conversaciones mostraba algunos serios problemas para traducir palabras tobas al castellano y viceversa. En este caso, el mismo medio a través del cual nuestros intercambios se conducían era problemático. Sobre este punto volveré más tarde.

Durante las primeras experiencias de campo a Tacaaglé, desarrolladas en invierno, recibí mucha atención de los ancianos. Me visitaban en la casa donde me alojaba, mostrando su interés en contarme acerca del tiempo antiguo. Había circulado muy rápidamente en la comunidad la noticia

4. En lengua *qom*, *jaGaina* (mujer anciana) y *jaGaiki* (hombre anciano).

5. Parece existir una oposición conceptual y socialmente relevante entre los términos *togeshhek* (viejo, antiguo) y *dalaGaik* (nuevo), que aparece en diferentes ámbitos de las actividades e ideología *qom*.

6. Esta actitud indicaba además una idea de distribución de conocimiento y derecho de habla según clases de edad. Además, esto no implicaba que el conocimiento estuviera distribuido homogéneamente entre los *qom* sin distinción de otros aspectos como sexo, ocupación y adscripción sociorreligiosa. En este punto, la discusión de Roger Keesing (1989) acerca de los supuestos de la antropología sobre la distribución de conocimiento cultural provee interesantes ideas para tratar este tema desde una perspectiva comparativa y crítica.

de que quería aprender de su lengua y tradiciones. Entre junio y septiembre, los peores meses del ciclo anual, la comida escasea en la región chaqueña, y el lapso recibe el nombre de “tiempo de crisis”, donde hay una dramática insuficiencia de dinero.⁷ Por esta razón, los ancianos se me acercaban para compartir su sabiduría y deseaban que yo pudiera también darles algo de ropa, comida y dinero.

Nuestras charlas transcurrían en este contexto. La diferente naturaleza espacial-temporal del tiempo mítico que ilustraban a través de palabras, gestos, canciones y silencios era un complemento perfecto del clima de lluvia y viento que sacudía plantas, árboles y los techos de chapa de las casas. En efecto, se me decía que el tiempo antiguo se llamaba *l'atchigiñi*, que puede traducirse como “viento con lluvia” (Buckwalter, 1980: 415). Otro término para este tiempo era *lamoGoñi*, que significa literalmente “un tronco que se entierra hacia abajo” o “la parte más baja o profunda de un tronco”. Esta imagen sugiere que el tiempo actual y la humanidad se conectan con el pasado como un tronco enraizado en la tierra, en las profundidades de la antigüedad.⁸ Indica también una clase de continuidad histórica de los grupos y la gente, a través de la analogía vegetal.⁹

Mis primeros maestros fueron María Yesqona, Mercedes MataGae, Antonio Justo, Tomasa Pérez, José Pereira, Netoqki, Ángel PitaGat, y mis anfitriones, Pinaqte y su marido Guillermo Muratalla, quienes también me ayudaron como traductores.

Como producto de las conversaciones con ellos, el mundo parecía ser un conjunto de lugares, propiedades y valores intervinculados; la pregunta más pequeña abría una interminable cadena de comentarios y asociaciones. Dispersos en nuestros diálogos, muchos tropos, oraciones y palabras aparecían como fundamentales. Por ejemplo:

- “Ese tiempo no es como ahora, era muy diferente, es el tiempo de los abuelos, de los ancestros.”
- “El «fin de la tierra» es peligroso.”
- “Nosotros somos *choGodaq*” (pobres, indigentes).
- “*No'wet* y Dios son poderosos [*añaGaik*] y ricos [*salliaGanek*].”

7. Este panorama se transformó sensiblemente con el otorgamiento desde 2002 de los planes Jefas y Jefes de Hogar, aunque su monto no alcanza a sufragar los gastos mínimos necesarios de una familia de al menos cuatro miembros.

8. La palabra *lamo* se usa también para designar no sólo el origen de alguien sino también cualquier miembro de la familia (Buckwalter, 1980: 86).

9. Otros términos que refieren al pasado remoto son *wa'awchigiñi* (tiempos de la primera gente), *togeshhek na qom* (antiguos *qom*), *qo'olloGochiyi* (en aquellos tiempos) y *som kerum* (entonces, en aquellos días).

- “Los blancos son *salliaGanek*.”
- “Rezamos para que Dios nos ayude.”
- “El este es bueno.”
- “El oeste es peligroso.”
- “Taanki’ y WaGajaqa’lachigi fueron *nanoiknaGaikpi*” (transformadores).
- “Hay seres *jaqa’a* [extraños] diferentes a nosotros.”

En este sentido, las preguntas sobre cosmología también despertaban en mis interlocutores temas relacionados con la ontología, la noción de persona, el chamanismo y la espacio-temporalidad. En las páginas que siguen se desarrollarán estos items.

En relación con mis interrogantes sobre cómo la gente antigua pensaba acerca de la forma del mundo, mis entrevistados coincidieron en ilustrarla de dos modos: 1) como una clase de isla de contornos redondeados en medio de un inmenso mar, y 2) como una estructura de múltiples niveles. Es posible afirmar que, desde una perspectiva cartográfica, una era una vista desde “arriba” mientras que la otra seguía un eje “horizontal-vertical”. Sin embargo, ambas incluían perspectivas adicionales que las hacían enigmáticas y fascinantes para un enfoque etnográfico.

En el primer caso como una isla, la porción de tierra seca en la que los humanos viven es conocida como *delek*.¹⁰ Sus límites son llamados *loga’na’alwa* (el fin de la tierra), término que es ambiguo. Por una parte refiere al fin de *delek*, donde comienza el mar. Por la otra, significa un lugar ubicado hacia el oeste, donde la tierra y el cielo se encuentran. El oeste es llamado *pigem*, palabra que también alude a “cielo”, y *hawit*, que significa “tarde”. Asimismo se piensa que en el lugar donde el sol ingresa al atardecer existe una entrada al mundo de los muertos, llamado a veces *’alwa lja* (otra tierra) o *’alwa lawel* (adentro de la tierra). También el oeste aparece como una región que tiene montañas que albergan seres como *qasoGonaGa* (madre de la tormenta y el relámpago) y que reciben también ese nombre. En la tierra, las lagunas y los ríos son alimentados por agua que viene del “fin de la tierra”.

Como morada de humanos, plantas y animales, *delek* es también llamada *laeñi na’alwa* (centro de la tierra). La idea de centro (*laeñi*) es relevante como lugar relacionado con la concentración de poder. En este caso particular, indica humanidad, conducta orientada por normas y seguridad.¹¹ Esto fue aparente cuando hice la pregunta: “¿Qué hay más allá de

10. Literalmente significa “arena”. Para Buckwalter (1980: 31), indica una “pequeña isla en el río” o una “barra de arena”.

11. Para los *qom*, el centro es siempre un lugar de concentración de cualidades, cualesquiera sean ellas.

la tierra?”¹² Inversamente al sentido de *delek*, toda la gente estuvo de acuerdo en que ese sitio fronterizo era *chaqaik* (peligroso). Lejos del centro, esa locación imprecisa estaba habitada por feroces bestias acuáticas como *araGanaqlta’a* (padre de las víboras), *araGanaqlate’e* (madre de las víboras), *kiyoklta’a* (padre de los tigres) y otros de la misma clase. Los hombres no podían visitar el lugar ni vivir en él a menos que fueran chamanes; incluso entre ellos, sólo los más poderosos pueden llegar a estos territorios limítrofes. En este contexto, el límite acuático parece marcar una frontera entre los ámbitos humano y no humano, caracterizado por seres regidos por normas particulares, de naturaleza, dimensiones, comportamiento y poder extraños comparados con los de los habitantes de *delek*.

Cuando hice la igualmente ingenua pregunta: “¿Qué hay debajo de *delek*?”, esa región parecía identificarse con el mundo de los muertos, sólo conocido por los chamanes o los hombres después de la muerte. De esta forma recibía varios nombres como *’alwa lja*, *’alwa lawel* o *ka’ageñi* (abajo). En cuanto a las posibles conexiones entre el oeste y este mundo subterráneo, me dijeron que el acceso a este último se ubica en el oeste y que continuaba debajo de la tierra.

Hasta ese momento un mapa más o menos total del mundo se iba desplegando oralmente y era simultáneamente una topografía ontológica. Dentro de él aparecían distinciones generales como *jaqaja* (mi hermano, mi amigo) refiriéndose a la naturaleza humana versus *jaqa’a* (extraño, otro), que significa la dimensión de lo no humano. Además, otro par de términos indicaba una distinción que se vinculaba con la anterior: *shiaGawa* (forma humana, un individuo) versus *shigijak* (animal, forma animal, salvaje).

Sintetizando, parecía existir una distinción profunda entre el mundo como una isla de tierra seca y sus límites acuáticos; ellos dividían los sectores humano y no humano. Además, aun cuando las personas son clasificadas como *shiaGawa*, los seres no humanos pueden adoptar diferentes formas, como animales, personas, plantas o como seres mixtos.¹³ De hecho, su forma tiene conexiones metonímicas con su ámbito de origen y con el contexto concreto en el cual entran en contacto con los hombres.

12. Esta y otras inquisiciones mostraban mi modelo implícito del universo, que supone una totalidad espacial en la cual los límites son problemáticos. Por ello, la misma cuestión de lo que hipotéticamente existe más allá de ellos puede verse como planteada de manera prejuiciosa.

13. En este sentido, la apariencia más usual de los seres no humanos es a) como animales “empíricos” (*shigijak*) pero con algún rasgo anómalo; b) como *shiaGawa* con rasgos animales, y c) como *shiaGawa* con rasgos vegetales. Asimismo, puede haber seres no humanos que se asemejan a humanos pero que poseen elementos anómalos que no provienen de ninguno de los reinos señalados, por ejemplo el torbellino o *da’awache*. Más tarde daré más ejemplos sobre este punto.

El mundo como una estructura de niveles múltiples, dentro de un esquema vertical-horizontal, es más conocido en la etnografía toba. Esta versión básicamente reconoce tres planos diferentes: *'alwa* (tierra), *ka'a-geñi* (abajo) y *pigem* (arriba o cielo), cada uno de los cuales puede tener subdivisiones variables. La tierra alberga a humanos y otros seres vivientes. Dentro de ella los *qom* distinguen regiones particulares como el campo o la pradera (*ne'enaGa*), el monte (*hawiaq*), el palmar (*chaesat*), el estero (*qa'im*) y el agua (*'etaGat*) que incluye ríos, lagunas y arroyos. La noche (*pe*) aparece como un ámbito aunque no resulta claro si también pertenece o no al plano terrestre. De hecho, espacialmente “ocurre” en la tierra, pero los *qom* actúan y hablan de *pe* como un plano cosmológico en sí mismo; una región separada cuya textura es temporal. El cielo presenta varios niveles hacia arriba, casi siempre tres. Aunque sus límites son borrosos, es posible identificar diferencias entre los niveles del aire, las nubes y la lluvia, por una parte, y el Sol y la Luna, por la otra. Las estrellas y las constelaciones parecen ubicarse más allá de estos astros. El plano de “abajo” no presenta subdivisiones y, como se mencionó antes, se identifica con un mundo subterráneo caracterizado por ciclos invertidos de vida, *vg.*, el día de los vivientes es la noche de los muertos y viceversa.

La pertenencia a cada región cosmológica o a alguna de sus subdivisiones no sólo implica diferencias en forma y hábitos sino también en ontología. Los sufijos nominales *-lek* (masculino) y *-lashi* (femenino) expresan lingüísticamente la polaridad sexual de los seres del universo así como su calidad de habitantes de cada uno de estos sitios cosmológicos. Por ejemplo, los seres que habitan *pigem* se denominan respectivamente *pigemlashi* o *pigemlek*;¹⁴ aquellos que viven en la noche serán *pelashi* y *pel'ek*, y así sucesivamente. En caso de referirse a un plural general, se suele añadir el sufijo *-pi*, como en *pigemlekpi*, que se traduciría como “los habitantes del cielo”.

En términos generales, cada dominio y sus sitios parciales tienen entidades no humanas que controlan a los seres vivientes y fenómenos naturales que viven u ocurren allí. Son llamados indistintamente *looGot* (dueño), *Ita'a* (padre)/*late'e* (madre). Estos últimos términos también aluden a “gran tamaño”. Por ejemplo, el dueño/padre de los ñandúes es llamado *mañigelta'a*, su dominio es el campo. Además, cualquier ser que muestra rasgos anómalos puede clasificarse dentro de la categoría de *jaqa'a* y ser llamado utilizando los mencionados sufijos nominales. En efecto, como se señaló, los seres que viven en el “fin de la tierra” son designados de este

14. Véase Miller (1979: 38-39) y Wright (1990: 55-59) para más detalles. Por su parte, Albert Buckwalter (1980) ha señalado que los sufijos nominales *-lek* y *-lashi* también refieren a la forma. Así, objetos y/o seres referidos con *-lek* son asociados con una forma alargada, mientras que aquellos que utilizan *-lashi* suponen una forma redondeada. Los objetos alargados se relacionan con lo masculino y los redondeados, con lo femenino.

modo debido a su gran tamaño y su morada remota; ambas características son signos evidentes de su alteridad. Un ejemplo es el ya citado *kiyoklta'a*, palabra que señala una clase de tigre que se caracteriza por vivir en los límites del mundo, por su tamaño y peligrosidad.

En síntesis, los *qom* son sensibles a su mapa ontológico, que incluye umbrales de ser a través de los cuales seres, objetos y fenómenos encuentran un lugar y una pertenencia cosmológica particular (ver Anexo, cuadro 1). Y no sólo esto, además cualquier actividad tiene también su propio madre/padre. En este caso, tocar un instrumento musical como el violín (*mwike*), por ejemplo, supone un conocimiento recibido del “dueño del violín” o *mwikelta'a*.

La distinción categorial más amplia parece ser humano/no humano. Ésta incluye un rango extenso de entidades/actividades. Los *qom* no sólo los mapean para obtener una imagen coherente del mundo sino también para vivir e interactuar con ellos en él. Así esperan tener contacto con alguno de estos seres al menos una vez en la vida con el objeto de recibir poder y conocimiento, dado que ésa es una de sus cualidades más importantes desde su perspectiva. Entre los *takshak* el poder es llamado *haloik*;¹⁵ otras expresiones relacionadas son *lañaGak* y *napiishik*.¹⁶ El nexa establecido entre humanos y no humanos es un tema sensible en la cosmología. Términos como *hichoGoden* (me bendice, tiene compasión de mí, me quiere) y *wo'o da n'achek* (hay una gracia, hay suerte) sintetizan su estado usual de expectativa hacia la dimensión no humana. Más adelante volveré sobre esto.

Los seres humanos tienen una serie de sustancias anímicas que groseramente pueden traducirse como “alma”. De este modo, por ejemplo, el *lki'i* es una especie de alma-imagen que deja el cuerpo durante el sueño o permanentemente en caso de muerte. Otro elemento ambiguo conocido como *lpaqal* (su sombra) algunas veces se identifica con el “alma” de una persona fallecida que vaga por la tierra durante la noche.¹⁷ Los *pi'oGo-*

15. Morfológicamente esta palabra está compuesta por la tercera persona singular del prefijo posesivo *al-* más la raíz nominal *-oik*, que significa “poder”, “habilidad”, “maña”, “hábito”. Cuando el poder es incierto o identificado con poca claridad, se usa el término *hanoik*, que posee el prefijo de posesión indeterminada *n-*, lo que resulta en “un poder aún no conocido”, o “el poder de alguien”. La expresión usual *wo'o da haloik* indica “hay un poder de él/ella”; o en otros contextos, “hay algo inusual (tal vez una desgracia) sucediendo”. Algunas veces se utiliza la forma *oik* en la expresión *chot oik* (dame poder), que es humorística o poco educada según la situación. Por último, *haloik* también expresa “su brazo derecho”, por lo cual una investigación más detallada sobre las relaciones entre poder y lateralidad es pertinente.

16. Miller (1975: 477-479) discute en detalle las nociones tobas de poder. En la provincia del Chaco las expresiones *lañaGak* y *napiishik* parecen ser más utilizadas que *haloik*.

17. En algunas oportunidades estas sombras nocturnas son llamadas *nki'i*. Aquí el prefijo de posesión indeterminado *n-* indica su naturaleza desconocida y a veces temida. En otros contextos se usa para designar a una fotografía.

naq o chamanes poseen *lowanek*,¹⁸ una clase de auxiliares chamánicos que se conciben como una parte de la persona, aunque pueden vivir tanto dentro como fuera de ella. Jerárquicamente superiores a los anteriores, los *Itawa* (su ayudante) o *ItaGaiaGawa* (su compañero de conversación)¹⁹ son una clase de seres no humanos que otorgan los *lowanek* a los chamanes, aunque a veces este último término puede utilizarse para hablar de los *Itawa*. Esta distinción demuestra una concepción fluida del poder y que su relación con entidades concretas es flexible. Podría pensarse que se trata más bien de una relación de conocimiento entre diferentes esferas de *ser*, una humana y otra no humana. Es evidente aquí que esto presenta algunos problemas para una noción más o menos fija e individual de la persona como parece ser la visión científica occidental. A lo largo de este libro se retoma este punto aunque sin resolverlo completamente.

La oposición espacial este-oeste es, sin lugar a dudas, cosmológicamente relevante.²⁰ En este punto, la enseñanza provino de la nueva generación a través de Mario Sixto, un joven de Tacaaglé que hacia 1982 tenía

18. Se observa en este término una variación en las vocales /o/ y /a/ que alternan. Es común escuchar tanto *lowanek* como *lawanek*. Cuando se desconoce el poseedor, se utiliza el prefijo indeterminado *n-*. La forma plural se construye añadiéndole el sufijo general *-pi*. Una traducción aproximada de *lowanek* al castellano podría ser “el vigilante”, aunque para ser más preciso semánticamente aludiría a “ese que se comprende/sabe”. El término común de uso en antropología, como espíritu auxiliar, es aceptable si se considera que hay varias jerarquías de auxiliares en el chamanismo toba, como se observará más adelante.

19. Miller (1979: 30-35) menciona cómo los espíritus auxiliares (*Itaxayaxaua*) de un chamán interactúan con él. Literalmente, la raíz *-taqa* significa “hablar” o “habla”. Otros términos también usados son *naigaxaua*, de la raíz *-naic* (acompañar) y *lya*, cuya raíz es *-ya* (otro).

20. En este sentido, hay pocos datos en la literatura del área relacionados con el simbolismo este-oeste. Su origen histórico es poco claro debido al hecho de que la tradición hispánica tenía un fuerte simbolismo espacial que puede identificarse en muchas zonas rurales de la Argentina. Un excelente caso es el catolicismo popular, por ejemplo en la puna de Jujuy, Salta, Catamarca y Tucumán. Para la región chaqueña, hacia 1881 el explorador Luis Fontana mencionó que las chozas indígenas tenían su entrada siempre mirando al sol naciente (138), aun cuando no explicó por qué lo hacían. Hoy en día, muchas iglesias tobas tienen su entrada mirando al este. Lo que resulta claro es que no existen casas que tengan su entrada hacia el oeste. José Miranda Borelli (1977) notó que entre los tobas el este es valorado positivamente mientras que el oeste lo es en forma negativa. En tanto, entre los criollos de Formosa –especialmente de ascendencia paraguaya– las curanderas colocan sus mesas hacia el este para hacer el “bien” y hacia el oeste si quisieran hacer “mal” (67-68). Coincidiendo con esto, Miller (1979: 44-45) señaló que para contrarrestar el ataque de una “bruja” se necesita coleccionar savia de algarrobo, algunos frutos de la planta de fibra caraguatá y el agujero de un hormiguero. Así, la savia debía extraerse del lado occidental del algarrobo, lo mismo los frutos de caraguatá y el agujero del lado occidental del hormiguero. Todo esto se relaciona con la idea de que el *lki'i* (alma-imagen) del muerto viaja hacia el oeste.

unos veinte años y quien me comentó sobre la fabricación de paquetes *iya-Gaik*, la cual observa las coordenadas espacio-temporales. Estos paquetes generalmente combinan partes de plantas y animales, y su confección requiere etapas precisas que deben seguirse para garantizar su eficacia. Mario era hábil para hacer atados que se usaban para atraer mujeres. En este caso las partes de plantas, especialmente la raíz, tenían que extraerse durante la tarde, mirando hacia el oeste.²¹

Las figuras poderosas del tiempo *lamoGoñi* son generalmente descritas como *nanoiknaGaik*, palabra que designa su capacidad de asumir a voluntad cualquier forma, además de la humana, y de realizar extraordinarios eventos. En algunos contextos pueden contactarse con humanos a través del sueño. En el apartado que sigue estos temas se profundizarán.

Mapas dialécticos

Las enseñanzas de los ancianos de Tacaaglé sembraron en mí semillas de duda y ansiedad acerca de la visión *qom* de las cosas. Sus palabras habían nutrido una pobre imaginación antropológica, la que clamaba por contar con imágenes visuales concretas para generar algún marco posible de análisis. Muchas veces trataba de hacer esquemas y bocetos del universo que expresaban mis propios prejuicios “cosmológicos” frente a las opiniones de mis interlocutores. Pero en relación con prejuicios o supuestos culturales, es verdad que incluso los modelos más sofisticados del universo realizados por físicos como Ilya Prigogine o Stephen Hawking se asientan en antiguos interrogantes sobre la naturaleza del cosmos, la materia y el tiempo, desarrollados desde los filósofos presocráticos en adelante. En este sentido, no podía hacer desaparecer automáticamente el marco cultural en el que había sido socializado.

La idea era poder penetrar en la cosmología *qom* a través de imágenes visuales, asumiendo que ellas podrían ayudarme mejor a entender su punto de vista. Entre 1979 y 1982 muchos *pagerel'ek* me habían iniciado en tópicos generales de la cosmología; cuando Ángel me visitó en Buenos Aires en 1983, yo estaba preparado para profundizar mis exploraciones antropológicas, pero su habilidad para hacer dibujos reorientó la investigación en forma no prevista.

21. En este caso de simbolismo espacial-temporal podría relacionarse con el *trickster*, encarnado en la figura del hombre-zorro WaGajaqa'lachigi, como dueño de las plantas que tienen poder erótico. Además se lo asocia con la “tarde” y el “oeste”, como se observará más adelante.

Primeros dibujos

Como lo referí anteriormente, una mañana de sábado en marzo de 1983, Ángel tocó a la puerta de la casa de mis padres en Buenos Aires. Se trataba de su primer viaje fuera de la provincia de Formosa donde Misión Tacaaglé, su comunidad de origen distante unos 1.400 kilómetros, está ubicada. El hecho asombroso es que llegó a mi casa solamente con la dirección anotada en un papel, sin ninguna información adicional que lo guiara. Su presencia era tan bienvenida como inesperada y, como lo señalé, alteró la rutina diaria de mi familia por casi un mes. Ángel, quien actualmente (2008) tiene setenta años, vive en una población periurbana *qom* cercana a la ciudad de Formosa que se llama Nam Qom o Lote 68. Su casa es sumamente humilde, y vive allí cerca de la casa de su ex mujer Cecilia y sus hijos, nietos, yernos y nueras. Se alejó de Tacaaglé para buscar más espacio para su chacra debido a la presión demográfica existente allí por las nuevas generaciones, y porque tenía problemas de convivencia con varios vecinos. En Tacaaglé aún se mantiene la chacra familiar al cuidado de algunos de sus hijastros.

Ángel se alojó en el antiguo cuarto de mi hermana y, como referimos antes, compartió muchas horas con mis padres, mi abuela materna y conmigo. Al no informar con anticipación acerca de su venida a Buenos Aires, yo no había podido arreglar ningún esquema de emergencia en mi trabajo para estar más tiempo con él. Los ratos libres eran diariamente en las noches y durante los fines de semana. Pensando que quizá se aburriría tanto tiempo solo, colocamos una televisión en su cuarto para “facilitar” su permanencia en el nuevo lugar, lejos de su familia y amigos.

No recuerdo exactamente cómo Ángel comenzó a dibujar, aunque sí tengo en la memoria un ciervo que realizara sobre una hoja blanca tamaño carta, con lápices de colores que le había dado por si quisiera recrearse dibujando algo durante mi ausencia. Al observar la calidad del dibujo inmediatamente pensé en dos cosas, ambas relacionadas con mi interés antropológico.

Le pregunté si no querría dibujar para un *doqshil'ek* ignorante como yo algunos de los seres míticos de los que tanto habíamos hablado con él y otras personas en Tacaaglé. De ese modo, me ayudaría a comprender y visualizar mejor el nivel de lo no humano, a partir de una evidencia hecha por los mismos interlocutores. Pensaba que al estar ocupado con los dibujos, Ángel no se aburriría o extrañaría tanto a su gente. Él aceptó mi oferta con agrado, y no le importó lo limitado y utilitario de mi “interés antropológico”. Es más, muchas veces se reía de mis preguntas y del modo en que *no* podía entender cómo eran los seres no humanos y su conducta imprevisible y poderosa. En cuanto a lo del aburrimiento, no entendió muy bien qué era lo que yo tenía en mente sobre esto, con lo cual parecía ser más un temor de mi *habitus* naturalizado que una experiencia propia de este huésped venido de tan lejos.

Para comenzar, le proporcioné una lista de catorce seres que él posteriormente expandió con cuatro animales “empíricos” y una escena de caza. Los dibujos totalizaron diecinueve, y fueron realizados con lápices de colores y bolígrafos, en fichas de cartón N° 3, del modo siguiente:²²

- (1) *QasoGonaGa* (madre de la tormenta y del relámpago) (dibujo 1)
- (2) *Weraik* (enano negro del agua)
- (3) *WaGajaqa'lachigi* (burlador-burlado o *trickster*) (dibujo 2)
- (4) *Washi* (enano del bosque), *Washole* (enana del bosque) y dos víboras empíricas (coral y cascabel)
- (5) *Taanki'* (héroe cultural) (dibujo 3)
- (6) *MoGonalo* (serpiente del arco iris)
- (7) *Pitet* (padre del hueso)
- (8) *AraGanaGalta'a* (padre de la víbora, con patas)
- (9) *AraGanaGalta'a* (padre de la víbora, sin patas) (dibujo 5)
- (10) *AraGanaGalate'e* (madre de la víbora)
- (11) *NwaGanaGanaq* (cuidador nocturno del palmar)
- (12) *Pe'ek* (ser de la noche)
- (13) *Wawa'alate'e* (madre de las ranas)
- (14) *Mañigelta'a* (padre de los ñandúes)
- (15) escena de caza de ñandú
- (16) oso hormiguero
- (17) tigre
- (18) elefante
- (19) rinoceronte

Unos días antes de realizar esta serie, habíamos ido con Ángel al Zoológico de Buenos Aires, que él visitaba por primera vez y, como indicamos en el capítulo 2, quedó muy impresionado por encontrar tantos y tan variados animales, todos juntos en un mismo predio. En este sentido, manifestó varias veces la emoción y al mismo tiempo el asombro por encontrar animales nunca vistos antes, como el elefante y el rinoceronte, o el feroz tigre, allí tan cerca de la gente. Eso lo motivó a realizar dibujos de esos animales; especialmente el elefante y el rinoceronte le parecieron muy poderosos, de ahí que utilizara el color rojo para la piel del primero y los ojos del segundo. Es más, después de esta visita, me contó que había soñado con el rinoceronte y que parecía un animal peligroso con capacidad de “contagiar” enfermedades a los humanos desprevenidos. Como aparece en otros de estos dibujos, y es parte del simbolismo cromático *qom*, el color rojo señala el grado de poder que tienen los seres y su pertenencia a la clase de los *jaqa'a*.

22. El lector encontrará otras ilustraciones a las que remito con números romanos y que se encuentran dentro del texto. Las individualizadas con números arábigos se hallan en el pliego color.

Casi todos nuestros “encuentros de trabajo” fueron grabados en audiotapes. En ellos hablábamos de los dibujos hechos hasta entonces; él me los describía y yo preguntaba principalmente sobre su naturaleza, rol y capacidades. Simultáneamente, me asistía en la transcripción interlineal de un relato mítico relatado por Valentín Moreno, colaborador *qom* oriundo de la provincia de Chaco que vive en Buenos Aires. A través de esto descubrí sensibles diferencias entre las variantes lingüísticas habladas por cada uno de ellos. Es necesario subrayar esto porque representa un elemento más dentro del contexto general en el que Ángel realizaba los dibujos. El relato interlineal refería al *trickster* WaGajaqa'lachigi, ser poderoso que puede modificar su aspecto a voluntad (su forma “normal” es la un hombre adulto). El dibujo del *trickster* realizado por Ángel lo mostraba como una joven mujer, según refería uno de los episodios del relato interlineal (dibujo 2). Además de esto, cuando dibujó el héroe cultural Taanki' lo hizo combinando los rasgos de éste con los del *trickster*. Esta mixtura sólo fue descubierta cuando Ángel regresó a Buenos Aires en 1989. Al ver el dibujo de Taanki' señaló su equivocación ya que el personaje aparecía con una falda de flores, uno de los rasgos característicos de WaGajaqa'lachigi como “dueño” de las flores que tienen poder erótico. Tratando de averiguar qué había sucedido en 1983, escuché nuevamente los casetes, descubriendo finalmente que entonces habíamos estado conversando sobre el poder de ambos personajes, y que Ángel simplemente había dibujado un personaje “sincrético”, mixto, influido por el contexto situacional de nuestros diálogos.

El poder de los contextos para modelar de uno u otro modo el contenido de sus dibujos se mostró explícitamente en 1989, en tanto hasta ese tiempo había estado procesándolos como representaciones “naturales” del mundo no humano.

Dibujando anormalidad

Después de la prueba con los dibujos de Ángel, las ideas de Mary Douglas (1966) sobre la relación entre seres definidos como anómalos y las categorías sociales me motivaron a explorar los límites de la taxonomía animal *qom*. Durante el viaje de terreno de enero de 1985, en colaboración con Luis “Puma” Vuoto –colega de la Universidad Nacional de Tucumán que había trabajado en etnozología *qom* (Vuoto, 1981)–, diseñamos un raro “experimento cognitivo”. Partimos del supuesto de que una forma efectiva de trabajar con taxonomías animales indígenas podría ser a través de un tipo de evidencia que pudiera cautivar tanto su atención como su “sensibilidad categorial”. Influidos por la experiencia con los dibujos de Ángel y después de una evaluación previa de los rasgos que deberíamos

modificar para generar respuestas, Puma realizó la primera serie de siete dibujos: 1) pájaro con cuatro patas (dibujo 7); 2) avestruz con colmillos (dibujo 8); 3) gato ovíparo; 4) pájaro/mamífero; 5) cocodrilo con patas largas; 6) víbora peluda, y 7) humanoide peludo (dibujo 1). En cada dibujo se había cambiado uno o más rasgos “normales” del animal; unas veces quedaban animales casi idénticos a los comunes, mientras que otras la forma resultante era híbrida, decididamente fantástica (para nosotros, al menos). Los rasgos modificados se relacionaban con *hábitat, dieta, morfología, etología y fisiología*. Por ejemplo, el dibujo 7 mostraba un pájaro de cuatro patas, dientes, hábitos carnívoros y gran tamaño; en el dibujo 8 aparece un avestruz con dientes grandes, parado cerca de una laguna, devorando un pescado.

En 1985, en paralelo con el testeo de los dibujos de Ángel, realizamos dos entrevistas: una en Tacaaglé con la anciana MataGae, la otra en La Primavera con Alberto NoGochiri. Al mostrarles los dibujos se les preguntaba si podían reconocerlos o encontrar similitudes con otros. Además, se les inquiría si los animales de los dibujos pertenecían a dominios diferentes de los habituales (vg., el agua, el pantano, el bosque, el campo). Por ejemplo, en el caso del dibujo del avestruz con dientes, consultamos si este ser pertenecía al ámbito acuático o a la noche. En este sentido, pensábamos que, recurriendo al uso de rasgos contrastivos –método lingüístico utilizado por los antropólogos cognitivos– en el caso de evidencia visual, podríamos elicitar de nuestros entrevistados principios taxonómicos desconocidos para nosotros hasta ese momento.

La segunda serie de entrevistas fue desarrollada en 1987, cuando decidimos ampliar el número de dibujos anómalos hasta veinticinco, con el objeto de probar las “anormalidades” de la primera serie y corroborar algunos rasgos taxonómicos relevantes de la etnozología, ya casi identificados con certeza. De regreso en Tucumán, Puma diseñó los dibujos adicionales e introdujo nuevos elementos anómalos. Los dibujos incluyeron: 8) humanoide/vacuno; 9) pájaro/mamífero (dibujo 9); 10) insecto gigante; 11) batracio volador; 12) tortuga/pato; 13) caracol de cuatro patas; 14) reptil volador; 15) pez volador; 16) pájaros de cuatro patas; 17) hombre con rodillas invertidas; 18) mamífero-insecto de seis patas (dibujo 10); 19) co-



Dibujo 1. Humanoide peludo.
Luis Vuoto, Tucumán, 1985.



Dibujo II. Hombre-cocodrilo. Luis Vuoto, Tucumán, 1985.

nejo carnívoro; 20) ciervo/mono; 21) humanoide arborícola; 22) pez terrestre (dibujo 11); 23) víbora gigante; 24) gato/reptil, y 25) hombre-cocodrilo (dibujo II) (Vuoto, 1986).

Viajé solo a Tacaaglé en marzo de 1987. Llevé a cabo cinco entrevistas con todos colaboradores varones y con la misma metodología ya indicada. En este caso, sin embargo, empleé más términos vernáculos para reducir la ambigüedad y tener un acceso menos “distorsionado” a las categorías nativas. En cada entrevista, el lugar estaba atestado de parientes y amigos de los encuestados, especialmente niños y niñas. Debido a que los *pagerelek* poseen un agudo conocimiento del mundo natural –todavía cazan y pescan ocasionalmente– ya que tanto vegetales como animales juegan un rol importante en su sistema simbólico y mecanismos metafóricos, se mostraron muy asombrados al contemplar a estos extraños animales. Como sucediera con los dibujos de Ángel, aquí escuchamos testimonios de muchos individuos quienes identificaban estos animales ya por haberlos visto (de día, de noche, en sueños) o escuchado de ellos (en historias de los antiguos, anécdotas, relatos, etcétera).

Como consecuencia de este estudio, pudimos figurarnos una idea aproximada de normalidad y anormalidad en la zoología *qom*. También se hicieron evidentes criterios generales de clasificación animal, nichos ecológicos, patrones de conducta y rasgos simbólicos. La información excedió en calidad y cantidad lo esperado desde un enfoque cognitivo previo más ortodoxo. Ahora teníamos que hacer frente no sólo a taxonomías y rasgos contrastivos sino también a personajes míticos, elementos simbólicos y

encuentros diurnos o nocturnos con seres no humanos. Parcialmente, la excitación que despertábamos en nuestra audiencia se basaba en el hecho de que estábamos manipulando “signos significativos” para ellos, pero menos que invisibles para nosotros. Sólo después de presenciar estas reacciones y la experiencia recogida con los dibujos de Ángel pudimos esbozar una idea acerca de cómo nuestros interlocutores “marcaban” los límites de las categorías animales, y, por extensión también, las fronteras entre normalidad y anormalidad taxonómica.

Tal vez cuando diseñamos estas experiencias no éramos aún conscientes de su naturaleza heterodoxa, esto es, que ellas ya eran en sí mismas “anómalas” desde una perspectiva cognitiva estándar. Esa heterodoxia nos permitió entrar en contacto con zonas de comprensión cultural sólo descubribles por medio de rutas oblicuas y dispositivos liminales. Más aún, debido al hecho de que habíamos introducido tantos rasgos anómalos en estos dibujos y realizado muchas entrevistas con diferentes personas en distintos lugares, la idea inicial de “control” del experimento cognitivo desapareció bajo el peso de cientos de variables alternativas. Aun cuando disfrutamos hacer esta experiencia, nunca pensamos que habría que procesar tantas variables; sentimos que habíamos perdido el control de ellas. En este sentido, Puma comentó con escepticismo que él no sabía cómo seguir con esta investigación. Sin embargo, las respuestas de nuestros colaboradores en el campo nos dieron la posibilidad de evaluar la experiencia en forma diferente. En efecto, ellos nos mostraron cómo el sentido común puede ser desafiado, cómo los contextos de la entrevista ilustran la naturaleza abierta de la investigación etnográfica, y cómo imágenes sobre seres animales pueden despertar las capacidades taxonómicas y hermenéuticas.

Mapas cosmológicos

Durante el viaje de campo de 1987 a Tacaaglé continué interactuando con Ángel. Con la idea de trabajar en cosmología y chamanismo, le pregunté acerca de cómo era el universo, qué sectores reconocía en él. Para este tópico los autores clásicos eran Elmer Miller (1967, 1975, 1979) y Edgardo Cordeu (1969-1970), quienes además habían elaborado sus propios esquemas cosmológicos. Al ser estos autores clásicos del área y del tema, habían influido en mi conceptualización de la organización cósmica *qom*, en mi propio “mapa mental”. En especial los esquemas publicados por Miller (1975: 480-481; 1979: 36-37) dispararon mi curiosidad etnográfica hacia la representación indígena del universo. Lo que me impresionó más de esos mapas (dibujo 12) fue la existencia de agua como sustancia que rodea todo lo que existe. ¡Apenas me podía imaginar un cosmos en el cual más allá del cielo existiera cualquier clase de “agua celeste”! También, me

sentía sin muchas posibilidades de comparar esta topología cósmica con mi propio modelo, derivado de la astrofísica. Aun cuando Miller los presentara como “mapas conceptuales del cosmos toba”, su sola existencia era un reto visual que me hizo preguntarme cómo sería posible un mapa desde la propia perspectiva *qom*. ¿Podrían ser “viables” mapas que expresaran una visión *desde dentro* de ese espacio conceptual? ¿O la misma idea de un mapa era un producto histórico particular que los *qom* no compartían con la tradición científica occidental?, ¿un artefacto surgido en una tradición propia de la escritura y la burocracia incompatible con una *instalación oral* en el mundo?

Además, antes de que supiera nada sobre el “fin de la tierra”, estos esquemas aparecieron como un modelo alternativo a mi orden del mundo secularizado. También, sus cinco niveles (agua, interior de la tierra, superficie de la tierra, nubes/viento, y cielos), con sus clases de seres correspondientes (Miller, 1975: 480; 1979: 36) resultaron ser moldes útiles para mi evaluación de cualquier otro modelo del universo *qom*. En síntesis, actuaron como una autoridad silenciosa y gráfica.

En 1987 quería obtener mapas cosmológicos nativos, debido a mi fracaso en diseñar esquemas satisfactorios que pudieran compararse con los de Miller. Entonces, hacer mapas del mundo *qom* se transformó en un tema importante de mi agenda etnográfica; los universos nativos y los seres no humanos todavía se ubicaban más allá del alcance de mi imaginación. Los lápices y la mano de Ángel estaban llenando ese vacío, pero con un ritmo irregular, imprevisible.

Durante las entrevistas en su casa de la colonia, Ángel me enseñó cosmología *qom* como un hábil profesor, combinando palabras con dibujos (algunos hechos voluntariamente, otros a mi pedido para obtener una explicación adicional “visual” a sus palabras). Dibujó entonces varios mapas cosmológicos en mi cuaderno de campo (dibujos 13 al 17), mientras otros fueron realizados en hojas separadas. Básicamente, estas ilustraciones eran respuestas visuales a mis preguntas; es posible añadirse que sus “temas” podrían localizarse en una región liminal y fugaz que se erigía entre nosotros: mis palabras etnográficamente focalizadas; su mano creativa y pragmática, emergiendo desde nuestros respectivos horizontes históricos.

El dibujo 13 muestra un mapa del “fin de la tierra”. Antes de eso habíamos estado contemplando la serie expandida de animales anómalos hecha por Puma Vuoto. Como sucediera previamente con otros *qom*, él mencionó repetidamente que esos animales no podían vivir ahí, que vivían muy lejos, seguramente en *loga' na 'alwa*, un lugar que quedaba hacia *hawit*, o sea, el oeste. Por esa razón, le dije: “*Véamos si podés hacer un dibujo sobre cómo es loga' na 'alwa*”. Asemejándose a los ancianos aludidos anteriormente y a los mapas de Miller, Ángel ilustró el mundo de dos modos: como una isla y como una estructura de diferentes niveles. Su primer “modelo”

mostró una isla redonda en medio del agua. El este y el oeste aparecían indicados por un gran sol de la mañana y uno más pequeño del crepúsculo, respectivamente. Usando la palabra *delek* para la tierra seca de la isla, manifestó que lejos del “centro”, en la periferia o *lajel*,²³ lo que significaba el agua, había muchas clases de *shigijak* (como vimos antes, “seres con forma animal”). Todos ellos pertenecían a la categoría de *Ita'a* o *late'e* ya señaladas. En tierra firme, en vez, sólo vivían animales de tamaño regular, como ñandúes, víboras, monos, etc.; todos eran simplemente *kapiolek* (pequeños), lo que en otros términos implicaba menor poder.

Los dibujos 16, 17 y 18 desplegaban, por su parte, una perspectiva vertical del mundo. Mis preguntas contribuyeron a darles una forma visual a un conjunto de supuestos *qom* ya conocidos. Aquí yo quería saber cómo los diferentes niveles cósmicos se relacionaban unos con otros; también, cuáles eran sus rasgos básicos. Entonces le pregunté: “*¿Cómo son las nubes, el cielo, las estrellas, según vos o lo que pensaban los antiguos que eran, como un mapita de esos que ya hiciste?*”. En el dibujo 14 se observan una serie de niveles; el inferior muestra edificios de un pueblo; hacia arriba aparecen nubes y dos grandes estrellas: la Venus matutina (*yoGoñi lashi*) en la derecha y la vespertina (*hawit lashi*) hacia la izquierda. La Luna aparece dos veces; en un nivel inferior del cielo se ve una Luna diurna, mientras que más arriba, en medio de otras estrellas, su contrapartida nocturna. La constelación del Mañik o ñandú orientada hacia el este se ve claramente, lo mismo que dos estrellas llamadas JaGael (dos ancianas). Durante la estación invernal, las estrellas y constelaciones parecen detectarse mejor y brillan en las noches; ellas “marcan” cómo está desenvolviéndose el año. Para los *qom*, un equivalente muy aproximado a nuestro Año Nuevo era entre abril y mayo, cuando las Pléyades (Dapichi') brillaban y “danzaban” en el cielo.

Cuando llegamos a la parte superior de este dibujo, me preguntaba si habría algo más hacia arriba. Ángel contestó que él tenía otro “cielo” porque los antiguos decían que había muchos más. Los dibujos 17 y 18 conforman un esquema único de todos estos niveles, desde el plano inferior más profundo dentro de la tierra al cielo más alto. Él había recibido este conocimiento de su abuelo Qomaqaik, quien fuera un poderoso chamán. Estas ilustraciones se relacionaban con los viajes de Qomaqaik a través del universo; esas experiencias contadas a su gente eran un ejemplo del género oral de los relatos chamánicos. Éstos recrean temas y estructuras de las narrativas míticas como las “palabras de los antiguos”, añadiendo una dimensión vivida particular que nos ayuda a discernir la interpretación *qom* de la vida contemporánea.

23. Hasta donde observamos, términos como *laeñi* (centro), *loga'* (fin, punta) y *lajel* (lado, costado) son útiles para comprender cómo los *qom* dan sentido al espacio topológico.

Comenzando por la tierra, estas cartas cosmológicas mostraron siete niveles superiores y cuatro inferiores. Para sintetizar, el primer nivel hacia arriba tiene nubes (*pigem l'ok*), el segundo es muy ventoso (*qalota na l'at*) y es casi imposible traspasarlo. El tercero no tiene viento, mientras que el cuarto es un sitio oscuro lleno de agujeros (*hawak*) que hace dificultosa la marcha. Seres peligrosos que matan a cualquiera que ande por ahí viven en el quinto cielo. El sexto está habitado por seres poderosos como el “padre de las víboras” y otros de su clase. Finalmente, el séptimo es un lugar limpio, el “fin del cielo” o *loga'na pigem*, donde vive Dios. No hay enfermedad y hay muchos santos, o sea, el poder de Dios concretado en seres u objetos propios de la tradición católica.

Qomaqaik había viajado a través de esos cielos una vez que estuvo seriamente enfermo. Según Ángel, él había “muerto dos o tres veces y siempre se había recuperado”. Durante su enfermedad, se había caído en uno de los agujeros del quinto cielo, y un individuo no humano le dijo que debía regresar porque los vivos aun lo necesitaban. Después, durante otro viaje, alcanzó el sexto cielo y el “padre de las víboras” le dio poder, “sintió lástima de él”, “lo bendijo” (*hichoGoden*), mandándolo de vuelta con los suyos. Una tercera experiencia lo encontró “bendecido” por el viento del segundo cielo y pudo retornar a la vida sano y salvo, y, además, ontológicamente enriquecido.²⁴ En todo caso, no pudo llegar al cielo de Dios; ningún humano puede ir tan lejos. En realidad ésta era la primera representación de Dios hecha por Ángel, el que aparece también en otras ilustraciones (dibujo 15), siempre como la figura más poderosa del panteón *qom*. En este sentido, la figura de Dios expresa una fuerte jerarquía de las entidades celestes claramente visible en los dibujos de Ángel. No queda en claro aún si esto implica una resignificación de antiguos seres celestes o un cambio radical en la estructura cósmica, aunque más tarde este tópico se profundizará.

Cuando le pregunté a mi amigo qué había hacia *ka'ageñi* (abajo o debajo de la tierra), él hizo el dibujo 6, la segunda parte de este esquema de niveles cósmicos. Debajo de la tierra, señalada por casas, una iglesia y un edificio, dos niveles de agua y fuego se intercalan. El primero tiene agua, más abajo otro nivel de tierra; luego, fuego, agua y, de nuevo, fue-

24. La experiencia de “muerte y renacimiento” es frecuente en los cambios de status existencial de los *qom*. En 1990 publiqué el relato de AsahGaik, pastor de la Iglesia Cuadrangular de Tacaagl, quien se había enfermado y se recobró después de un viaje al cielo (Wright, 1990). Miller (1967) también menciona las experiencias de renacimiento, las que son comprendidas por los *qom* como “resurrección” después de tres días de muerte. En relación con Ángel, desafortunadamente no le pregunté si ésta había sido la iniciación de su abuelo como chamán. De hecho, los *qom* me contaron que ellos, o gente que conocían, se habían convertido en *pi'oGonaq* después de haberse curado de una enfermedad. Ángel mismo es un caso destacable, que será comentado más adelante.

go. Ángel comentó que los antiguos decían que había fuego y agua debajo de la superficie de la tierra. Como una prueba de esto, dio (y dibujó) el ejemplo del petróleo y el gas que se quema cuando se coloca un tubo excavado en la tierra. Además, durante el tiempo mítico, un gran fuego incendió toda la tierra y transformó el viejo mundo en su actual configuración; esta metamorfosis es conocida como “el cambio de la tierra”. La gente antigua fue transformada en animales y la humanidad actual surgió. Según Ángel, los niveles de agua subterránea se secaron y el fuego, fuera de control, emergió a la superficie, cambiando el mundo para siempre.

No contento con estos asombrosos y originales mapas, le hice a Ángel la pregunta final, previsible y seguramente inútil: “Y, ¿qué hay debajo del último nivel de fuego?”. Con una paz de espíritu, existencial y cosmológicamente desconocida para mí, respondió: “¡Y *qaika*, *nache loga'!*” (Y, nada, es el fin).

Los dibujos 16 y 17 explican lo que sucede cuando es de noche y por qué los vivos evitan dormir con su cabecera hacia el poniente; si lo hicieran, se supone que sus *lki'i* pueden ir en sueños hacia el oeste y quedarse atrapados allí.²⁵ La naturaleza de la noche como un dominio cosmológico mostró aquí sus rasgos y cualidades. En relación con esto, le pregunté a Ángel por qué la noche era diferente del día, quiénes vivían en ella y que hacían los humanos durante su período. Siguiendo su “modelo de los dos soles”, que ilustra la polaridad cosmológica este-oeste, el dibujo 16 narra visualmente lo que separa a los vivientes de los muertos. Cuando una persona fallece, los *qom* piensan que su *lki'i* o “alma-imagen” permanece cuarenta días vagando entre los vivos. Ruidos en la noche y el ladrido incesante de perros, junto con encuentros personales o avistamientos fugaces, evidencian su presencia atemorizante. La gente les tiene miedo porque, una vez muertos, los humanos sufren un cambio radical; se transforman en seres *jaqa'a* o no humanos. Después de este umbral de tiempo, el *lki'i* del fallecido se va a su morada del oeste que es también subterránea, a encontrarse con otros de su misma condición. Se los describe como todos de hueso y listos para capturar el *lki'i* de los vivos con sus lanzas, para llevárselos a su mundo. Actualmente, cuando ello es posible, los *qom* que viven en áreas rurales suelen destruir la casa de un pariente muerto, reconstruyéndola en otra parte; cuando esto

25. Por ejemplo, Pedro Justo me contó que cuando uno duerme hacia el oeste, el *lki'i* de uno puede olvidarse de su propia identidad. Hacia el oeste había *qalota nanoiknaGaikpi* (muchos transformadores) y *pi'oGonaq*; significando con ello un lugar peligroso. Cuando le pregunté qué pasaba hacia el este, me dijo que todas las cosas buenas vienen de *yoGoñi* (la mañana). Dormir hacia el este trae días positivos y salud para los *qom*. Por su parte, Miranda Borelli señala la misma idea y práctica (135). Por otro lado, los vecinos *doqshi* de Tacaagl tampoco duermen con la cabecera hacia el oeste.

ocurre con casas de ladrillos, se mudan a otra, o bien dejan que vivan ahí otros parientes lejanos.²⁶

Después de esto, lo que quería era averiguar si había alguna diferencia entre los muertos como seres no humanos y los “dueños” de especies, que recordaba también se clasificaban como *jaqa'a*. Ángel me contestó que No'wet, a quien yo había usado como ejemplo, no era un *qom lewaGaik* (persona muerta) sino un *lek na hawiaq* (habitante del monte). Entonces le dije: “*Veamos si podemos hacer otro [dibujo] donde toda la gente que vive como pel'ek [habitante de la noche] se ponen todos juntos*”. Yo deseaba clarificar por qué los “dueños” también eran categorizados como *pel'ek*, según me había dicho Ángel en conversaciones previas. De algún modo, tomé conciencia de que la distinción general humano/no humano asociaba a los primeros con “día”, “luz” y “este”, y a los segundos con “noche”, “oscuridad”, y “oeste”. Así, era lógico para él hablar de No'wet como un ser de la noche, y también como uno del monte; ambos sitios indicaban sus características no humanas. El dibujo 17 exhibe una serie de “dueños” emergiendo desde abajo a través de agujeros en la superficie; es de noche y la gente está durmiendo en sus casas, que están ubicadas en el centro. Nadie está afuera, excepto alguno que se haya ido a mariscar o a trabajar en una chacra, manejando un tractor con luz. Los “dueños”, bajo la apariencia de *jaqa'a shiaGawa* (seres no humanos con apariencia humana), recordaban en verdad a los seres dibujados por Ángel en 1983 y también a los humanoides peludos de Puma Vuoto. El último personaje, de izquierda a derecha, es No'wet, el principal “dueño” de las especies vivientes y del plano de la tierra; por esa razón Ángel lo hizo más grande, un signo de poder y jerarquía.

El atardecer es el portal a través del cual el ámbito no humano se superpone con el dominio humano; la noche, por su parte, no es más un tiempo-espacio propio. Los no humanos pueden ver en la oscuridad porque ése es su día, según sostienen los *qom*; aquellos viven dialécticamente opuestos a los hombres. Los “dueños” no pueden ser vistos durante el día a menos que quieran “bendecir” a alguien. En este sentido se piensa que como la gente no es capaz de “ver” a los no humanos en la noche y sólo los pueden “escuchar”, lo mismo les sucede a éstos. Por último, la noche es clausurada por el amanecer y los seres nocturnos tienen que volver a su lugar. Es ahora “tiempo humano”; cualquier relación subsiguiente con los “dueños” representará una “bendición” o “don”, pero también

26. Se puede comparar esto con el dibujo 28 sobre los seres no humanos que caminan sobre los durmientes cuando ya amanece. Por su parte, Pitet, el “dueño del hueso” (véase dibujo 4), es el ser *jaqa'a* más involucrado con la muerte. Él es quien carga las almas-imagen de la gente al oeste. Clava los *lki'i* con su lanza, representado en el dibujo de Ángel como un pequeño corazón en el pecho de Pitet, y los lleva al mundo de los muertos.

un profundo sentido de miedo y peligro; en suma, una experiencia concreta con lo numinoso.

La última escena de esta serie se vinculó con el rol y la ubicación del héroe cultural y del *trickster*. Para concluir esta etapa de investigación en la imaginación cultural, necesitaba disponer de un mapa del tiempo antiguo, antes del “cambio de la tierra”; deseaba navegar por las profundidades abisales del tronco de *lamoGoñi*.

El dibujo 18 encuentra a estos dos personajes según el esquema espacial usual de Ángel. Taanki', vestido como líder, es colocado hacia el este; WaGajaqa'lachigi, aquí sin ningún adorno particular, se ubica en el oeste. Debajo de cada uno se pueden divisar chozas indígenas antiguas que representan a la gente que los seguía respectivamente. Llevando a cabo una interesante síntesis de la mitología, Ángel contó que Taanki' era un *yoGoñil'ek* (habitante de la mañana); que siempre venía del este, que era un lugar frío. Por esa razón Taanki' fue descripto como el “dueño” del invierno, o del viento invernal. Por su lado, el *trickster* era un *hawitl'ek* (habitante de la tarde), un lugar más cálido relacionado con el oeste (ver Anexo, cuadro 2). La gente del héroe cultural comía comida cruda mientras que la del *trickster* conocía el fuego; por eso Taanki' tuvo que robarles el fuego. Según Ángel, su gente era definida como *qom* en tanto la del otro personaje se identificaba con los pilagás, grupo indígena que vive hacia el oeste de los *qom*, muy similares cultural y lingüísticamente. En el dibujo, los dos grupos viven separados por una montaña. El de Taanki' usa arco y flecha y el otro utiliza lanza. Como en el dibujo 15, en el centro hacia la parte superior aparece una cara con barba: es Ashien, ser mítico originalmente relacionado con la luna y ahora identificado con Dios. De acuerdo con Ángel, los viejos *qom* no conocían el nombre de Dios, pero sabían que existía Ashien. Sólo cuando vinieron los blancos, empezó a usarse la palabra “dios”. Ashien, clasificado como un “ser del cielo”, parece ser más poderoso que los otros dos, que son “meros” “seres de la tierra”. Después de la introducción del cristianismo en el área, las figuras míticas antiguas sufrieron un proceso de relocalización-redefinición. Como se observará más adelante, ése fue el caso de Taanki' y de WaGajaqa'lachigi, entre otras figuras importantes. Dentro de este esquema cosmológico reordenado, el plano del cielo incrementó su valencia positiva, mientras que los otros, por ejemplo la noche, la tierra o el agua, resultaron devaluados.

Después de esta serie de mapas plasmados en mi cuaderno de campo de 1987, en los cuales muchas de mis preguntas etnográficas fueron admirablemente ilustradas por Ángel, mi falta de tacto antropológicamente distorsionada apareció una vez más. Sí; en lugar de estarle agradecido y terminar ese día de trabajo, sentí que los mapas de Ángel eran demasiado “tradicionales”, pues esperaba contar con otro con más figuras cristianas en él, ¡como si él estuviera obligado por alguna forma de corrección cosmológica, por así decirlo! Mi última pregunta es patética en relación

con esto: “*Me gustaría saber si me podrías hacer un pequeño dibujo en donde se pudieran incluir, como dice la Biblia, dónde están los ángeles y Dios, y entonces otro [para ilustrar] dalaGaik pigem [nuevo cielo], la Nueva Jerusalén*”. Entonces, la respuesta de mi amigo borró de una vez mis esperanzas, “culpando” a los “romanos”, o sea a los católicos, por ello:

Eso yo no entiendo yo para contarle eso. Eso hicieron [los] romanos, de que hay un pigem hay un lugar y eso están de la Biblia y eso no sé como es... [Los] romanos dicen que [...] hay personas que van al cielo y hablan con Dios. [Pero] no hay ninguno que hablan con Dios... directamente hablan con Dios no hay... ni el Papa... Ésos no reciben el santo.

La topografía de Ángel indicaba claramente que en esta perspectiva *qom* existen dos (o más) zonas de la realidad con diferentes “leyes”, “propiedades” y manifestaciones de poder. Los límites ontológicos son descriptos con la noción de *loga'*, los atributos de los seres no humanos y la naturaleza de la noche. Sin embargo, los dominios humano y no humano están conectados dinámicamente a pesar de sus diferencias. En última instancia, el *ser* parece estar definido no sólo por la pertenencia a las categorías humano/no humano, sino también por lugares y/o nichos cosmológicos. En este sentido, los ámbitos considerados como (a) continuo espacio-temporal, vg., la noche; (b) sectores geográficos, por ejemplo, el campo, el monte, o el agua, o (c) niveles cósmicos, vg., el cielo, las profundidades, etc., todos ellos configuran un conjunto heterogéneo que toma sentido de acuerdo con el contexto situacional. La búsqueda de una visión unificada era un prejuicio cosmológico que no descubrí sino hasta que Ángel empezó a desempeñarse como un verdadero cartógrafo de su mundo.

Representaciones efímeras

En diciembre de 1988 volví a Tacaaglé para una breve estadía. En aquel tiempo estaba impaciente por continuar explorando en, o debería decir “preguntando”, cosmología con Ángel, especialmente después de lo que había sucedido en el viaje de campo anterior. Con mi cuaderno de campo de 1987 a cuestas, me presenté en su casa: el cuaderno abierto donde él había dibujado el mapa del mundo como una isla (dibujo 13). Para mi asombro, comenzó a hacer sonidos extraños que indicaban que *ignoraba qué eran esos dibujos y quién los había hecho*. Mi perplejidad era total, no sabía qué hacer con mis planes fantásticos de concluir la odisea cosmológica iniciada un año antes. Después de ese momento embarazoso, le dije que él mismo había hecho esos dibujos. Sin embargo, se mantuvo en su tesitura y entonces me vi forzado a moverme en otra dirección. Esto pare-

cía ser un caso concreto de problemas de representación y diferencias en el tratamiento del espacio topológico. Desde entonces perdí mi ingenuidad representacional por la cual evaluaba las representaciones de un modo naturalista (como fijas, y realmente “allí afuera”), considerándolas ahora más relativas, situacionales y susceptibles al contexto. Comencé a sentir que en realidad esos modelos cosmológicos a los que quería acceder, al decir de María Ester Grebe (1990), eran mis propios “etnomodelos” del orden del mundo *qom*, algo así como modelos-para-armar cortazarianos, que podrían alterar su forma tan pronto el contexto de habla cambiara el contenido y la morfología de sus turnos.

El árbol chamánico

Como lo indiqué en el capítulo 2, cuando Ángel fue a Buenos Aires en 1989 se alojó en Victoria, donde yo vivía entonces con Inés y nuestros dos hijos. Desde el primer día comenzó a hacer dibujos por su propia cuenta, que, en este caso, nos dio después como regalos. Instalado en mi escritorio, y sin mediar pregunta mía alguna, esbozó un indio mítico de rodillas invertidas (llamado *peta jowai* en guaraní), un perro del monte con ojos colorados y WaGajaqal'achigi, el *trickster* (dibujo 19). El indio era una versión de la alteridad humana, ya que para los *qom* de esta región, los “otros nativos” usualmente viven hacia el norte, en las soledades del Chaco paraguayo. Además de la distancia como rasgo importante, las rodillas invertidas les permiten correr tan rápido como los ñandúes, hecho que redobla su condición otra. Usando este tema, Puma Vuoto había diseñado un dibujo anómalo de la serie ya comentada, y para nuestra conmoción cognitiva y, por supuesto, ontológica, fue muy reconocido durante las entrevistas que hicimos al respecto. Un pequeño detalle es interesante aquí: ¡casi todos nuestros entrevistados coincidieron en ubicarlos en el “fin de la tierra”!

El perro del monte era un ejemplo visual de su condición de *jaqa'a*, ya que tenía ojos rojos, tamaño y color inusuales, así como su lugar de pertenencia, ya que los perros son del ámbito doméstico. Curiosamente, el *trickster* no se asemejaba en nada a la imagen hecha en 1983 (dibujo 2). Ahora su figura mostraba “signos” de poder y autoridad “tradicional” (dibujo 19),²⁷ como plumas, muñequeras rojas, brazaletes, collar y una suerte de vara que tenía en la mano. Todos los dibujos los hizo en hojas de papel blanco de 21,5 por 28 centímetros.

27. Ángel explicó que las plumas rojas y el negras se asociaban con el peligro y la guerra. Los antiguos jefes sólo se las ponían para indicar sin palabras a su gente que un peligro se avecinaba. Durante tiempos de paz, usaban plumas blancas. En este caso, las plumas del *trickster* son para engañar, ya que es un personaje típicamente mentiroso.

Durante el tiempo que pasamos juntos, conversamos acerca de amigos de Tacaaglé; Ángel escuchó mis viejos casetes con las voces de parientes fallecidos, y también hizo más dibujos. Esta vez yo tenía una “agenda chamánica” en mente, en lugar de cartas cosmológicas. No bien terminó la primera serie de tres ilustraciones, le dije: “*Nunca me hiciste un dibujo de un pi'oGonaq*”, a lo que me respondió: “*Sería lindo... ¿qué es lo que te gustaría preguntarme, que querés saber sobre pi'oGonaq?*”. Entonces le dije que lo que deseaba era sólo un “pequeño dibujo”, por ejemplo de un chamán hablando con su espíritu auxiliar. Él accedió a esto, y entonces se dedicó a dibujar chamanismo. Pero quizá el hecho más sorprendente de la estadía de Ángel en 1989 fue nuestra interacción con *nawe' epaq*,²⁸ el árbol negro soñado de las competencias chamánicas, la cual originó una producción múltiple y contingente de material verbal, visual y escrito de extrema importancia para mi aprendizaje etnográfico.

CONTACTO CON *NAWE'*

Mis primeros contactos con este árbol habían comenzado en 1981, cuando escuché por primera vez en Tacaaglé sobre la existencia de un árbol por donde los chamanes ascendían para acrecentar su poder. La idea de un “árbol” se relacionaba en la bibliografía etnográfica del área con el modelo “vertical” del universo. En este sentido, varios autores mencionaban que el universo toba consistía en una serie de niveles superpuestos, atravesados por una vara, eje o palo, descrito por algunos como metálico, llamado *nawe' laekawa*²⁹ por ancianos como Tomasa Aquino. De esta forma, el árbol chamánico se asemejaba al árbol cósmico que funcionaba como un canal de comunicación entre los diferentes niveles. Ellos parecían integrar el mismo cuerpo de nociones cosmológicas, aunque el *nawe' epaq* poseía rasgos particulares de acuerdo con la gente que había pasado por él. Y fueron estas experiencias desafiantes y peligrosas las que despertaron mi curiosidad antropológica por el tema.

28. *Nawe'* puede traducirse como “negro”, mientras que *epaq* refiere a “madera” o “árbol”. En términos simbólicos, como ya se indicó, el color negro se asocia con el poder de los seres humanos y con la muerte. Buckwalter (1980: 159) menciona *naue'* como “negro”, *nauedalec* es “negruzco” y *laidaxaic* “negro”.

29. Alfred Métraux (1935: 56) señaló que, en el tiempo de los orígenes, los diferentes cielos estaban conectados por un gran árbol a través del cual los ancestros iban a cazar. Cordeu (1969-1970: 124) refirió que había una vara de metal por donde los chamanes viajaban hasta la Luna. Desde una perspectiva de historia de las religiones, Mircea Eliade (1976) afirmó que el árbol cósmico o *axis mundi* se relaciona con la idea del centro del mundo. Los chamanes ascienden por él para viajar al centro. Asimismo, la ascensión al cielo es un ritual mítico relevante interculturalmente.

Durante el viaje de campo de octubre de 1983 a La Primavera, Alejandro Katache, quizá el chamán más abiertamente autoidentificado como tal que jamás haya conocido, compartió conmigo sus sueños sobre *nawe'*, plenos de realismo y vértigo. Sintéticamente, *nawe' epaq* es un poderoso árbol negro que emerge en el medio de una laguna habitada por seres peligrosos.³⁰ Katache lo localizó en una región del mundo acuático llamada *sa'atalek* (laguna cubierta de plantas del agua), visitada por chamanes durante el sueño, guiados por sus espíritus auxiliares o *Itawa*. Según él, la competencia se desarrollaba principalmente en Año Nuevo y/o Navidad,³¹ y refirió que cuando llegaba el tiempo, su principal auxiliar, Ñi'oGonaq, se le presentaba en sueños diciendo: “*Qolaq, nawe'*” (¡Vamos!, ¡hay *nawe'*!).

Alejandro dijo que en esta prueba, llamada *ñi'igena*,³² los chamanes tenían que trepar por el árbol para llegar a la punta. Una vez allí, debían saltar hacia el agua, donde bestias peligrosas esperaban su caída, por cuanto debían subirse a una especie de canoa de madera llamada *peraGanaGa*³³ para llegar a la orilla. Su capacidad para “mover” esa canoa hacia tierra seca aparecía usualmente como un viento, que expresaba su poder chamánico. Una vez hecho esto, ganaban la competencia y podían aumentar su poder. Sobre esto, Netoqki me dijo que en realidad la canoa era la sonaja de calabaza de los chamanes; tenían que entrar en ella para ganar la costa,³⁴ y su habilidad para “producir” viento probaba una vez más su *haloik*.

30. En este sentido, Métraux (1967: 107) mencionó un “árbol misterioso” relacionado con la iniciación chamánica, ubicado en una isla, en el medio de un lago lleno de pirañas y yacaré.

31. De las palabras de Katache se puede inferir que este “Año Nuevo” podría haber sido en abril, cuando la Vía Láctea y las Pléyades brillan en el cielo nocturno. Parece existir un nexo cercano entre *nawe' epaq* y la Vía Láctea; es más, ellos podrían ser identificados como una suerte senda o camino a través de los cuales los chamanes viajan por el universo. Katache me contó en 1987 que la competencia de *nawe'* de 1986, en la cual él había participado, se llevó a cabo en un *sa'atalek* cercano a Nainack, en las adyacencias de La Primavera. Dijo que una buena performance en esta competencia “hace el año, es el año nuevo o *dala-Gaik wi'*, con alegría”. Más adelante profundizaremos este tópico.

32. El árbol negro es también conocido como *ñi'igenaGaki* (lugar-recipiente donde la competencia se desarrolla) y *nlewaGaki* (lugar/recipiente que produce enfermedad).

33. Nombre *qom* para una canoa de madera y también para el palo borracho (*Chorisia insignis*). Netoqki mencionó que también había otro *nawe' epaq* pero *'alwal'ek*, esto es, “de la tierra”, aludiendo a las competencias chamánicas de bebida, que se hacían utilizando un trozo de palo borracho ahuecado, llamado también “batea” en castellano. En relación con esto, parece existir una conexión entre las competencias de bebida y la ascensión al árbol negro que necesitaría futuras investigaciones.

34. En el Museo Arqueológico de la Universidad de Tucumán, una vez encontré una serie de sonajas de calabaza chamánicas que tenían dibujos hechos con incisiones. Algunos de ellos mostraban peces semejantes a reptiles que parecían morder una pieza de madera que recordaba los relatos de Katache y de Netoqki. Esos objetos estaban clasificados como “calabazas chaqueñas”. Por la evidencia de que dispongo, podrían ser de origen *qom*. En resumen, sus imágenes parecían representar los eventos de la competencia de *nawe' epaq*.

Cuando regresé a La Primavera en el verano de 1985 y más tarde, cuando Katache se mudó a Tacaaglé en 1987, continué explorando con él las múltiples dimensiones del árbol negro. Algunas de ellas me afectaron tanto que antes de escribir un trabajo académico, un cuento titulado “La prueba crepuscular” surgió de mi imaginación etnográfica en estado de shock. A través de un discurso organizado por el deseo, como dijera Paul Ricœur, esta pieza literaria combinaba material *qom* con una elaboración personal. En el primer caso, por ejemplo, se incluyó el ritual de la iniciación en sueños, el rol de guía de los ancianos y la presencia de oposiciones con alto valor simbólico, como día/noche, luz/oscuridad, humano/no humano, este/oeste (ver Anexo, cuadro 2). Además, se menciona la renovación de los frutos y el papel de los dueños de las plantas en ese proceso. La relación de parentesco establecida entre Netoqki, el personaje principal, nombrado en honor de Agustín Muratalla, y un ser no humano habitante del crepúsculo, recuerda el vínculo que acerca humanos y no humanos, donde éstos dan poder a aquéllos.³⁵

La prueba crepuscular

El cielo comenzaba a trastornar su lumbre espesando las sombras de los árboles del monte, que mostraban perfiles de umbrosos ángulos y circunvoluciones. Poco a poco aparecía el oeste cotidiano con sus nubes de guerra o de amor humano: ya todo estaba preparado. O casi todo.

Siguiendo las huellas de los cazadores, caminaba en forma lenta sin mover los brazos pero dando a sus piernas un andar equilibrado. Lo precedía su viejo maestro, Katokí, y lo acompañaban dos amigos jóvenes como él. Hacía más de dos horas que marchaban y el monte variaba bastante poco su conocido escenario, cuyos múltiples huéspedes ya habían ingresado en el período de la quietud nocturna. Sólo ciertos murmullos se dejaban oír hacia occidente, y su vaguedad hacía más densa la travesía.

Cuando el camino del cielo se ubicó en el cenit, llegaron al claro donde se detuvo Katokí. Con un ademán los instó a detenerse y a sentarse bajo la doble sombra de un añoso algarrobo. En susurros, el maestro comenzó a cantar acompañándose con su *Itegete*. Subía y bajaba los tonos para conversar con sus espíritus compañeros. Al concluir, les comentó que le había sido revelado que esa noche sería la prueba, allí mismo, bajo ese árbol.

Netoqki contuvo la respiración, enjugó con dificultad su frente y le dijo al anciano que estaba preparado. Sus dos amigos, sin embargo, desistieron de proseguir la experiencia. Sin inmutarse, él les dijo que más adelante tal vez los signos anunciarían mejores vientos

para ellos. Tras esto, los jóvenes regresaron a la colonia que parecía ahora más alejada que antes.

Los últimos reflejos del crepúsculo traspasaron el manto arbóreo y penetraron en el corazón de Netoqki; él supo que iba a necesitar de toda la fuerza del sol diurno para superar la prueba. No esperó más, y dijo por segunda vez, como era la norma, que estaba listo. El maestro le hizo señas de que se recostara contra el algarrobo, de espaldas al ocaso, y que cerrara despacio los ojos. Le dijo casi en un suspiro que pensara en la senda del sueño por la que habían caminado un rato antes, recordando las hazañas del héroe Taanki' cuando luchó con éxito contra las bestias peligrosas del monte, en la lejana época de los orígenes del mundo. Paulatinamente se fue durmiendo y el paisaje de la vigilia se difuminó hasta transformarse en un sitio completamente distinto. El cielo, en un permanente crepúsculo, adornaba desde arriba una laguna que tenía en el centro un mástil de madera negra. En las orillas veía caras de gente extraña que conversaba afanosamente entre sí; no era la lengua de sus abuelos y le resultaba completamente desconocida. Él se encontraba en la base del mástil pensando qué hacer cuando de súbito salieron del agua el viborón, la madre de las víboras, la palometa y otros. Saltaban y se dio cuenta de que querían morderlo. La única salida que tenía era subir por el asta, pero descubrió que era casi imposible: una superficie muy resbaladiza y brillante le impedía asirse con firmeza. Las bestias se acercaban más y más cuando finalmente pudo ascender un poco. Quiso saber cuánto le faltaba para llegar a la punta y al levantar la mirada se dio cuenta de que no podía divisarla. En ese momento comenzó a pedir ayuda a su viejo maestro ya que nuevamente resbalaba hacia abajo, hacia el peligro.

Al paso de unos instantes eternos, algo llegó en silencio: era uno de los espíritus del algarrobo. Su aspecto semejaba al de un pequeño árbol provisto de manos y piernas, y un rostro de ojos brillantes y colorados. Sin decir palabra lo fue empujando poco a poco hacia la cúspide. Cuando llegó allí Netoqki miró hacia abajo y casi cayó del vértigo, porque la base parecía estar a más de quinientos pasos. Además, el viento del oeste en veloces ráfagas movía el mástil de un lado a otro, minando su precaria estabilidad. Desde arriba pudo contemplar por un instante la completa bóveda carmesí y la conformación extraña del monte que rodeaba la playa de la laguna circular. Una multitud de árboles grises sin hojas se esparcía en derredor, y varios senderos de cazadores confluían en la laguna desde remotos lugares.

La gente que observaba su ascensión gritaba entusiasmada cuando perdía pie y lo abucheaba si lograba subir un trecho. Netoqki sentía que el terror le inundaba el cuerpo y tuvo miedo de que el miedo le llegara al corazón. Caer al agua significaría la perdición, ningún poder podría ya salvarlo. Por eso debía soportar el miedo, el viento y el vértigo y, luego, tirarse al agua y ganar la orilla. Cuando se decidió a saltar repitió las melodías que escuchara del pequeño hombre-

35. Un relato de todo el trabajo con *nawe' epaq* que incluye el texto del cuento fue publicado en Wright (1995).

algarrobo; eso lo ayudó a volar hacia abajo sin peligro. Cayó no lejos de un trozo de madera pero tuvo que redoblar sus esfuerzos natatorios porque las bestias inmediatamente se dieron a su caza. Cuando ya casi tenía todo el cuerpo a salvo encima del tronco, una palometa alcanzó a morderle una pantorrilla. El dolor era insoportable, y durante varios minutos estuvo inmóvil en el agua circular. Finalmente pudo recobrarse: con un brazo remaba mientras que con el otro se cubría la herida. Tras este extenuante trabajo llegó a la costa. El público momentáneamente se hizo a un lado pero pronto intentó rodearlo en un círculo de poder que le robaría la vida. Netoqki, venciendo el pánico y la debilidad, acudió al canto del algarrobo, el canto que habla de la llegada de la estación de los frutos, de cuando éstos salen de la tierra para que los hombres repliquen en ellos su ciclo de vida. El círculo no pudo cerrarse gracias al poder del canto.

Luego, se acercó un hombre de piel colorada y ropa rara de cuero de víbora y plumas de lechuza. Era el hombre del crepúsculo, el dueño de esas regiones y propietario del árbol negro. Dijo: “Hermano viviente, pasaste la prueba del árbol negro del mundo de la noche, ahora podés irte pero no vuelvas nunca porque ya tenés una herida de palometa. Tu coraje es más grande que tu miedo, pero otra herida sería mortal para tu sombra espíritu. Si querés tener más poder sólo podrás encontrarlo en el mundo del sol de la mañana. Las heridas de las palometas del día no te van a dañar”.

–Desde ahora sos mi nieto, y soy tu abuelo. –Netoqki no comprendió estas palabras y, lentamente, se quedó dormido sobre el limo de la playa.

Después de su doble despertar, Netoqki pudo conversar con los árboles, entender sus ondulantes y sutiles mensajes. Katokí les enseñó otros cantos curativos y de agradecimiento al camino del cielo y a la estrella de la mañana. El jugo de la fruta del algarrobo nutrió estacionalmente sus órganos místicos, vivificándolos con un calor realmente agradable. De tiempo en tiempo, cuando se instala algún atardecer de esos que no quieren transformarse en noche, sufre dolores terribles en la pierna, y entonces recuerda las primeras palabras que recibió del mundo de la noche, las que siempre parecen tener un significado distinto, resbalando libremente por los recovecos de su alma ya iniciada.

EL CHAMÁN Y LA SONAJA

Mal acostumbrado por el talento artístico de Ángel, deseaba tener también ahora “imágenes” de *nawe'*, pero Alejandro tenía dificultades por problemas en la vista y, además, no le llamaba mucho la atención esta práctica que no era parte de sus rutinas cotidianas. A pesar de esto igual quise empujar un poco la situación de campo y entonces, aunque no tengo mucha habilidad para dibujar, hice un rústico esquema de *nawe'*, que él encontró

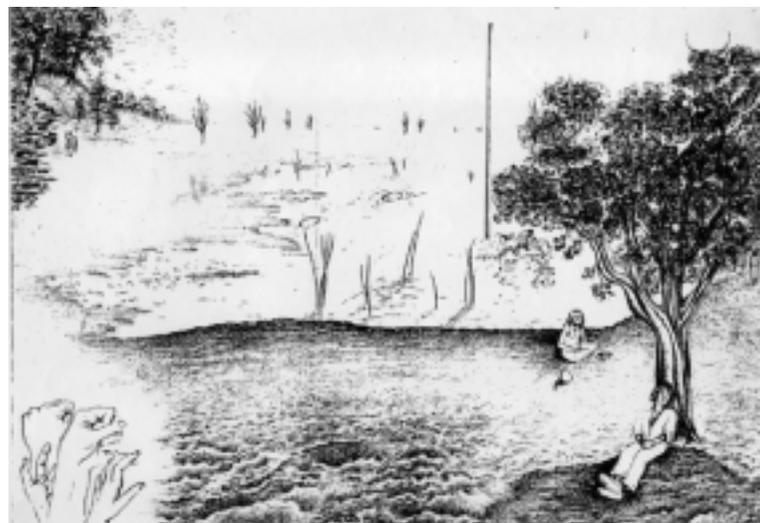
aceptable (dibujo 20). Más tarde, me contó que un chamán que pasa esta prueba es beneficiado con más poder; su sonaja de calabaza o *Itegete* también lo recibe. O sea, el cuerpo del chamán y su sonaja transitaban por el mismo proceso. El *Itegete* contiene pequeñas piedras y trozos de madera, y protege al chamán de ataques nocturnos, por un lado, y despide luz que le permite “ver” en la oscuridad, por el otro. Mientras los seres no humanos dueños del árbol le “ponen” *lowanek* a través de la mollera, la sonaja también recibe más objetos de poder. En este sentido, sin haber aprendido aun la lección de tolerancia y paciencia etnográfica, lo pude “convencer” a Alejandro de ilustrar una sonaja con su contenido poderoso. Su dibujo entonces muestra un *Itegete* con diez *lowanek* dentro; al costado puede verse uno más grande que alberga quince: el premio del ganador (dibujo 21). El cuerpo del chamán aparece así como un espacio a ser “llenado” con entidades de poder. No sólo esto; parece existir una asociación entre la sonaja y el corazón del chamán. En muchos contextos me refirieron que el corazón es considerado el sitio principal del poder humano. Los chamanes parecen concentrar *lowanek* en sus corazones, aunque aquellos pueden también distribuirse por todo el cuerpo, actuando como enérgicos centinelas.

Todo esto generó una serie de preguntas obsesivas que me persiguieron por mucho tiempo: “¿Estas entidades de poder están sólo adentro del cuerpo del chamán, o pueden estar también afuera?”. Asimismo: “¿Qué es una persona?”.

La ecuación adentro-afuera será analizada después. Mientras tanto, debo confesar que el dualismo estaba oscureciendo mi aproximación a la noción *qom* de persona. En este sentido, Katache fue un gran profesor en cuestiones de chamanismo práctico; iluminó mi visión estrecha de la persona, el lenguaje y el poder. Paradójicamente, cuando le pregunté si él mismo tenía una sonaja, me contestó que no era dado a usarlas: ¡que él era “nuevo”!

EL PRIMER DIBUJO

El relato casual de este cuento a Liliana Barberis, compañera de trabajo de entonces y dibujante aficionada, la motivó a ilustrar las imágenes que mis palabras le sugerían. Así, ella hizo un dibujo en lápiz en una hoja de 50 por 50 centímetros, seleccionando los principales eventos del relato, de acuerdo con su punto de vista (dibujo III). Según ella, la disposición de aquellos eventos dentro del dibujo seguía un orden antihorario. Comenzando por el ángulo superior izquierdo, se veían cuatro hombres siguiendo la senda de los cazadores a través del monte. La sección inferior de ese lado mostraba unas manos y puños medio cerrados, que expresaban el público desafiante agrupado en la costa de la laguna donde se elevaba el árbol negro, con expectativas de ver a los chamanes compe-



Dibujo III. *Nawe' 'epaq*. Liliana Barberis, Buenos Aires, 1984.

tidores fallar en la subida. Hacia el ángulo inferior derecho se observaba a un chamán sentado al lado de sus instrumentos y, a su lado, al joven soñador reclinado contra un algarrobo. El sector superior derecho dejaba ver una luna llena muy visible. Hacia la parte central superior *nawe' 'epaq* emerge en el medio del lago, con un fondo seco árido de árboles sin hojas. Cerca del centro se veía la cara del viejo chamán difuminada sobre la superficie del lago, quien era el guía espiritual del viaje iniciático de Netoqki. Éste aparecía sobre un trozo de madera que flotaba en el agua, tratando de alejarse de las bestias acuáticas. Una escena final, que aparecía en el medio del sector derecho, al lado del follaje del algarrobo, muestra al joven tirado en la playa, rodeado por la gente extraña que quería su muerte.

EL *NAWE' 'EPAQ* DE ÁNGEL

Al tener a Ángel en Victoria, colectando ropa para él y sugiriendo nuevas imágenes chamánicas para mí, me pregunté entonces qué podría pasar si le presentaba el dibujo de Liliana de “La prueba crepuscular”, si “reconocería” esa representación como algo comprensible en sus términos. Todavía me acordaba cómo él no había “reconocido” sus mapas cosmológicos en 1987, y pensé que yo no sería capaz de tolerar otro “fracaso” como aquél, aun cuando nuestra situación era diferente ahora. La idea de entrecruzar imágenes cosmológicas era demasiado seductora para mí como para evitarla así nomás.

Finalmente, decidí hacerlo. Mientras mirábamos al dibujo en una fotocopia reducida, le conté el cuento, aclarando que las ideas principales las había tomado de los sueños de su primo, Alejandro Katache. Al escucharlo manifestó un fuerte interés en el cuento mismo, nutrido seguramente por su estrecho parentesco y amistad con Alejandro. Así, analizamos el dibujo, etapa por etapa. No bien él pronunció la palabra *pi'oGonaq*, le pregunté si el viejo sentado parecía un chamán. Asintió y preguntó si ese objeto parecido a una botella cerca del anciano era una calabaza para vino. Según él, aquel parecía estar borracho, mientras el joven dormido no. Me pidió que le aclarara el punto, porque no estaba seguro acerca de esto. Le indiqué entonces el lugar donde el palo negro se levantaba en el medio del agua para ver si podía “identificarlo”.

Mientras tanto, él seguía describiendo las imágenes. Cuando posó su vista de nuevo cerca de *nawe'*, preguntó si ese hombre estaba controlando el tronco de madera para entrar en él, o algo parecido. Le dije que, según el cuento, este hombre estaba tratando de subirse al tronco para eludir a los animales del agua. Había trepado hasta la punta del árbol negro para después saltar y llegar hasta la costa con la ayuda del tronco. Tenía que evitar cualquier ataque de estas bestias. Para hacer más transparente mi relato, le dije que el hombre que se trepaba al tronco era el joven acostado durmiendo contra el algarrobo; él estaba soñando, y todo eso le estaba pasando a él. De nuevo, yo quería “comprobar” si Ángel podía identificar este episodio, diciéndole: “¿No conocés esta historia de *pi'oGonaq*?”. “No, todavía no”, replicó. Con mi ansiedad creciendo, y casi como un reproche, le espeté: “Pero, ¿vos me contaste algo de eso en *Tacaaglé!*”. Entonces, sentí sus respuestas como un triunfo pacientemente aguardado, aunque aquí estaba más que sugiriendo las respuestas a mi interlocutor. Sin embargo, puedo afirmar que no le dije verbalmente la respuesta, aunque con seguridad Georges Devereux me hubiera amonestado por pasar por alto el hecho de que las situaciones de campo están atravesadas por densas relaciones de transferencia y contratransferencia. De todos modos, Ángel contestó: “Ahhhhh, ése es *nawe'*”. Entonces, como un orgulloso demiurgo de campo, concluí: “¡Por supuesto!”.

No obstante mis preocupaciones metodológicas, Ángel estaba interesado en hacer su dibujo de *nawe'*. Su propio árbol (dibujo 22) mostró a un chamán con ropa de cazador, subiendo por el palo, que tenía dentro de sí una cohorte de seres poderosos. Mientras más alto llegara, más seres podría conocer y de ellos recibiría *haloik*. Ésta y otras ilustraciones que hizo (dibujo 23) intentaron responder mi pregunta: “¿Por qué el árbol tiene poder?”. La había delineado en términos de centro o fuente de poder, de donde el árbol derivaría su fuerza. Después de terminarlo, le pregunté si quería explicar lo que había hecho en lengua *qom*, para chequear palabras clave y conceptos relacionados con el chamanismo y la cosmología, a lo que accedió con soltura. Con la ayuda de Valentín Moreno, hicimos la

transcripción y traducción del relato de Ángel. En la primera columna transcribo lo que dijo; en la segunda, la traducción:

ada nawe' ada nawe'
 ne'ena 'alwa ena' na 'alwa
 qanache ena' na etaGat'ekpi
 na looGot na ki'ioGonaqpi
 ena' na ki'ioGonaqpi
 wo'o na ilotashigemek ada'ada nawe'
 jaatashigem na lwaq
 eetaqa ra l'aqtak ena' ki'ioGonaqpi
 ena' jaatashigem na lwaq
 eeta' -onaGaik qome da hageta iwidashi-
 gemek
 na qalja
 onaGaik qome da nache
 weta'a ye weta'a
 onaGaik qome da hageta iwidashigemek
 ñi nmilo yaqto eeta' da qanapiishik-
 dicen éstos que están levantando
 la mano que no llega allá la punta
 -onaGaik qome da
 que so qalja
 hageta iwidashigemek
 na nmilo da nawe'
 yaqto qaq qanapiishik
 weta'a bueno qanache
 mnooshigem se'eso ki'ioGonaq
 qanche ñoho que se ve
 qanache nache iñi' ñi lolo
 qanache kishigem so ki'ioGonaq
 qanche primero qanche Itaktege'
 ñi Itaktege' ñi epaGalta'a
 Itaktege' ñi epaGalta'a
 qanache taq joGotak hek
 qanache ItaGajapege' ye araGanaq lta'a
 da iwishigemek ye araGanaGalta'a
 qataq hek qata iwishigemek
 ñi nege'to'ni qojolta'a chigirikik
 lta'a qanche qata ime
 qata iwishigemek eda'
 shiaGawa shiaGawa hawiaGal'ek
 ime qata iwishigemek da nege'to'na
 shiaGawa ena' qojeeta ne'enaGal'ek
 ime qanache iwishigemek ñi no'wet
 ñi waGajaqa'lachigi ñi no'wet
 na... ka'aeget
 no waGajaqa'lachigi
 qanache waGajaqa'lachigi qanache

Éste es el árbol negro, éste es el árbol negro
 acá está la tierra, acá está la tierra,
 y ahí están los seres del agua
 cuyos dueños son los chamanes.
 Ahí están los chamanes,
 están mirando hacia arriba del árbol negro,
 y levantan sus brazos hacia arriba,
 y dicen sus palabras los chamanes
 levantando sus brazos en alto,
 así ¡sería bueno que no puedan llegar hasta arriba
 los otros!
 ¡Sería bueno que
 estén donde estén,
 sería bueno que no lleguen hasta arriba,
 hasta la punta, para que nuestro poder esté parejo!
 Dicen éstos que están levantando
 las manos que no lleguen allá a la punta.
 -Sería bueno que
 los otros
 no lleguen hasta arriba,
 hasta la punta del palo,
 para que nuestro poder
 sea parejo uno con otro-. Bueno, entonces
 subió el chamán
 entonces lo que veía
 entonces eso podía ser de su propiedad.
 Entonces subió el chamán
 y primero habló
 habló con el Padre de los Árboles,
 habló con el Padre de los Árboles.
 Entonces otra vez continuó
 y empezó a hablar con el Padre de las Víboras,
 porque llegó hasta donde estaba el Padre de las Víboras.
 Luego subió hasta
 donde estaba el búho Padre de los Pájaros
 [el búho] grande. Entonces
 subió más arriba y allí estaba
 el hombre, el Hombre del Monte.
 Luego llegó donde
 estaba ese hombre que dicen que es del campo.
 Después llegó más arriba donde está *No'wet*
 (y WaGajaqa'lachigi). Estaba *No'wet*
 y se acercaba
 al lugar de WaGajaqa'lachigi.
 Entonces

da iwishigemek qanache waGajaqa'lachigi
 qanche nache ka'akteget ñi taanki'
 qanche ñi taanki' qanache imata'a
 ne'ena chochaqna netaji ada'ada nawe'
 da ka ki'ioGonaq iwishigemek ñi nmilo
 qanache nowane' ñi taanki' qanache
 imata'a ne'ena lowanekpi noho ena'

nowane' so no'wet cha'aye ñi no'wet
 nata'en lljeoqo ñi taanki' nawotaGawa
 qanache taq hek noho ena'
 shigiakpi ena' ilotashigemek
 ne'ena ada'ada nawe' qanache noho ena'
 qanche na l'edaGa ne'etaGat que se
 ven en el rojo qanache nache
 na ne'etaji n'etaGat
 qanache wo'o ada'ada 'epaq qataq
 netaji ñi araGanaq
 ada 'epaq
 qanache ñoho ñi'iñitae'
 jaatek qanche nache
 ñi'iñi awoGoik qanache enawak
 ne'ena sochaqna naGaajaGaateñi
 etaGat'ek qataq enawak
 nohochaqna naGaajaGaateñi
 qanache kiwishigemek ñi'iñi
 milo ne'ena nawe'
 qanache nache ka ke'eka
 jataqta mas da haloik
 tañin da qaika ka iwishigemek
 ñi'iñi qanache da iwishigemek
 tachigiña na laeñi
 na ki'ioGonaq na tachigiña
 na laeñi qanache nahñi
 qanache tañigi na norek
 qanache nache wa' qanache
 ha'noen dapaqñi sa'noen
 qanache anak ñi ki'ioGonaGalja
 qataq nokche qanache ena' ne'ena
 iñiwa nso'otreñe
 qanache nche iñiwa
 ñi ilotrapeeget ne'ena iñiwa
 nso'otreñe qanche nche iñiwa
 ñi'iñiwa no'wet lamaGa'she
 no'wet lamaGashek no'nolek
 qataq na so'otañi lja
 taanki' lamaGashek
 qanche iñiwa qanache
 de'edaGa'atape iñiwa
 nso'otreñe netro'ot

llegó hasta donde estaba WaGajaqa'lachigi.
 Después se acercó al último, Taanki',
 a Taanki', el dueño de todo,
 de cualquier cosa que está adentro del árbol negro.
 Entonces el chamán subió hasta la punta,
 y se encontró con Taanki',
 el dueño de todos los mandados (ayudantes o conocidos) que
 hay aquí.
 Entonces se encontró con No'wet, porque de No'wet
 Taanki' también es dueño, aunque son amigos entre sí.
 Después sucedió allí que
 los animales [del agua] miraban hacia arriba
 hacia ese árbol negro. Entonces [había en]
 el agua una luz [un brillo] que se
 veía rojo
 dentro del agua.
 Entonces ahí había un árbol y
 estaba una víbora en
 ese árbol.
 Entonces la pequeñita
 luna se veía bien clara.
 Entonces
 escuchaban atentamente
 los seres [bichos] del agua, todos
 escuchaban con atención cualquier cosa.
 Entonces el que trepó hasta
 la punta del árbol negro,
 entonces después
 es el que tiene más poder.
 Si no puede llegar hasta arriba
 ése que estaba subiendo
 llega hasta la mitad
 el chamán se queda en
 la mitad y después se cae
 y se mete en el fuego.
 Y por eso después
 se enferma, se afiebra, se enferma.
 Entonces viene otro chamán
 y lo ayuda (lo cura). Aquellos
 dos que estaban sentados
 esos dos
 eran como encargados
 esos que estaban sentados
 eran esos dos dependientes de No'wet,
 uno de ellos era dependiente de No'wet
 y el otro que estaba sentado
 era dependiente de Taanki'.
 Esos dos
 estaban escribiendo [anotando]
 sentados bajo

'epaq
 qanache hek ena' na mele
 kishigem ena' noho
 kishigem mele iloshigemek
 ana nmilo n'epaq
 qanache noho nche ima'
 n'etaGat nañigi na laeñi
 qanache nache eetek ne'ena
 ñi'igetega'pi
 qanoqoneega ada'ada
 nege'to'na nawe' nañigi
 n'etaGat tañin ada'ada nawe'
 qalota na l'edaGa edañigi
 ada'ada nawe'
 qalaq ke'eka saq kiwishigemek
 qanache kapjolek de'eda haloik
 qanache ne ki'ioGonaqpi tiene
 que ser de nqoneoga eda' ada nawe'
 para que sean nkigik da haloik
 o si no kapin da haloik
 porque ada'ada nawe' nache
 netaji ne'ena shijaGawapi na'
 netaji ne'ena laeñi na
 shijaGawapi ada'ada nawe'
 qanache da qanayigishigemek
 eda' nawe' qanche
 qaitaGajapege' ne'ena na shiaGawapi
 qanache wo'o de'eda haloik
 ne'ena shiaGawa nkigik da haloik
 qanache ke'eka nege'to'ka
 saq kishigemek qanache nache eeta'
 weta'a de'eda haloik
 kapin da haloik qanache
 qanache noho ena' ena' noho
 wetaw'a na lajipi
 jaq ana qanche nachena
 naloqnaGanaGat naloqnaGanaGat
 iwi ye onolek nalljen
 qanache nche sale uno
 qanche ye doosolqa qanche doosolqa
 qataq hek ye mañigelapja'te
 qataq dos qojolwe'te
 qataq chigirikik qataq araGanaq iyi
 qanache ena' ne'ena shijaGawapi
 da wo'o ka 'anowane' ena
 nache da wo'o ka 'anowane'
 ne'ena qojopi qanache ishet
 'aktaGajapege'
 no qojopi kamachaqa
 'am eetega qanache ishet

el árbol.
 A continuación
 [otro] trepó por ahí
 trepó y al rato miró
 desde la punta del árbol
 y desde ahí se veía todo
 [el árbol] que se metía en el medio del agua.
 Entonces así es como
 ellos hacen las competencias
 van hasta ese
 esteee... árbol negro que está en el
 agua y de ese árbol negro sale
 mucha luz y despide llamas
 ese árbol negro.
 Pero el que no trepó
 tiene muy poco poder.
 Entonces los chamanes tienen
 que ir hasta ese árbol negro
 para aumentar su poder,
 porque de lo contrario tienen poco poder.
 Porque dentro del árbol negro
 hay hombres [seres poderosos]
 en el medio [en el interior]
 hay hombres [seres poderosos] en ese árbol negro.
 Entonces el que sube por
 ese árbol negro
 puede conversar con los hombres [seres poderosos]
 y tener su poder
 y de ese modo aumentar su poder.
 De tal forma el que
 no puede subir se queda así
 así se queda su poder,
 su poder es pequeño entonces.
 Entonces eso allí
 que está en el costado [del dibujo]
 ¡ah! sí, ese mismo es
 un símbolo, son símbolos
 el primero es el uno, la tararira [un pescado]
 entonces sale como el uno,
 después vienen dos [pescados], entonces es el dos.
 Después vienen las patas de ñandú,
 y dos [pares] de huevos de pájaros,
 después los búhos y la víbora allí.
 Entonces allí [en el árbol] hay hombres [seres poderosos]
 con los que usted se puede encontrar.
 Entonces usted se puede encontrar
 allí con pájaros y puede
 usted conversar
 con cualquier pájaro.
 Usted puede decir cosas a ellos

a'daqtaGanem qataq por ejemplo wi'iyin
 a'adtaGanem qataq por ejemplo
 'awGa ke'eka 'etaGat
 qataq 'anowane' ne'etaGatl'ekpi
 qataq a'eloGol'ta'api
 qanache jitaqta ñi'igena
 ne'ena shijaGawapi
 qanache qanoqoneega yi'iyi
 'etaGat lta'adaik nañige ada'ada
 nawe' qalaq da saq qokishigemek
 qanache nache
 nache eetae yi'iyi a'oik
 o si no 'anapiishek kapin
 qaq da qokishigemek
 doho eda' ananojnaGak
 wa'a lta'adaik de'eda oik
 'anapiishik 'awichigemek
 añi nmilo qanache lta'adaik
 de'eda napiishik qanache qaika
 ka a'aidan qanache qalota na
 nokche anq'alaGatek na shiaGawa
 qanache ma da 'anowane' ne'ena
 araGanaGal'ta'a da wo'o ka
 araGanaGaina'q qanache 'anokche
 qanache noeta
 qataq wo'o ke'eka
 a'eloGoinaq qataq nokche
 qataq noeta qataq alek
 na ne'enaGa an'epe
 qataq wo'o na 'anowane'
 kamachaqa ne'enaGal'ek
 qataq wo'o ka shiaGawa
 ajajamaGañi ne'eneGal'ek
 isomaGanakchet qataq nokche
 qataq noeta qata ishet de'eda
 'anowane' ne'ena pigem
 pigeml'ekpi ishet da qokelek
 ne'ena pigem de'eda ishet qokelek
 na pigem qanache ishet de'eda qokelek
 na pigem de'eda akojipigi' cha'a
 lta'adaik de'eda oik
 a través qata ishet taaji na
 'alwa cha' ne'ena 'alwal'ekpi
 netaji na 'alwa na ka'ageñi
 cha' ada'ada nawe' tachigiña
 noho na ne'etaGat
 nawe japakaoigi
 qanche noho ena' 'alwal'ekpi

y a usted le puede contar por ejemplo *wi'iyin*
 a usted le pueden contar por ejemplo
 –vaya usted hasta esa agua
 y encontrará habitantes del agua [pescados]
 y yacará grandes.
 Entonces compiten en serio
 esos hombres [chamanes]
 y van hasta esa
 [laguna] agua muy grande donde está metido ese
 árbol negro, y si ustedes no suben
 entonces
 su poder queda igual [como está]
 su poder es pequeño.
 En cambio si alguien trepa
 entonces después tendrá muy grande
 su poder,
 será muy grande su poder,
 su poder. Si usted llega hasta
 la punta, entonces tendrá muy grande
 poder. Entonces no habrá
 quien lo dañe [enferme], y a muchos
 curará, usted salvará a mucha gente.
 Entonces si usted se encuentra
 con el padre de las víboras, entonces si hay alguien
 mordido por una víbora, usted podrá curar,
 y se curará.
 Y si hubiera alguien
 mordido por un yacará, lo curará
 y se sanará. Si va
 al campo a mariscar [cazar]
 y se encuentra con
 cualquier habitante del campo [un ser poderoso]
 entonces si hay un hombre
 del campo de aspecto extraño
 que lo hace perderse, entonces usted podrá curar
 y sanar. También puede
 usted encontrar en el cielo
 un habitante del cielo [ser poderoso], entonces usted podrá
 andar
 por el cielo, podrá andar por
 el cielo, podrá caminar encima del
 cielo. Cuando usted camine (o vuele) por allí
 se verá que usted tiene poder muy grande,
 gracias a él podrá meterse en
 la tierra allí donde están los habitantes de la tierra
 que viven abajo de la tierra.
 Ahí el árbol negro está
 en el agua.
 El árbol negro se hunde bien adentro [y abajo]
 y por eso los habitantes de la tierra

qanche nnoGooshigem ye pe
 ena' jaqa'api nache nek'ipi
 qanache so lk'i qanache ltaGajapege'
 na maGa qanche ime qanache
 eko' nege' kwm kollaq
 ke'eka n'aqtaGanaGak
 ada nawe' nachedata
 da ñi'igena mele jallippi
 qaq ñi'igiñigi yi'iyi hanoik
 lta'adaik da haloik qanache
 iwishigemek da nmilo
 qanche nache lta'adaik da haloik
 qanche eko' nache
 tachigiña Pablo.

suben [por allí] en la noche
 esos [seres] extraños. Entonces esos espíritus [sombras]
 conversan con el espíritu de
 él [el chamán]. Entonces está todo,
 qué más
 palabras podría decir
 del árbol negro, únicamente que
 cuando hay competencia, al rato la gente
 prueba su poder.
 Si tiene mucho poder entonces
 llega hasta la punta,
 entonces tendrá mucho poder.
 Ahora parece que
 hasta acá llegó, Pablo.

El primer *nawe'* de ángel (dibujo 22) es un mástil del cual salen llamas rojas; en su interior los seres no humanos fueron ordenados por él según su poder relativo; un ranking que nunca había visto antes. Se trataba de un esfuerzo conceptual para clasificar un conjunto de seres para su representación gráfica. En un orden arriba-abajo, Taanki' ocupaba el sitio más alto en la punta, seguido por WaGajaqa'lachigi, No'wet, el Dueño del Monte,³⁶ el Búho, el Padre de las Víboras y el Padre de los Árboles. Una víbora aparecía subida a un árbol al costado del poste, lo cual recordaba el Génesis bíblico. Sin embargo, Ángel sólo lo describió sin hacer comentarios posteriores.

El poder chamánico es usualmente visualizado como luz y/o fuego; por ello, el fuego de *nawe'* es una expresión de su poder. Este poder puede mostrarse en encuentros nocturnos a veces amigables o agonísticos y, en cualquier caso, se explicita en el alcance que tiene la luz (*le'eraGa*) de cada chamán, que resulta un verdadero “campo de poder” protector. Ángel me contó que llegar hasta la punta del árbol significaba tener poder. Por ejemplo, dijo que un encuentro con el Padre de los Pájaros indicaba la habilidad para comprender el lenguaje de los pájaros; si se trataba del Padre de las Víboras, se recibía conocimiento para tratar las picaduras de ofidios; si el encuentro fuera con los seres del cielo, esto implicaba tener poder para “volar” o “caminar” por los diferentes “cielos” del plano celeste y también por los niveles subterráneos.

A través de estos dibujos, que “conservaban” su “materia” y *ser* más

36. Aun cuando Ángel había mencionado verbalmente a estos dos seres (el Dueño del Campo y el Dueño del Monte), ¡él había dibujado un solo ser! Y no me di cuenta de esto hasta analizar la propia explicación de Ángel en lengua toba, y, por eso, nunca le pregunté al respecto. Tal vez la cercanía del campo y el monte como lugares cosmológicos, tanto geográfica como ontológicamente, lo haya llevado a dibujar un solo ser. Es como si los hubiera condensado en un solo símbolo visual.

que los mapas cósmicos previos, fui capaz de debatir con él acerca de tópicos antes impensables. En efecto, este material visual se había transformado en una clase de espacio intersubjetivo visual-verbal creado entre nosotros, pero extendido como un puente existencial hacia todos aquellos que habían contribuido a delinear este ámbito arbóreo. Porque estas ilustraciones no eran suyas o mías sino *nuestras*, en el sentido más preciso aunque fluido del término.

Muchos temas culturales abrieron nuevos caminos de interpretación, por ejemplo Ángel realizó a mi pedido una ilustración de Taanki' (dibujo 24) que aparece vestido con elementos que indicaban símbolos de poder y autoridad propios de un antiguo jefe (aquí se asemeja al vestido del *trickster* en el dibujo 19). Es destacable que aquel dibujo tenía unos pequeños puntos en el ángulo superior derecho. Inicialmente pensé que eran sólo marcas hechas para probar el color de los lápices. Sin embargo, cuando le pregunté por esto, mi amigo me sorprendió una vez más, contestándome que era la constelación de las Pléyades. Dijo que cuando Taanki' finalizó su trabajo en la tierra durante el tiempo *IamoGoñi* se fue al cielo, transformándose en Dapichi', las Pléyades. Esto me asombró porque esta conexión nunca fue evidente para mí, lo que aclaraba tal vez una cita de un trabajo de Roberto Lehman-Nitsche (1923-1924) sobre astronomía toba donde se mencionaba una estrella llamada *tainquí*. Este punto es central para comprender el papel relevante que las Pléyades jugaban en los rituales indígenas: en invierno se desarrollaban rogativas y rituales a esta constelación con el objeto de pedir por salud, alimentos y también *haloik* para la próxima estación. Un hecho interesante, como observaremos en el capítulo siguiente, es que los miembros de las Iglesias indígenas usualmente identifican el Dios cristiano con las Pléyades (Tomasini, 1976; Wright, 1992b).

Profundizando chamanismo

En nuestras conversaciones con Katache en 1985 sobre el cuerpo del chamán como un continente de poder, él me había dicho también que tanto una curación chamánica exitosa como un triunfo en la competencia del árbol negro podrían verse como un proceso de “llenado”. Un chamán sano siempre debe estar preocupado para estar *laqchigi* (lleno); además, cualquier fracaso en una terapia o una enfermedad se interpretarían como un proceso de “vaciado”. Un chamán “vacío” (*ki'ichigi*) está indefenso, porque carece de *lowanek* (o tiene muy poco) que lo protejan de los ataques de otros como él. Los comentarios de Katache mostraban entonces la dinámica de poder no humano que todo chamán debe enfrentar indefinidamente a lo largo de su vida.

Dentro de esta línea de interés, como mencioné antes, en 1989 yo quería que Ángel me ayudara a comprender mejor la noción de persona, enfocada

principalmente en lo que un chamán era. Pero en ese sentido, me habían dicho los ancianos en Tacaaglé y La Primavera que cualquier actividad que un individuo desarrollara, por ejemplo la caza, la agricultura, la música, el fútbol, etc., se originaba en un talento vinculado con algún ser no humano. Entonces, de algún modo, toda persona adquiría *haloik* a lo largo de su vida, no sólo los chamanes. Hasta lo que sabía, éstos eran aquellos individuos que recibían más poder y actuaban públicamente como sanadores, pero también producían enfermedades. Éstas se identificaban con algún *lowanek* enviado por un chamán que penetra en el cuerpo de la víctima.³⁷ La terapia en este contexto consiste en la extracción del *lowanek* dañino por otro chamán quien, si lo hace, puede incorporarlo a su propio cuerpo, incrementando de ese modo su poder. La extracción se realiza después de que aquel, utilizando sus manos guiadas por sus *lowanek*, localiza la enfermedad; entonces la saca chupando la zona afectada. En este sentido, sólo puede extraer el *lowanek* productor de la enfermedad si él ya lo tiene dentro de sí, como parte de su poder. Además, antes de la succión, se suele soplar para “convencer” a la enfermedad de que salga y se aloje luego en el cuerpo del sanador. El soplo es poderoso porque lo producen los *lowanek*, localizados general aunque no exclusivamente en el corazón del chamán. En las narraciones míticas, el soplo aparece también como un poderoso medio para detener cuerpos celestes como el sol, o para dar poder a objetos. Además, el soplo de los no humanos es usualmente peligroso. La oración y el canto son también parte del ritual de curación; ambos sirven para llamar al *Itawa* del chamán, pedir ayuda para identificar el origen de la enfermedad y planear una terapia adecuada. Las palabras y el canto pueden afectar el curso de los eventos tan concretamente como cualquier otra actividad material; su poder deriva tanto de la concentración y confianza del chamán como del status de poder de sus *lowanek*. Sobre esto volveré en el próximo capítulo.

Es evidente que la noción *qom* de poder es ambigua en términos occidentales; puede usarse tanto para propósitos positivos (*no'on*) como negativos (*qawem*). Sin embargo, lo que aparece como un dualismo moral rígido debe ser entendido relativizando una perspectiva maniqueísta. El dualismo contemporáneo *qom* parece fundarse más en la historia del contacto con blancos que en raíces precristianas.

37. Otra forma de enfermedad no chamánica es, por ejemplo, *nawoGa*. Ésta se produce por la violación de algún tabú alimentario durante períodos críticos del ciclo vital, y es el castigo por parte de dueños de especies animales y/o vegetales a esa violación. Hay casos de *nawoGa* por contacto con materiales como el acero o superficies filosas durante estos momentos críticos. El daño producido por brujas, *konaGanaGae* (masc. -*Gaik*), consiste en la manipulación de elementos materiales u orgánicos de una persona sobre los que se efectúan procedimientos rituales de activación de su poder dañino. Generalmente se confeccionan “paquetes” de daño, llamados *nakonaGanaGaki*, donde se colocan aquellos materiales más partes de reptiles y, por medio de oración, producen un mal inexorable, casi imposible de combatir.

De todos modos, permanecían las dudas acerca de lo que significaba “tener poder” para los *qom*. Por ejemplo, cuál era la diferencia entre chamanes y no chamanes, si había alguna. Tal vez la misma pregunta estaba mal formulada. Más tarde este tema iba a tratarse con resultados inesperados.

Mientras Ángel explicaba sus dibujos acerca del árbol negro y los seres poderosos que vivían en su interior, hizo un comentario interesante. Fiel a su “nuevo” espíritu etnográfico, esbozó el mismo orden de poder del dibujo 22 donde Taanki' era puesto en el lugar más alto, mientras que hacia abajo colocó a WaGajaqa'lachigi, No'wet, *araGanaq* (víbora), un *shigiak* (animal salvaje), un ñandú, el alma-imagen de un hombre (*shiaGawalki'i*), el alma-imagen de un tigre (*kiyoGolki'i*), un pájaro y una tortuga. Como era de esperarse, no respetó el orden de los seres dibujados antes desde No'wet hacia abajo, porque parece no haber un orden fijo en la visión *qom*. No obstante, la jerarquía de dos o tres seres estaba establecida. En este sentido la mitología era muy clara acerca del rol predominante de estas figuras.

El dibujo 23 mostraba varios niveles cosmológicos con el árbol en el centro. Cuando le pregunté dónde se localizaba *nawe'*, contestó: “*Está parado en el medio del mundo... la mitad hacia da hawit* [el oeste, la tarde], *la mitad hacia yoGoñi* [el este, la mañana]”. Entonces le inquirí si estaba flotando en el agua, y respondió que no, que estaba enterrado dentro del agua.

Mencionó también que en un pasado distante hubo un cataclismo cósmico que había alterado esta estructura de niveles. Como se señaló antes, el cielo y la tierra fueron quemados por el fuego; este evento marcó no sólo una frontera temporal sino también ontológica. Después de ella, *lamoGoñi* concluyó y una nueva dimensión temporal llamada *dalaGaik na'a* (días nuevos) emergió y dio origen a la humanidad actual, y algunos de los personajes poderosos del pasado se transformaron en estrellas –como Taanki'– mientras que otros aparecieron a los hombres en sueños. Pero el caso de WaGajaqa'lachigi y No'wet es notable. Ángel dijo que mientras los primeros hombres fueron transformados en animales, WaGajaqa'lachigi se cambió como No'wet, interpretación muy original, desconocida para mí. En sus palabras:

Todo el cielo [cambió], entonces, entonces Taanki' fue al cielo entonces WaGajaqa'lachigi cambió, en aquellos tiempos, ese individuo WaGajaqa'lachigi tenía la forma como nosotros entonces en aquellos tiempos él cambió, él quedó feo... quedó feo, muy negro... Entonces cambió y se hizo peludo, y quedó feo. Y entonces él fue formado como No'wet, no es más WaGajaqa'lachigi.

En resumen, después de la catástrofe por el fuego, cambios profundos ocurrieron en el nivel del ser y de la cosmografía. De acuerdo con Ángel,

el héroe cultural y el *trickster*, ambos como primigenios *shiaGawa* (seres con forma humana) experimentaron un cambio radical: uno se transformó en las Pléyades, el otro en No'wet. La humanidad antigua emergió transformada en los animales actuales y una nueva era cósmica comenzó. De algún modo, *nawe'* aparece como un eje que atraviesa los niveles cósmicos, los cuales tienen que considerarse ontológicamente diferentes. En los "nuevos días", la noche parece ser un ámbito calificado para encontrarse con seres no humanos; un continuo espacio-temporal diferente pero coexistente donde los humanos participan a través de los sueños. Sin embargo, durante el día, manifestaciones de la dimensión no humana pueden suceder, por ejemplo en "encuentros en persona" (*nachaGan*) y en "visiones" (*loGok*).

La ilustración de Ángel se puede entender mejor ahora. Nuestra conversación sobre los cambios acaecidos después del cataclismo ígneo nos llevó a conocer la forma y la naturaleza previa de No'wet. Dentro de este contexto le pedí que lo dibujara. Así, apareció un ser negro y peludo de ojos colorados que le estaba dando la mano a una persona vestida como cazador³⁸ (dibujo 25). Definido por Ángel como el dueño de todas las plantas y animales del monte, el campo y el agua, No'wet invita al hombre a que se acerque y le pregunta: "Hola, mi nieto, ¿qué es lo que usted anda buscando?". El cazador le contesta: "Sí, estoy buscando algo, algo de comida y también me gustaría recibir algo de usted". Entonces No'wet "siente lástima por él" (*hichoGoden*) y estrechando su mano le da algo de lo que le ofrecía para transformarse en un hombre de poder. Ahora como "hijo de No'wet" puede elegir qué poder quiere tener, entre otras cosas del ñandú, el hombre del campo, NwaGanaGanaq (dueño del palmar), la tortuga, el cuervo, el búho, el tigre, el armadillo y las víboras.

Según esta escena, parece que todo poder recibido de seres no humanos transforma al individuo en un *pi'ioGonaq*, categoría que excede la imagen de curador/dañador que tenía en mente, nutrida principalmente por mis lecturas antropológicas. Así hice la pregunta lógica desde mi punto de vista: "¿Puede ser que No'wet algunas veces dé poder sólo para ser un cazador, sólo cazador, y no para ser *pi'ioGonaq*?". A lo que él respondió: "Tiene que ser *pi'ioGonaq* aunque sólo pida para cazar; entonces tiene que ser *pi'ioGonaq*". Por esta razón, la misma categoría de *pi'ioGonaq* en el caso *qom* parecía referir a cualquier persona que tuviera *haloik* de los seres no humanos. Este hecho indicaba una ambigua frontera entre individuos

38. El cazador muestra una vincha con plumas de color. Ángel explicó que ellas imitan plantas que gustan a los ñandúes. Por ejemplo, *dajami'* (durazno de monte) que es rojo. El negro recuerda aquí las ramas de un árbol. El amarillo refiere a *joqwilawoGo*, una planta de flores de ese color. Cuando un ñandú ve el atado emplumado, no sospecha que debajo de él hay un cazador escondido, y de ese modo permanece calmo haciéndose presa más fácil del cazador.

"normales" y *pi'ioGonaq*; además, la misma idea de "normalidad" no tenía mucho sentido, y sólo parecía existir en mi propia esquema folk de clasificación. No obstante esto, ser *pi'ioGonaq* es un rol social definido que no cualquier persona puede desempeñar.

Los últimos cuatro dibujos incluidos aquí, hechos en 1989 y relacionados con estos temas, intentaron completar mi pedido inicial de tener imágenes de una performance de curación chamánica, por un lado, y su relación con espíritus auxiliares, por la otra. El dibujo 26 muestra dos chamanes en la noche; el que está sentado aparece mandando tres *lowanek* suyos para dañar a una persona que está acostada. El otro, parado, apunta con su mano derecha al chamán agresor mientras su mano izquierda agita una sonaja de calabaza. Estos *lowanek* pueden dañar a la víctima, o sea, entrar en su cuerpo, porque ella no tiene *lowanek* que la protejan. Un aura colorada rodea el cuerpo de los chamanes; es su poder visto como luz.³⁹ El grado y el alcance de su brillo prueban su capacidad; la misma luz indica igualdad de poder. En este caso, el chamán "bueno" tiene más luz que el otro; su pecho es todo rojo. Para Ángel la sonaja de calabaza funcionaba "como una campana" para llamar a No'wet y a los *lowanek* para que se acerquen. A diferencia de Katache, Ángel los mostró a estos últimos como "fuera" del cuerpo del chamán, otra versión que intrigó una vez más mi búsqueda etnográfica de datos claros y coherentes. Además, comentó que tener *lowanek* era como poseer documentos, en este caso otorgados (o denegados) por No'wet en lugar de las autoridades.

El dibujo 27 ilustra la próxima secuencia con los *lowanek* de los dos contendientes y el *Iki'i* de la víctima mirando la pelea entre ellos. El color rojo de sus cuerpos y objetos indica que ellos son seres poderosos. El *lowanek* del chamán benigno es como un hombre-pájaro que porta en la mano una lanza. Su capacidad de volar indica que éste es más fuerte que su oponente. Este último, perseguido por el hombre-pájaro, monta un perro que sólo puede caminar. Lleva arco y flecha, los cuales son más pequeños y menos poderosos que la lanza del buen chamán. Finalmente, el primero pudo atrapar al segundo y, consecuentemente, éste perdió sus *lowanek*, que pasaron a formar parte del stock del ganador. Al terminar esta lucha, el enfermo comenzó a recuperarse.

Las imágenes eran tan vívidas que tuve que preguntarle a Ángel si él mismo había presenciado estos hechos, a lo cual contestó que los había visto en sueños.

En el dibujo 28 se ve una persona durmiendo en el monte, acostada en el suelo. Cerca de él, un grupo de *lowanek* se ubica alrededor suyo, "afue-

39. Como dijo Ángel: "Wo'o erañigi na l'ok ye pe" (en la noche sus cuerpos brillan). Cuando en la noche se ve una estrella fugaz se dice que es un *pi'ioGonaq* "caminando", o alguien que ha caído de la competencia del árbol negro.

ra” para protegerlo de cualquier peligro. Al lado del hombre, el dueño del palmar, con sus ojos colorados, permanece en pie, con la lanza en una mano. Lo rodean otros *lowanek* como la tortuga, dos víboras, un ñandú, un zorro y un tigre, que también lo están cuidando. Si careciera de *lowanek*, cualquier cosa podría acercársele sin aviso.

Ángel dio el ejemplo de los seres de la noche que pueden molestar y dañar a los durmientes durante el amanecer (dibujo 29). Esto es así porque se piensa que al amanecer aquellos retornan a su morada, caminando sobre la gente que duerme y aún no se ha despertado, y lastimándola con una suerte de lanzas que llevan en sus manos. Este contacto probablemente traerá aparejada alguna enfermedad. Contrariamente a lo que podría haber anticipado, los seres nocturnos se ven en el dibujo yéndose hacia el oriente, para entrar de nuevo en el *nawe'epaq*. En efecto, si la entrada al mundo de la noche estaba ubicada hacia el oeste, ¿por qué razón ellos parecían dirigirse hacia el naciente? Dado esto, ¿el esquema simbólico con la oposición este/oeste estaba en problemas o debía ser considerado sólo una explicación visual de un tópico, sin mayores consecuencias? Por desgracia esta cuestión apareció mucho después del viaje de Ángel, y durante la siguiente estadía en Formosa en 1994 y en otras ocasiones olvidé por completo hablarle de esta incongruencia visual.

Charlas elegantes

Después de la serie de 1989 siempre quise chequear los dibujos, especialmente con el mismo Ángel. Y durante un corto viaje a Formosa en 1994 me encontré con él en su nueva casa del barrio Lote 68. Después de una rápida visita a su hogar, arreglé encontrarme con él en la ciudad, en el hotel donde me alojaba. La etnografía para mí ya no se definía más por un local particular; la “esencia” era un cierto reconocimiento del desplazamiento existencial que supone. En consecuencia, cualquier lugar podría ser transformado en antropológicamente relevante. En este sentido, por primera vez en mis viajes a esa provincia, me hospedaba en el mejor lugar de la ciudad, el famoso Hotel de Turismo. Para mí era un sitio lujoso, de modo que cuando lo vi a Ángel llegar a la recepción, tuve una extraña sensación de desubicación que me recordaba la que había sentido yo mismo cuando reservara una habitación días antes.

Sofás enormes y confortables decoraban el hall donde íbamos a hablar etnográficamente. Tan pronto como se sentó, exclamó: “¡*Qalota salliaGanekpi!*” (mucha gente rica; hay mucha riqueza), a lo cual respondí: “*Aha, nache eetek*” (así es, en efecto). Como se señaló antes, el término genérico *gom* para la gente blanca es *doqshi*, aunque también se puede utilizar *salliaGanek* (rico). En el pasado este término no sólo era usado para hablar de las entidades no humanas sino también de los líderes políticos, los ca-

ciques. En la actualidad hay una percepción de que los blancos tienen acceso a abundantes bienes y que ellos casi siempre son los patrones, gozando de una posición socioeconómica superior a la de los *gom*.⁴⁰

Desubicados o “superubicados” se podría decir, discutíamos con Ángel su colección de dibujos de 1989. Curiosamente la usábamos como una excusa para introducirnos en diferentes temas, sobre todo chamanismo. Sus dibujos y mapas se habían transformado en materiales de trabajo de primer nivel a través de los cuales podíamos ir y venir en nuestra praxis comunicativa.

Hablar –y grabar– chamanismo en ese lugar fue una de las situaciones de campo más extrañas que haya vivido. Era como si dos mundos diferentes –uno de capital, dinero y riquezas, otro de pobreza, falta de recursos y sueños– se superpusieran dentro de un espacio fantástico de interpretación, pero también de extrañamiento recíproco. El cuerpo de Ángel no había desaparecido al entrar en ese sitio; nuestra propia materialidad tanto como la del hotel podían existir sin destruirse mutuamente. Sin embargo, una sensación ominosa de control y desigualdad estructural era una presencia sólida allí.

Básicamente, tenía una lista de enigmas etnográficos para compartir con mi amigo. Lo que más me intrigaba era la fuente de su conocimiento chamánico. Debido a su participación en la Iglesia Cuadrangular de entonces, yo tenía prejuicios en términos de coexistencia cosmológica. Charlas subsiguientes me ayudaron a reestructurar mi marco analítico demasiado dualista. Pero, no convencido por sus respuestas anteriores, le pregunté de nuevo (¡!) si él era realmente un *pi'oGonaq* y, de serlo, quién lo había iniciado. La atmósfera era calma y mis preguntas no lo molestaron para nada; me dijo que se sentía tranquilo hablando de estos tópicos. Como había sucedido durante sus viajes a Buenos Aires, sólo teníamos oídos *doqshi* alrededor nuestro; ellos no serían un problema debido a su falta de competencia en esos temas y en la lengua *gom*.

En primer lugar, deseaba preguntarle detalles adicionales del árbol negro. A través de nuestras conversaciones en Formosa y Buenos Aires, Ángel lo había descrito básicamente con dos características: un lugar de competencias chamánicas, y un “camino” para viajar a través de las regiones cósmicas. Este último rasgo fue expandido en esta oportunidad. Así, me explicó que, visto desde afuera, *nawe'epaq* tenía forma de árbol, pero desde dentro podía vérselo como un “camino” (*qa'aik*). Los *lowanek* transitaban por él y, una vez de regreso con sus “socios” –los chamanes–, les transmitían sus experiencias.

40. Ésta es una clara muestra de cómo la historia de las relaciones interétnicas *gom-doqshi* ha moldeado las categorías simbólicas de los primeros, donde aparece ya naturalizada una idea de subordinación étnica.

En segundo lugar, quería finalizar las indagaciones acerca de las diferencias entre *pi'oGonaq* y *pi'oGonaq*, las que se basaban en mi falta de capacidad para comprender este punto más allá de una perspectiva weberiana o heideggeriana. Dos interrogantes resumen esta búsqueda. La primera ya se mencionó y se refiere a cuál sería (de haber una) la diferencia entre un *pi'oGonaq* y alguien que no lo es, y si aquéllos tenían algo *más* que éstos. En relación con esto, mencionó que los chamanes “trabajan” en la noche y también cuando están dormidos, y que ellos tienen *lowanek*. Según él, éstos son como un teléfono, avisándoles acerca, por ejemplo, de la próxima prueba del árbol negro, la clase de enfermedad que afecta a una persona o cómo está la familia cuando uno está de viaje.⁴¹ Entonces respiré hondo, junté valor y le pregunté directamente si él tenía algún *lowanek*, a lo cual me respondió: “Sí, hay alguno”. Fiel a mi herencia nominalista, continué: “¿Cuál es su nombre?”. “Tengo jawanek que es el hombre del campo, es juguetón... [del] monte... del palmar, de toda clase, parecido a WaGajaqa'lachigi”. Pasmado por su respuesta, le pregunté si se le había dado poder y, asintiendo me contó que una vez que se había recuperado del “daño” hecho por una *konaGanaGae* (bruja), estaba muy enfermo, a punto de morir hasta que el hombre del campo se presentó ante él y le explicó cómo se había enfermado. Después le dijo que porque no tenía “cuentas pendientes” por su buen carácter, se le devolvería de nuevo la vida. Este proceso de mejoría lo afectó profundamente: se transformó en *pi'oGonaq* relacionado con el hombre del campo. Aun cuando WaGajaqa'lachigi no se le apareció directamente, Ángel identificó el comportamiento lúdico del hombre del campo con el del *trickster*. En algunas circunstancias, los seres míticos pueden actuar como auxiliares chamánicos, y éste parece ser uno de esos casos. Además, por el hecho de que WaGajaqa'lachigi es un ser poderoso, Ángel se sentía seguro de su interpretación personal. A partir de allí, la gente comenzó a identificar su conducta con la del *trickster* y entonces su opinión se vio reforzada. Tal vez el nombre mismo como un esquema clasificatorio de inclusión/exclusión no era importante para él después de todo. Para mí representaba un problema relacionado con el principio de identidad, incluso en lo que sería la esfera de una metafísica occidental. Recordaba cómo Ángel me había curado en 1989 de una conjuntivitis y cómo el *trickster* le había indicado qué era lo que me pasaba (ver capítulo 2). Nombres y entidades aún representan un problema taxonómico para nosotros. Sin embargo, él hizo un relato pormenorizado de su relación con aquel ser poderoso. Refirió que era “como un teléfono, él va a Formosa por un rato, mira a mi mujer, ve todo, y después vuelve y me cuenta; incluso puede ir debajo de la tierra”. Más tarde concluyó: “Puede transformarse en

41. Cuando Ángel viajó a Buenos Aires en 1989 y 1989, me contó que él estaba recibiendo “información” en sueños sobre su gente en Formosa.

cualquier cosa, algunas veces en un pájaro”. Finalmente, tras un duro aprendizaje, había podido descubrir la naturaleza inmanente de la apariencia de estos personajes cuando le pregunté: “Entonces, ¿no es hijo?”; “No, de ningún modo”, me contestó sin dudar.

Las palabras y las cosas tienen una peculiar relación en el mundo *qom* si nos aproximamos a ellas desde un esquema alimentado por la razón occidental y la ciencia. A pesar de todo, Ángel no fue afectado por mi proceso de duda. Su calma me hizo pensar de otra forma acerca de su *Verstehen*, su comprensión. En lugar de desconfiar de ella, aprendí a desconfiar del carácter inocente y dado de las palabras, las imágenes y los contextos etnográficos.

La antropología parece tener un rol intersticial pero sugestivo dentro de la crítica actual a la visión del mundo de la física clásica. Definida como una praxis crítica y reflexiva en sí misma (Scholte, 1974; Fabian, 1983), aparece ilustrando contextos interculturales de lo que podría llamarse “cosmología comparada”. De este modo nos ayuda a ampliar nuestra visión acerca de cómo las sociedades humanas pueden ordenar el mundo y a tener en cuenta que esos órdenes son construcciones sociales inmersas en la historia.

Síntesis

El tema central de este capítulo fue la secuencia cronológica en la cual se produjo una clase de evidencia visual sobre la cosmología *qom*, así como la crónica de sus encadenamientos dialécticos. Por supuesto no cubrió todos los hechos, ideas, diálogos y lecturas que influyeron en la elaboración de los mapas, dibujos y esquemas exploratorios que se produjeron en ese proceso. No obstante, lo que se intentó aquí fue reconstruir el contexto general en el cual aparecieron, relacionando lo que Erving Goffman (1974) conceptualizara como marco (*frame*) y cognición o los etnógrafos de la comunicación el modo en que los “contextos” (*settings*), las audiencias y las performances se constituyen mutuamente. Se describió aquí el esfuerzo por producir una cartografía dialéctica del mundo *qom*, y este procedimiento derivó tanto del objetivo de “habitar en” ese mundo como de la impotencia por lograrlo. Todo el proceso estuvo definido como una cadena continua de preguntas, respuestas, dudas y contingencias etnográficas. Mi ansiedad por tener imágenes de la forma *qom* de ver las cosas se verificó en una metodología que presentó dos facetas. Por un lado, iba a ser el encuentro y la práctica de metodologías de campo derivadas de la antropología lingüística mientras, por el otro, un redescubrimiento de su naturaleza como proceso social inserto en hechos históricos concretos; esto es, abierto a un rediseño controlado o a la creatividad inconsciente. Mi caso parecía ser una desordenada mixtura de ambos.

Se observó aquí también cómo en mi calidad de antropólogo de clase media urbana me aproximaba a una cosmología “extraña” a través de dispositivos visuales para compensar una carencia cosmológica que sentía como propia. Así, buscaba el *ser* de los dibujos pero como representaciones estáticas de niveles de realidad raros o imposibles para la cosmovisión occidental. Las imágenes que plasmó Ángel con gran talento, su naturaleza cambiante, su fluidez, así como los contextos comunicativos donde emergieron, señalaron la presencia de una diferente pero necesaria actitud existencial. Por esta razón, los íconos cosmológicos y chamánicos deben verse no como un *ser* sino como un verdadero *devenir* visual. Debido a mi constante búsqueda de marcas de lo invisible, cuando ellas finalmente se hicieron visibles, mediadas por las manos de Ángel, sus rasgos combinaron la imaginación cultural *qom* con los imponderables del campo. Los mapas, esquemas y dibujos mostraron dimensiones del tiempo-espacio cosmológico, humanidad y no humanidad, y un umbral fluctuante de lo numinoso ausentes en su contrapartida occidental. En efecto, los mapas científicos abstraen atributos espaciales y los proyectan en espacios representacionales sin vida. Si bien son verdaderamente útiles, sin embargo borran dimensiones que sólo pueden comprenderse si son experimentadas: las condiciones climáticas, el olor de la tierra y las plantas, el cuerpo cansado después de días de caminar o la emoción por la tierra de origen. Los mapas y dibujos de Ángel tenían también poder, lo que podíamos llamar “lo sagrado”. Su cosmografía lo demostraba, no como una categoría distante de existencia sino como una experiencia inevitable de la vida humana, más allá de las etiquetas lingüísticas.

Una temprana reificación iconográfica dejó lugar gradualmente a una apreciación más adecuada de la inestabilidad esencial de estas imágenes; una tensión radical entre permanencia y fluidez.

De esta forma, el mundo *qom* parecía organizarse como una serie de lugares de múltiple densidad ontológica, sin importar su apariencia como una isla o una estructura vertical. En este contexto, apareció un límite significativo y global, oponiendo las dimensiones humana y no humana. Las enseñanzas de los *qom* era claras a ese respecto, a pesar de mis prejuicios sobre chamanismo. Así, los humanos son definidos como “potenciales hombres/mujeres con poder” gracias a sus relaciones con los no humanos. El tiempo mítico o *IamoGorñi*, después del “cambio del mundo” por el fuego, permaneció potencial como un espacio abierto de posibilidades y poder, en zonas de la realidad como el sueño, la noche, la visión y los encuentros en persona. Los chamanes tienen una vida activa en estos dominios espacio-temporales. Y en este punto, el árbol negro o *nawe'epaq* aparece como una región concentrada de espacio-tiempo donde los humanos pueden contactarse con seres y poder antiguamente dispersos en y por el tiempo *IamoGorñi*. Hoy en día ese árbol aparece encapsulando los ámbitos cosmológicos de la noche, el mundo de la tarde y el oeste en un único microlugar/evento.

El simbolismo espacial-temporal mostró claramente sus ejes: este-oeste, mañana-tarde, día-noche, luz-oscuridad, arriba-abajo. La praxis antigua y actual *qom* evidencia estos parámetros, que son sujetos a resignificaciones constantes. Más aún, el agua, el viento, el soplo, el fuego y la luz aparecieron como manifestaciones concretas de poder. También, esos códigos de poder, muchos de ellos identificados como “signos” relacionados con el color (rojo, negro o blanco), el tamaño, la forma y el comportamiento, actuaron como importantes elementos para comprender cómo los *qom* localizan las “marcas de verdad” en el universo.

Finalmente, dibujar cosmología nos llevó a descubrir espacios intersticiales de interacción social donde la antropología podría definir su especificidad como eminentemente experiencial y contextualizada, pero también con una agenda abierta para el conocimiento y la filosofía interculturales.

El capítulo 5 introduce algunas interpretaciones *qom* de eventos históricos. En este contexto, el poder del poder y la flexibilidad del *ser* aparecen una vez más mostrando sus incontables, perturbadoras y fascinantes superficies.

Historias, tiempo e interpretación

En este capítulo se presentan perspectivas *qom* sobre eventos del pasado y del presente a través de un acercamiento etnográfico; éstas podrían ser clasificadas como “historia”, aunque su naturaleza no escrita y dispersa podría perturbar una definición occidental clásica. Dado que los *qom* no poseen un género escrito propio acerca de eventos del pasado, el uso del término “historia” para sus percepciones y hermenéutica de las ocurrencias históricas podría aparecer como un préstamo conceptual muy denso. En su lugar, quizá el término “temporalidad” podría ser más adecuado para acercarse a su comprensión de los eventos, la cual es menos una secuencia lineal y cronológica que un reservorio múltiple de experiencias a la mano para leer significativamente cualquier situación contemporánea.

Como lo describí en el capítulo anterior, los *qom* parecen evaluar antigüedad y modernidad al mismo tiempo como temporal y ontológica. Es más, el tiempo no es visto como un flujo lineal de hechos ni es sólo obra humana en el sentido occidental, sino también producto del actuar no humano. Esta concepción abre la interpretación de los sucesos para incluir esferas de la realidad como el sueño, la visión, los “encuentros personales” y una compleja red de signos en efecto escritos pero sobre y a través del mundo. Este último incluye lo que llamamos “adentro” y “afuera” de un modo muy dinámico. Esta verdadera red semiótica comunica mensajes de un mundo sentido como objetivo, porque los signos se tejen con los eventos de forma inesperada. Una persona sabia, sin atender a su edad, es aquella que puede *leer* la realidad con sutileza.

Aunque existe una oposición clara entre “viejo” o “antiguo” (*togeshek*) y “nuevo” (*dalaGaik*), como se señaló en el capítulo anterior, el presente se halla atravesado por un continuo espacio-temporal que dificulta todo intento de proyectar nuestros cánones occidentales sobre el “discurso histórico” *qom*.

A continuación presento diferentes contextos temporales e interpretaciones indígenas de ellos, que descubren sendas de interpretación modeladas por una compleja dialéctica que combina sabiduría ancestral, colonización blanca y pragmatismo intercultural.

El pasado

Después de años de trabajo de campo con los *qom* de Tacaaglé, siempre me dejó perplejo su visión del pasado. Éste se presentaba como un discurso doble: por una parte, lo que podía denominarse una versión *positiva* refería a la vida nómada y dura de los antiguos en el monte. Además, eran bravos y habían aprendido a sobrevivir sólo de la caza y la recolección. Comían animales salvajes como el ñandú, muchas clases de miel silvestre, cogollo de palma y pescado; eran cazadores y pescadores consumados y capaces de seguir la huella de cualquier animal. Es interesante observar que estas descripciones recuerdan las de exploradores de Formosa de fines del siglo XIX, como el científico John Graham Kerr o el comerciante José Fernández Cancio citados en el capítulo 3. Vidas arduas, comida del monte y soledad formaron individuos sanos, como los *pagerelek* recuerdan que eran sus abuelos y abuelas, justo antes de que los padres franciscanos se instalaran allí a comienzos del siglo XX.

Por otra parte, una visión *negativa*, que comparte muchos elementos con la *narrativa del desierto*, definía a los *qom* en términos de falta. De ese modo, en muchas ocasiones les escuché decir que en el pasado “no sabíamos nada”, “no sabíamos trabajar”, “esto era un desierto”, “no creíamos en nada”, “no había nada”. Estas palabras-símbolos, subproductos del proceso colonial, indican que los aborígenes debieron redefinirse según la visión blanca. Después de este “análisis colonial”, la cultura indígena quedaba vaciada de contenido, permaneciendo solamente “lo que no era” antes de la llegada de los *doqshi*.

La intrusión de éstos en sus territorios alteró su campo histórico, introduciendo fuerzas, materiales e ideas que cambiaron para siempre su perspectiva de sí mismos; un otro radicalmente diferente de los otros indígenas con quienes habían interactuado hasta entonces.

Los *pagerelek* identifican más o menos claramente cuatro períodos en su pasado reciente: *el tiempo de los ancestros*, *el tiempo de los curas*, *la llegada del Evangelio* y *el tiempo de la colonia aborígena*. En primer lugar, el tiempo de los ancestros se proyecta más allá de la memoria perdiéndose en *IamoGoñi*;¹ el tiempo de los curas coincide con el alcance de la memo-

1. Como mencioné en el capítulo 4, se trata de un tiempo radicalmente diferente del actual, en el cual el héroe cultural, el *trickster* y otros personajes míticos llevaron a cabo tareas donde ponían a prueba su poder y el mundo aún estaba en formación.

ria genealógica y el fin de la vida nómada (c. 1900). El tercer período, que corresponde al Evangelio, se superpone un tanto con el segundo y comienza con la llegada al área de la misión evangélica británica Emmanuel en 1937, bajo la dirección del pastor John Church o *Juan Chur*. El último tiempo empieza cuando la misión franciscana cierra en 1958 y los *pagerelek* se ven obligados a irse a su actual ubicación, organizada como una colonia aborígena, bajo la supervisión de la Dirección Provincial del Aborígena de Formosa.

A lo largo del capítulo se comentan los eventos relacionados con estos períodos y también otros sucesos destacables que exceden esta clasificación. Estos períodos, asimismo, deben considerarse sólo como esquemas provisionales para organizar el tiempo, los que coinciden bastante con el habla cotidiana de la gente sobre el pasado. Aquí me referiré principalmente a los períodos segundo, tercero y cuarto; las características del primero ya se mencionaron en el capítulo 4, aunque introduciré algunas notas adicionales.

El tiempo de los curas

Al preguntar sobre la época de la misión franciscana, mis interlocutores solían presentarlo como *el tiempo del cura*. En él habían aprendido castellano, se les había enseñado a trabajar, lo que incluía una serie de tareas como andar a caballo, labores agrícolas y ganaderas, arreglar campos y alambrados, y también la rutina alimentaria de las comidas *doqshi*; era un período de *mucho trabajo*. Además, desde su actual perspectiva evangélica y considerándola una práctica moralmente negativa, afirmaban que en aquellos días como *católicos* eran muy dados a *chupar* y *fumar*. Su ser-católico es otro término significativo que no debe confundirse con el sentido que le dan los blancos. Más tarde expandiré esto.

La llegada de los padres al área era recordada vívidamente por los hermanos Muratalla, cuyo padre, Pedro Shita'aloí, trabajó para la misión. Netoqki me contó:

El cura vino en un barco y después ahí había algunos paisanos tratando de saber por qué habían venido... La gente no conocía el cura porque no había nadie, ni blanco, sólo tobos. Ellos siempre estaban cerca del río para mariscar. Iban de acá para allá por el campo siempre tranquilos para comer cualquier bicho... Así el cacique estaba ahí y el cura vino y le mostró cómo hacer trabajar a la gente.

Y Guillermo, su hermano, contó:

Mi papá me dijo que al principio cuando encontraron al cura en el río... el cacique Doqoidi dijo que estaba de acuerdo [con el cura].

Los aborígenes vivían en shirochilae', piichilae' por ejemplo, en todos esos lugares con nombres, porque ellos iban adonde había comida, sin ninguna casa... ellos no tenían casas porque vagaban buscando comida, no tenían chacra tampoco... en aquel tiempo, según la historia de los antiguos. [Esto era] el límite entre Argentina y Paraguay... por eso... se juntaron razas de mashikoi y l'añaGashek y todo eso... El padre unió a los paisanos.

Antes de la misión, los grupos *qom* se movían por toda la región, viéndolo en sitios temporarios, como ejemplificamos en el capítulo 3. Las noticias sobre la instalación de la misión viajaron rápido y los *qom* de Paraguay, llamados “*mashikoi*”,² así como grupos *l'añaGashek* del interior de Formosa, llegaron al nuevo lugar. Calculaban que algo de comida y de trabajo disponible habría para ellos. Como indicamos antes, Doqoidi era el cacique más importante del área con quien los misioneros hicieron sus primeros contactos. Otros caciques de renombre eran Kowa-Gaiki o cacique Pichón, y SoGojaloi. Este último se decía que provenía de la actual colonia La Primavera, donde hoy en día viven muchos de sus descendientes.

Guillermo añadió que antes de la misión “*los aborígenes eran siempre perseguidos... porque eran muy salvajes*”. Esto era así porque se les había quitado la tierra, “*ellos no querían dejar sus lugares... por eso [los blancos] querían matarlos a todos*”. Su ser “salvaje” originaba ese cuidado ferviente de sus tierras, y eso sería un tópico conflictivo recurrente entre los *qom* y los *doqshi* que se prolonga hasta el presente. Las disputas actuales por la tierra no se definen como en el pasado, sin embargo su retórica se remonta a una experiencia histórica de mutua desconfianza.

Utilizando un argumento pragmático, Guillermo refirió también que en su opinión ellos habían vivido mejor durante la misión que ahora.³ Cuando le pregunté por las razones de esto, aseveró que “*tenían más cosas*”, por ejemplo vacas, leche, bueyes, maíz almacenado; y que también tenían chacras y trabajaban duro en ellas. Además, un sentido de lo que podría denominarse “deficiencia original” es expresado por AshaGaik, el líder de la Iglesia Cuadrangular: “*En el comienzo... en aquel tiempo no sabíamos nada sobre plata, galleta, pan, trabajo o [incluso] hablar... Los curas nos hicieron aprender castellano y trabajo, con todos sus requerimien-*

2. Actualmente viven en la localidad El Cerrito, unos 60 kilómetros al noroeste de Asunción (Paraguay). De acuerdo con María Cristina Messineo (82), viven allí unas seiscientas personas en una colonia de 1.150 hectáreas. Estrechos vínculos de parentesco unen Tacaagl y La Primavera con este asentamiento.

3. Su punto de vista es particular en la colonia, ya que después de ser pastor de la Congregación Cristiana, desarrolló una visión muy crítica del Evangelio desde una perspectiva católica, que analizo al final de este capítulo.

tos”. Esta lista condensa dramáticamente todas aquellas áreas de la vida social que estaban en conflicto con la cultura blanca “civilizada”. Una de las consecuencias de la actividad misionera fue que los *qom* hicieron una lectura de su propia cultura pero a través de los ojos *doqshi*; un claro ejemplo de hegemonía.

La gente comprendió que los franciscanos habían sido enviados allí por el gobierno para “enseñarles” y “civilizarlos”. Más aún, la religión de los misioneros iba a ayudar a “domesticar la cultura aborígena”, como comentara Guillermo, lo que aplacaría teóricamente las tensiones interétnicas. Este argumento, que coincide con el discurso oficial, sugiere que la presencia de los curas no fue rechazada, sólo su falta de competencia en administrar la misión y en entender la forma de vida de los aborígenes. Muchas historias describen malinterpretaciones recíprocas a lo largo de la vida de la misión, ya que los aborígenes tenían su costumbre (*lataGak*) y los padres luchaban por mantener el lugar en funcionamiento. Para lograrlo tenían capataces indígenas que controlaban las actividades ganaderas, el cuidado de la tropa equina y los campos de agricultura.

Los curas se las arreglaban para obtener vacas, distribuyendo algunas cabezas por familia; tenían la esperanza de que los aborígenes pudieran elevar su nivel de vida como colonos y que tuvieran comida de buena calidad. Sin embargo, por mucho tiempo los *qom*, de acuerdo con su racionalidad económica, interpretaban este gesto misionero como un regalo, el cual debía disfrutarse y ser compartido con la familia y sus allegados. Es más, el ganado usualmente era prenda de juego en las interminables horas que pasaban jugando a los naipes o a un juego nativo llamado *piinta*, suerte de dados hechos con palos de madera donde el ganador podía carnear su premio, con lo cual el número de cabezas en la misión iba decreciendo rápidamente.

La situación empeoró, como me contó Pinaqte, cuando una vez su tío, el cacique Chihon, conocido como Trifón Sanabria, y su grupo del área de La Primavera aparecieron en la misión. Su parentesco con gente de Tacaagl y el hambre los hicieron quedarse un tiempo allí. Mientras el ganado los alimentaba, ayudados por la generosidad familiar, los curas decidieron notificar a Chihon que él y su grupo debían abandonar la misión en forma perentoria. Por esa razón, llamaron al “regimiento” –es decir, al ejército– para persuadir al cacique a volver a su territorio. Muchos incidentes de este tipo desembocaron en la intervención coercitiva del ejército. Durante el tiempo de los curas el hambre se transformó en uno de los peligros más sensibles que enfrentaron, y para ello tuvieron que combinar la persuasión con la fuerza. Los *qom* sabían eso y procuraban evitar una confrontación directa con las fuerzas armadas. Matanzas clandestinas de ganado y cuatrismo, llevados a cabo tanto por vecinos *doqshi* como por aborígenes hambrientos, eran las estrategias más comunes para enfrentar estas situaciones.

Como lo señalé antes, los misioneros introdujeron las formas occidentales de labor llamado “trabajo” por ellos y por el discurso blanco oficial. Muy pronto éste comenzó a oponerse a las actividades económicas indígenas, genéricamente denominadas “marisca”. La moralidad cristiana apoyaba con fuerza una visión del trabajo que podría ayudar a los aborígenes a sustentarse mejor que antes, por una parte, y a redimirlos de su estado de salvajismo y paganismo, por la otra.

Alberto, el hermano mayor de los Muratalla, una vez describió el conflicto entre estas dos lógicas:

Los aborígenes tenían su costumbre, a veces abandonaban todo... dejando a los curas solos. Ellos iban al campo, a cualquier parte, porque ellos no estaban acostumbrados a tener una casa. Entonces los curas dijeron que “bueno, cuando los ancianos mueran la gente joven se quedará... y van a aprender a leer y escribir”. Porque a los ancianos no se los puede parar cuando quieren irse; y llevan a sus hijos con ellos, ¿y que podés hacer...? Los curas quedaban solos y ellos pedían que volvieran [pero] ellos se iban de nuevo, y otra vez.

Muchos estaban a gusto con la agricultura, trabajando en chacras y cuidando vacas y caballos; se quedaban allí sin moverse a ningún lado. Otros, por su parte, apenas combinaban *trabajo* con *marisca*, valorando mucho más esta última; no resistían estar quietos por mucho tiempo. Como lo afirmó Guillermo con certeza: “*Al que le gusta la marisca no le gusta comprometerse para ser un colono... [a éstos] les gusta poner cercos con alambre [a otros] les gusta manejar carros... e ir a Clorinda a comprar mercadería*”. Su propio padre era un verdadero colono, y él parece haber heredado su gusto por el trabajo de la chacra; en relación con la marisca, sólo le gustaba ir a pescar. En este sentido, lo que encontré es que los más conspicuos “colonos de tiempo completo” y/o los “colonos mariscadores” pertenecían a líneas familiares respectivas en las cuales las preferencias de sus mayores eran aún muy influyentes. Por ejemplo, tanto Guillermo como AshaGaik integraban el primer grupo, mientras que Ángel PitaGat, el segundo. Un claro ejemplo de la sutil persistencia del *habitus*.

Es común escuchar también que los viejos *qom* “no trabajaban”. Por ese motivo, cuando consultaba acerca de qué hacían en lugar de esto, me decían que marisca no era trabajo, sino una suerte de vagar errático e inútil sin un esquema ordenado de actividades ni seguridad acerca de sus resultados, ¿una visión claramente *doqshi* de las cosas, o mis oídos sólo captaban palabras y no prácticas reales?

Esta dicotomía es significativa incluso hoy en día. En relación con esto, recuerdo que una vez junto con Puma Vuoto estábamos en un cálido febrero de 1985 asistiendo a una reunión donde se discutían asuntos inter-

nos de la colonia y que se desarrollaba en el sector de la administración, al lado de la entrada principal a la comunidad –un espacio neutral para temas comunales– cuando fuimos testigos de una interesante y “densa” discusión. La cosecha era el tópico y al promediar la reunión, que se desenvolvía tranquilamente, una persona empezó a criticar abiertamente a otra diciendo: “*¡Vos no cuidás tu chacra porque estás siempre mariscando!*”. Nos sorprendimos porque ignorábamos que tales argumentos opuestos siguieran siendo un problema. Después de la reunión, charlamos un rato con el crítico, quien nos refirió a la “época de antes” en la cual los *qom* no sabían nada acerca del trabajo. Entonces le preguntamos qué clase de actividad era la marisca si no era trabajo y, al ver que se quedó pensativo, introdujimos otra pregunta: “*Y las mujeres, ¿qué hacían?*”. “*¡Ellas no hacían nada!*”, replicó con energía. Por último, después de mencionarle las actividades femeninas de recolección –como para rescatar el aporte objetivo de las mujeres a la sociedad y vencerlo de ello– asintió que en efecto las mujeres las hacían, pero que no podían ser llamadas “trabajo”. Como lo observaremos después, esta idea es compartida por casi toda la gente blanca que interactúa con los *qom* de la zona y tiene consecuencias prácticas.

La incorporación de la agricultura en la praxis indígena no fue un proceso fácil ni placentero. Las migraciones estacionales, el rechazo a trabajar según un esquema planificado y la naturaleza de las prácticas de reciprocidad, entre otros factores, representaron una barrera cultural a un sistema socioeconómico que les resultaba extraño. Una anécdota que me refirió Guillermo Muratalla ilustrará este contexto. Según su relato, su padre le había contado que en el pasado desconocían lo que era la galleta; una vez introducida se transformó en una rara pero apetitosa comida. Y había un pilagá a quien le gustaba tanto las galletas que las almacenaba como si fueran semillas; cuando el tiempo de la siembra llegó, las plantó con una azada. Para su desazón, después de una gran lluvia, las plantas comenzaron a crecer excepto la galleta, que se deshizo y desapareció en el agua.

La actitud pacífica de los padres hacia los *pagerelek* les inspiró confianza. Aunque generalmente ellos temían a los *doqshi* por su comportamiento hostil, estos individuos –que viajaron desde ciudades distantes con abundantes bienes para la óptica aborígen– habían llegado para quedarse a vivir con ellos; un hecho extraordinario e inusual. Extrañamiento pero también fascinación surgieron entre ambos, y parte de esto lo evocan, por ejemplo, los relatos de los misioneros acerca de Buenos Aires, que impactaron en la imaginación aborígen. En este sentido, rememoraba Guillermo que una vez le contaron que en Buenos Aires la gente vivía *en'am na qagesaq* (como hormigas). Y que muchos dejaron la ciudad para poblar Formosa. Esto terminó siendo cierto para la visión *qom* ya que los colonos empezaron a ocupar antiguas tierras indígenas. A los ojos de los *pagerelek*, las

palabras de los curas se cumplieron, y esto no es un detalle menor: fue una muestra de su poder y sabiduría.

En este aspecto hicieron un análisis peculiar pero lógico del status de poder de los misioneros. De acuerdo con lo que sabían, los católicos tenían una cierta cantidad de *haloik* llamada *saanto*, recibida en el bautismo y materializada en medallas y otros objetos de ese tipo. En este contexto, los misioneros eran más poderosos que los simples creyentes *doqshi* que iban a misa, por ejemplo, porque podían realizar bautismos y otorgar *saanto* a la gente. Además, su oración era también poderosa: se trataba de palabras “fuertes”. Es más, se los comparaba con los *pi'oGonaq*: como éstos tenían *lowanek*, aquellos contaban con *saanto*. Podían “bendecir” (*ichoGoden*) a través de su santo, por ejemplo Santa Catalina o San Miguel, y si la gente tenía fe, estos seres poderosos podían *jañi' da haloik* (dar poder).

Se dice en Tacaaglé que porque los padres se enojaron con los *qom* por su abandono casi crónico de la misión, muchos *pi'oGonaq* querían hacerles daño. Así, solían reunirse a la noche, en sueños, para aproximarse a los curas, pero al no poder hacerlo eran curiosamente reconvenidos por algún sacerdote a la mañana siguiente: “¿Por qué me molestaron anoche?”. Esto era si porque los curas tenían su propio poder que impedía que los chamanes se acercaran. Eventualmente si podían traspasar el “campo de luz” (*le'eraGa*) de un cura, le arrojaban unos objetos de poder semejantes a piedras llamados *pori*; si esto sucedía, el cura se despertaría enfermo. Al menos esto parece haber ocurrido una vez, cuando un *pi'oGonaq* le acertó en sueños a un cura en la cintura, y éste cayó enfermo. A los pocos días tuvo que dejar la misión para retornar a Buenos Aires.

Nadie supo la causa efectiva de la enfermedad del misionero salvo los chamanes. Como siempre, querían probar su poder con cualquiera; estos blancos realmente especiales parecían ser inéditos antagonistas poseedores de potenciales capacidades que despertaban su curiosidad nocturna.

Parece ser que la prédica religiosa franciscana era menos significativa que su proyecto socioeconómico. Sin embargo, una clase de *censura religiosa* puede sentirse incluso hoy cuando a cualquier *pagerel'ek* se lo consulta sobre creencias antiguas o chamanismo. En este sentido, la influencia del protestantismo no puede ser descuidada, como lo veremos después; no obstante, la ecuación pagano-cristiano fue introducida por primera vez con la misión.

Una vez le pregunté a Guillermo si ellos tenían alguna figura parecida al Dios cristiano, anterior a la época de los curas, a lo cual me contestó que tenían *pi'oGonaq*. Para hacerme más explícito y con una gran ingenuidad antropológica, añadí: “Pero ¿había algún Señor [o] alguna persona poderosa que vivía en el cielo o abajo que creó el mundo?”. Me respondió lo siguiente:

Se dice que en el cielo están las Siete Cabrillas [nombre criollo de la constelación de las Pléyades o, en toba, Dapichi] y ellos no conocían a Dios. Pero hay uno que habla como un teléfono [recibiendo] una noticia; algún pájaro o alguien de debajo de la tierra también... como WaGajaqa'lachigi, algunos tienen lowanek.

Incluso en el tiempo de los curas, algunos chamanes poderosos hacían rituales invocando a Wagajaqa'lachigi, cuya voz podía escucharse saliendo de abajo de la tierra. Escondidos dentro de chozas construidas para tal fin, mostraban su *haloik* a sorprendidas audiencias que se congregaban para ver estas performances.

Estas actividades molestaban a los misioneros a punto de que, en una ocasión, le pidieron a la policía que forzara a Julián Kishinanqae, un famoso *oikiaGaik*,⁴ a que se fuera de la misión. Era común que cuando Julián llamaba a sus *lowanek*, una multitud se juntara a su alrededor; también venía gente de otros lugares para verlo con la esperanza de recibir algo de su poder. Él era un verdadero *qaichoGoden*, o sea alguien “bendecido” por los seres no humanos; en su caso por Dios y varios *lowanek* que lo hacían en esa época uno de los más poderosos chamanes del oriente de Formosa. La gente tenía entusiasmo porque él decía que estaba directamente conectado con Dios. Los padres se enojaron por esto y le dijeron a los aborígenes que debían leer la Biblia en lugar de rendir culto a una persona que seguramente era un fraude.

Finalmente, Julián se fue de Tacaaglé a La Primavera, donde alcanzó a verlo en 1983. En realidad comencé a hacer trabajo de campo allí por causa de Julián, a quien fervientemente quería conocer después de todo lo que había escuchado decir sobre él en su comunidad natal. Con la ayuda de su hijo Bernabé como traductor, Julián me refirió el episodio que acabo de relatar, añadiendo que su *lowanek* se llamaba Isidro, un *shiaGawa pigem'ek* (ser no-humano del plano de arriba o cielo), que solía presentarse en su casa y hablar con él. Julián me dijo que los misioneros lo rechazaban porque él atraía a mucha gente, y por eso incluso llegó a Tacaaglé gente pilagá y toba del sureste de Formosa para conocerlo. En última instancia, fue el obispo el que lo obligó a irse de la misión.

De hecho, durante el período de la misión, los curas rechazaron a todos los grupos no católicos que querían instalarse o sólo visitar el lugar. Tal vez el caso de la Corona de Luciano fue una excepción. Más adelante expandiré este punto.

4. La categoría de chamanes más poderosos. Su traducción literal es “el que tiene poder”.

Juan Chur

El misionero británico John Church de la Iglesia Emmanuel llegó a Formosa en 1931.⁵ Unos años más tarde él y su colega John Dring se mudaron a Nainck donde se instaló una misión Emmanuel en 1938. Con anterioridad, Church había viajado a Tacaaglé pero los franciscanos no le permitieron quedarse ni hacer contacto alguno con los aborígenes. Sin embargo, algunos que vivían en los alrededores se acercaron a Nainck porque había un rumor de que “un dios había llegado ahí”. El área de Nainck era conocida como Chigishilae (“lugar donde se juntan nutrias”, nombre de una laguna). Church, llamado *Juan Chur* por los *qom*, quería, como sus pares católicos, enseñar el Evangelio a los aborígenes y transformarlos en “trabajadores civilizados”. Muy pronto Chihon Sanabria y su grupo se cambiaron de sus campamentos en Woqap Ima’ (“casa de la cigüeña”, sitio donde se juntaba un número importante de jóvenes cigüeñas), o Tuyuyú a Nainck, ayudando a Church a levantar la misión. Chihon había visitado Formosa cuando Church estaba allí, y al escuchar que había misioneros, pidió por un pastor para que trabajara entre su gente.

Otros grupos llegaron desde Chaik Onole o Palma Sola y San José con el cacique Morenito y de Wiiñilae’ o Espinillo, conducidos por el jefe Tamayu’. Gradualmente, estos contingentes irían a conformar la base sociológica de la futura comunidad de La Primavera.

Desde su condición actual de *católica* –aspecto que luego ampliaré–, Pinaqte hizo una crítica retrospectiva de la misión Emmanuel ya que recordaba que en aquellos tiempos ella vivía en Tuyuyú con su familia y Nainck estaba a tres días de distancia a pie. Cuando iban a visitar a Church volvían a su casa exhaustos y hambrientos; caminaban descalzos a través de los palmares, y “no había zapatos ni para los chicos ni para los grandes; no había nada”. Pero el servicio religioso de Emmanuel, con himnos, canciones y la lectura de las Sagradas Escrituras, los sedujo:

Juan Chur es uno que vino acá en La Primavera cuando se escuchó que había un Evangelio... Ellos... cantaban en castellano... y a ellos [los qom] les gustaban las canciones. Había muchos que no comprendían castellano... Mi tío [Chihon] sabía castellano y traducía, y le contó a la gente que había un dios en este mundo, y la gente se sentía feliz... porque la gente antes adoraba cualquiera de Dapi-

5. Miller (1967: 99-101) brinda un detallado informe de las actividades de la Iglesia Emmanuel en la provincia del Chaco. En síntesis, instaló una misión en El Espinillo y a través de un modelo típico (iglesia, escuela, proveeduría y clínica médica) intentó enseñar a los *qom* patrones de la vida “civilizada”. En 1949 tuvo que cerrar debido a la presión de la Iglesia Católica chaqueña. En Prieto (106-107) se pueden encontrar más detalles de esta Iglesia en la provincia de Formosa.

chi’... Y cuando escucharon todo eso... ellos no creyeron más... ellos creyeron sólo en Dios. El pastor dijo: “Usted tiene que creer en Dios, si hay alguien que quiere entregar[se], que se acerque que el Señor lo recibirá, el Señor Jesús lo recibirá”.

Chihon Sanabria y Julio Shitaki eran los principales mediadores entre Church y los *qom*, y su influencia sobre ellos, junto con su asistencia lingüística, fueron factores decisivos para el éxito de la misión.

Pinaqte recordó que ancianos y jóvenes permanecían todos juntos por horas en los servicios religiosos. En el comienzo no había una iglesia construida y solían reunirse al pie de un umbroso paraíso. Con la ayuda de la gente, la iglesia estuvo terminada en una semana pero, no obstante esto, todavía sentían hambre. Según ella Chur sólo enseñó a los aborígenes que “había un dios”. Ellos cantaban, danzaban y después tenían que trabajar, pero actualmente Pinaqte encuentra que había serios problemas. Por ejemplo, parecía que Church, en lugar de compartir con la gente sus herramientas de trabajo, las guardaba para él en su propia chacra. Así, preparaba su campo de algodón pidiéndoles ayuda para la cosecha; más tarde, todas las bolsas con el algodón cosechado serían vendidas en Clorinda, desde donde traía desde allí mercaderías, pero la gente no recibía nada de esto.

Además, Pinaqte estaba preocupada acerca de cómo los misioneros y su familia solían comer solos. De hecho gradualmente se dieron cuenta del escenario total de la situación: ¡los misioneros se les presentaban como verdaderos *pasaq*, mezquinos! Pinaqte fue enfática en esto, al afirmar:

Porque los ingleses comieron solitos nomás las cosas más lindas y más ricos ellos nomás, así redondo su mesita y ahí ya... después ya no hay nada. Yo que trabajé por [con] ellos, no me dan... así todo eso comieron sandía [y] tiran, y cuando veo que tiró [yo] ya agarré la sandía y comimos nosotros con mis compañeras.

Este comentario, que es una narrativa que puede encontrarse por todo el Chaco acerca de los misioneros tanto de Estados Unidos como de Europa, señala una malinterpretación cultural que tiene muchas facetas. Para comenzar, desde un punto de vista general, todos los misioneros extranjeros que trabajan en la región construyen sus casas y administran sus espacios y comportamiento como extensiones de lo que podría llamarse “espacio metropolitano”. Éste reproduce, la mayoría de las veces en forma inconsciente, normas y prácticas espaciales, conductuales y morales propias de sus lugares de origen, lo que puede ser visto como extraño y moralmente sospechoso por parte de la sociedad receptora. Incluso el misionero más “abierto”, “honesto” y “generoso” que mantuviera algún área de privacidad en su vida cotidiana, por ello corría el riesgo de ser inter-

pretado como distante, frío, poco comprometido y, peor aún, miserable. Para complicar más las cosas, el mensaje bíblico algunas veces parece contradecir a los ojos aborígenes lo que los misioneros en la práctica hacen y lo que tienen. El panorama presentado por Pinaqte es un ejemplo claro de esto, es decir, el hecho de que los misioneros de Emmanuel fueran por una parte extranjeros, y por la otra cristianos blancos urbanos y no católicos, contribuyó a que la gente esperara de ellos una actitud “más generosa” que la que en la práctica estaban preparados para adoptar, tanto desde una perspectiva teológica como ideológica.

Después de este encuentro con las “palabras de Dios” a través de la misión Emmanuel, los *qom* abandonaron muchas prácticas, por ejemplo la danza y la bebida, un patrón recurrente en sus encuentros con Iglesias o misiones evangélicas en toda la región chaqueña. Sin embargo, contrariamente a esta actitud iconoclasta *qom* hacia su cultura, un día Juan Chur quiso visitar Tuyuyú, el asentamiento de Chihon, porque allí se iba a realizar una celebración de cumpleaños. Quería ver con sus propios ojos un ritual exótico para él. Como una suerte de cronista neocolonial, Pinaqte contó que esa fiesta era en honor de una joven de quince años, seguramente un ritual de entrada a la adultez después de la primera menstruación. La gente se juntó “como en aquellos días que no conocía todavía a Dios”. Toda la concurrencia se sentó cerca de un gran recipiente hecho con un tronco de lapacho ahuecado, una batea donde había un brebaje realizado a partir de miel silvestre y agua que estaba calentándose a fuego lento. Pinaqte añadió: “Fui con mi papá a ver toda la gente, y lo mismo Chur. Él miraba la gente, muchas mujeres bailaban y cantaban, y la joven recibió de regalo un collar, ropa y eso fue todo”.⁶

Como ocurrió con los curas, a Church se lo veía como poderoso. Cuando Alejandro Katache aún vivía en 1983 en La Primavera, me había contado que los *pi’oGonaq* no querían al pastor porque su prédica de amor y cuidado de los hermanos no se ajustaba a sus valores. Y entonces en cuanto Church llegó, muchos *pi’oGonaq* trataron de “probarlo” en sueños, pero no pudieron acercarse a él porque su “luz” los frenaba. Sucedió que un chamán se pudo acercar más pero el misionero lo agarró con su “lente”⁷ ganando la pelea chamánica; como es usual, aquel cayó enfermo.⁸

6. Un análisis de la historia de La Primavera y la trayectoria de Juan Chur se realizó con detalle en la tesis doctoral de César Ceriani Cernadas (2005).

7. En este contexto, es equivalente a *lowanek*. Otro término similar utilizado en Tacaaglé es “lente espiritual”.

8. Estas competencias también entran dentro del concepto de *ñi’igena* (ver capítulo 4), que no sólo se restringen a la subida del árbol negro. Sería muy interesante analizar los circuitos y valores de la reciprocidad *qom* en relación con los circuitos agonísticos del *haloik*. Aquí la sociología y la cosmología encontrarían un punto de encuentro necesario para anular las

Bajo la presión de la Iglesia Católica, la misión Emmanuel de Laguna Blanca tuvo que cerrar en 1951, lugar en el que se habían instalado desde Nainek (Miller, 1979: 101). Pinaqte describe con sagacidad crítica esta primera mudanza:

Y entonces el pastor Chur recibió un radio que él tenía que irse de ahí. Entonces vino a Laguna [Blanca] y todas las herramientas quedaron tiradas, todo lo que estaba adentro... de su depósito [todo lo que estaba] guardado... semillas, palas [que] él había recibido y no había repartido a los aborígenes.

La semántica de los bienes apareció de nuevo como un tema significativo; los *qom* aplicaron un complejo conjunto de supuestos culturales que estaban ausentes dentro de la visión de los misioneros. Porque los bienes tienen un peculiar excedente de significado; su existencia y potencialidad para ser otorgados a los humanos implican una cercanía favorable con los poderes no humanos; un flexible continuo “material-espiritual” difícil de comprender desde una perspectiva consumista blanca. Porque los misioneros estaban en contacto con Dios, sin duda ellos tenían que compartir sus bienes con los aborígenes, para éstos se trataba simple y definitivamente de una obligación moral. Church permaneció allí con perfil bajo y la antigua Iglesia Emmanuel comenzó a ser apoyada por la Iglesia del Nazareno. John Dring, por su parte, se cambió a la Iglesia Gracia y Gloria y en 1958 se asentó en forma permanente en la ciudad de Formosa (Prieto, 106).

La Primavera

A comienzos de la misión de Tacaaglé, SoGojaloi era un cacique muy importante de la zona actual de La Primavera. Entonces vivían en *woqap Ima’* comerciando con intermediarios como Juan Garcete, de origen paraguayo, y el alemán Job von Sastrow, entre los vecinos blancos más antiguos del área quienes habían levantado sus casas cerca de los campamentos indígenas.

Más tarde, Chihon Sanabria reemplazó a SoGojaloi como líder. Cuando los misioneros de Emmanuel aparecieron, ocurrió una amplia y definitiva concentración y muchos grupos aborígenes se juntaron para escucharlos. En este contexto, hacia 1938 se produjo una “coagulación demográfica” (Braunstein, 1991-1992: 4) en el área, como ocurriera en Tacaaglé en 1901. Gradualmente, una nueva entidad sociológica emergió de las

tradiciones durkheimiana y eliadiana. Aunque los alcances de este trabajo no incluyen tal tarea, será desarrollada en futuras investigaciones.

antiguas bandas que recorrían la zona, cuyos jefes eran Chihon, Morenito y Tamayu', entre otros. Ella se produjo en un lugar que rodeaba una laguna llamada Potae Napoqna, y sus habitantes más tarde serían llamados *potael'ek* (gente del oso hormiguero). Esa laguna se conocía en castellano como La Primavera y su nombre se debía a los árboles que crecían en la chacra de César Villalba, que tenían flores muy coloridas en la estación primaveral.

Chihon jugó un rol central en la creación de la colonia La Primavera. En palabras de Isaías Shitaki, oriundo de Tacaagl e hijo de Julio Shitaki, un evento fundamental en la historia de la colonia fue el viaje a Buenos Aires que hizo Chihon. Mis notas de campo sintetizan su relato:

Trifón Sanabria quería organizar a su gente y por esa razón tenía que ir a Buenos Aires. Por eso, los mejores cazadores salieron a buscar plumas y pieles para vender y juntar plata para el viaje. Así, Chihon junto con uno o dos paisanos se fue en barco a Buenos Aires. Era 1939 y el presidente, de acuerdo con Isaías, era Yrigoyen. Una vez ahí, llegaron a la Casa Rosada, que estaba cerca del puerto, y no sabían muy bien qué hacer. Más tarde y por casualidad, vieron un ganadero formoseño que conocían, y ellos le dijeron que querían encontrarse con el presidente. Entonces, de esta forma ellos pudieron verlo y preguntarle por sus tierras. Les dieron 10 mil hectáreas en reserva. Después, volvieron a La Primavera y el gobierno nacional mandó un inspector para controlar si ellos estaban viviendo efectivamente ahí.

Por su parte, Pinaqte refirió este episodio de un modo sensiblemente diferente. La tierra no era *e/* tema sino, metonímicamente, lo eran las herramientas utópicas que ellos siempre se lamentaban de carecer. Chihon pidió a su gente ayuda para hacer ese viaje:

Entonces ustedes me tienen que dar la platita así puedo viajar a Formosa... Entonces todo lo que habían traído de la marisca... plumas de ñandú... se lo dieron al cacique Trifón. Entonces él fue a Formosa, llenó los formularios para pedir herramientas y para cambiar de religión... Pero la gente no estaba acostumbrada a eso, porque desde que había venido el pastor, ellos no querían abandonar eso. Y ellos [tampoco] querían un cura católico, hasta ahora. Entonces en Formosa él se encontró con un amigo que lo llevó hasta Buenos Aires. Ahí lo presentó a Trifón al gobierno. Entonces habló con el gobierno... hablando en nombre de los aborígenes... pidiendo herramientas. Entonces las recibió... pero dijo que lo habían bautizado, y vio una pintura muy grande de la virgen. Pero la gente la vio y ellos no creyeron en ella, no creyeron en la virgen ni en nada relacionado con ella... Pero las herramientas finalmente llegaron, trajeron muchas cosas, un tractor, un camión... alambre... no sé cuántas cabezas

de ganado mandaron. Y carneaban dos veces por semana, y la reparaban entre la gente. Y no había más hambre.

Además, el bautismo católico de Chihon en Buenos Aires, que aparecía como un ritual necesario para su iniciación en la nacionalidad argentina, introdujo un conjunto "extraño" de figuras religiosas que eran rechazadas por su gente allá en Formosa, que parecía estar a gusto con su ser-evangélico, cualquiera fuera el sentido que éste tenía para ellos. El ritual católico, a los ojos de las autoridades, habría "limpiado" al cacique de dos elementos que marcaban su alteridad: el evangelismo y su condición de indio.

Finalmente, Chihon y su grupo recibieron cinco mil hectáreas en vez de diez mil. Isaías se quejó de que las autoridades engañaran a los aborígenes en este punto, un hecho común en su experiencia interétnica.

En la ciudad de Formosa tuve acceso al archivo de tierras de la colonia La Primavera, registrada en el Instituto Provincial de Colonización. Allí se les daba a los *qom* una legitimidad afanosamente buscada para vivir en tierras que ocupaban desde hacía mucho tiempo. Pero la dictadura de lo escrito era parte del propio sistema de legitimación de la nación. Para mejor o peor, los aborígenes tenían que introducirse en ese mundo desconocido desde su experiencia de la oralidad; desde ahora sus luchas y reclamos históricos deberían realizarse no en el monte o el campo sino en el papel.

El archivo consultado refería que un decreto oficial, el 80.513, dossier 122.786/39, del 24 de diciembre de 1940, asignaba cinco mil hectáreas en reserva "para ser libremente ocupado por los miembros de la tribu del cacique Trifón Sanabria". Más tarde, el status de La Primavera como tierra en reserva cambió al de colonia⁹ por una resolución oficial de abril de 1952, por la resolución 405 del 12 de abril de 1951, dossier 205.248.

Lugares peligrosos

Los nombres de lugares son hitos de la memoria colectiva, mantienen vivos eventos cotidianos o extraordinarios que ocurrieron en las polifónicas dimensiones del pasado. En este sentido la toponimia está sujeta a renovadas lecturas que expanden nuestras percepciones del espacio físico, la naturaleza y la historia.

Tanto Tacaagl e como La Primavera están rodeados de lugares que comparten un rasgo común: su naturaleza acuática y peligrosa que mar-

9. Por decreto 3.297 del 18 de febrero de 1952, dossier 42.307, las tierras en reserva de La Primavera se transfirieron a la jurisdicción de la Dirección de Protección del Aborigen para la creación de una colonia aborígen.

ca visiblemente umbrales cosmológicos, ya que al norte de la actual Tacaaglé se ubica Wakalda', un inmenso estero que tiene fuente permanente de agua. Su peligrosidad es un lugar común para los *pagerel'ek* y sus vecinos blancos. Su nombre significa "lugar abierto donde murieron vacas". Y de acuerdo con la gente, durante el tiempo de los curas sucedió que había una tropa de unas cien cabezas; mientras éstas entraban al agua para calmar su sed, el agua comenzó a moverse y formó un gran remolino que tragó a los animales, que desaparecieron sin dejar rastro. La gente pensó que esto se debía a los "bichos" peligrosos que vivían ahí llamados *kiyoGolta'a* (padre del tigre [del agua]). En la noche producen extraños y aterradores sonidos que previenen a la gente de acercarse. Sin embargo, cuando alguien tiene suficiente valor para presentarse allí, muy pronto el lugar se pone lluvioso y el viento empieza inexplicablemente a soplar –dos de los principales rasgos del ámbito acuático–.

De acuerdo con gente de La Primavera, Laguna Blanca y Laguna Nainck son análogos a Wakalda', aunque menores en tamaño. La primera recibe el nombre vernáculo de *Ayi'* y se trata de una laguna habitada por seres feroces donde no es posible cruzar por sus aguas o mariscar en ella. De modo similar, Laguna Nainck, llamada Laanka, está habitada por ruidosos "padres de la víbora" y "padres del tigre". Su naturaleza inquietante es bien conocida y, según los *gom*, la Gendarmería puso incluso un cartel de "No entrar" para alejar a la gente de allí. Y existen muchos relatos acerca de gente que entró ahí perdiéndose en sus extensiones pantanosas.

Ser-católico

Cuando llegué por primera vez a Tacaaglé como estudiante en 1979, llevé conmigo una carta de presentación del reverendo estadounidense Miguel Friederick, entonces la autoridad principal de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular en la Argentina, el mismo que visitáramos con Ángel en 1989. Lo había contactado previamente en Buenos Aires porque AshaGaik, el líder más importante de Tacaaglé, era miembro de ella. Como había escuchado que la sede central de esta Iglesia estaba cerca de mi casa, no dudé en intentar una visita introductoria allí. Una carta del pastor Cuadrangular *doqshi* podría facilitar nuestro primer encuentro con la gente de esa comunidad, y era parte de las estrategias aprobadas por la academia para los primeros contactos etnográficos con interlocutores en el campo.

Así las cosas, cuando nuestro equipo, compuesto por cuatro estudiantes y un profesor, llegó a Tacaaglé, esa carta jugó un papel central en la evaluación que hicieron los *pagerel'ek* de nuestras intenciones y calidad humana. Debido a mi apariencia de pastor evangélico, dentro del estereo-

tipo que existe en el Chaco –ojos claros, barba y aspecto genéricamente definido como "anglo"–, ¡AshaGaik me preguntó si yo era efectivamente un misionero! Mi negativa no lo molestó; la carta escrita era una autorización suficiente como para que un detalle menor la neutralizara, sólo añadía un poco de extrañamiento a toda la situación de albergar a cinco visitantes *doqshi* queriendo vivir *en* el lugar durante casi un mes.

Asimismo me preguntaron muchas veces sobre otras dos cuestiones que los tenían preocupados: la primera era "¿Es usted creyente?" y la segunda, "¿Es usted evangélico?". Ambas preguntas me hicieron sentir poco confortable porque los temas religiosos no eran algo claro para mí. No obstante, mientras contesté afirmativamente la primera (aunque lleno de dudas y relatividad intercultural), hesité mucho en mi réplica a la segunda. Es claro que calculaba con racionalidad etnográfica que sería mejor contestar positivamente, ya que me imaginaba que ellos deseaban que fuera evangélico, pero, no obstante, no soportaba mentir sólo para agrandar a mis recientes anfitriones en el campo. Mas, como había tomado la comunión de chico, aún conservaba un sentido profundo e inconsciente de pertenencia a pesar de mi sensación de estar más que nada "arrojado en el mundo" al mejor estilo heideggeriano; contesté: "No, no soy evangélico, soy católico". "Ahhh, entonces fumás y chupás", me aseveraron rápidamente. Sus caras de desilusión y la mía de asombro mostraron que mi contestación había impactado en una trama social en la cual ser *católico* se comprendía a partir de condiciones históricas ignoradas por mí en ese tiempo. En efecto, católico significaba una cosa muy diferente allí que en la ciudad de Formosa o en Buenos Aires. Su sentido se relacionaba esencialmente con otro término de la dualidad religiosa propuesta por ellos, esto es, *Evangelio*. Ambos términos condensan parte de los eventos históricos más importantes de la región desde comienzos del siglo xx.

Mucho antes de que las misiones de Tacaaglé y Laishí cerraran, varios grupos evangélicos de Estados Unidos e Inglaterra habían comenzado a desarrollar actividades misionales entre población blanca e indígena del Chaco argentino, como ya señalamos. En la zona oriental de Formosa, la misión Emmanuel fue uno de los primeros contactos que tuvieron los *gom* con ellos. Gradualmente, no bien entraban en contacto tanto en Nainck como en Bartolomé de Las Casas, muchos aborígenes pidieron ser bautizados porque lo consideraban fuente de fortaleza espiritual y material. En este sentido, una nueva oposición empezó a ser significativa en términos simbólicos e ideológicos; ella hacía referencia a un quiebre con "el pasado", identificado tanto como *el tiempo del cura* cuanto un tiempo en el cual "no sabían nada". La palabra "católico" representa lingüísticamente ese período, y se opone a la condición novel de ser iniciado en el *Evangelio*.

En este contexto, Evangelio es una categoría nativa que manifiesta muchas facetas. En primer lugar, refiere a todas las denominaciones

evangélicas con las que los *qom* se contactaron. En segundo, alude a las Iglesias aborígenes como la Iglesia Evangélica Unida u otras no indígenas a las que pertenecen, como la Nazarena o la Cuadrangular. Por último, indica un status existencial por medio del cual ellos experimentan una condición poscatólica, después de un verdadero proceso iniciático. Implica para el creyente una compleja relectura del mundo y de la historia. Así, estas categorías son útiles para la gente tanto para referirse tanto a ciertos hechos históricos como a un estado de ser específico.

Es evidente que según su pertenencia a alguna de estas dos categorías, la evaluación *qom* del pasado será más o menos positiva (católico) o más o menos negativa (evangélico), mostrando siempre, sin embargo, un rango de flexibilidad categorial. Por ejemplo, como lo mencioné antes, AshaGaik había sido muy activo durante el tiempo de la misión. Aun cuando él valoraba a los curas por su enseñanza del *trabajo*, no obstante, es crítico desde su situación actual como creyente y prominente líder religioso. Los franciscanos le habían dicho que los evangélicos no eran cristianos, aunque AshaGaik observara que aquellos predicaban usando la Biblia igual que lo hacían los curas. Cuando le pregunté si éstos le enseñaron algo sobre Jesús, dijo que apenas porque no entendían muy bien el castellano y hablaban con un fuerte acento italiano. Sólo en la última etapa de la misión, con el padre Aldo Bollini mejoraron su castellano y fueron capaces de aprender algo de la Biblia. Generalmente los curas predicaban que no había que fornicar ni robar y que podían beber pero con mesura. Sin embargo, los *qom* siempre tuvieron problemas en obedecer y mantenerse dentro de estas reglas.

AshaGaik recordaba que cuando cualquier grupo evangélico venía a Tacaaglé los curas decían a la gente: *“Bueno, váyanse de acá, no tienen que entrar acá: ésta es nuestra misión”*, y entonces los echaban casi a patadas. Esta frontera moral que separaba ambos períodos la explicaba diciendo:

Después de un tiempo nos dimos cuenta cómo era la enseñanza de los católicos... meditamos cómo era la denominación evangélica y entonces nos dimos cuenta que en la religión evangélica usted no fuma no roba, para de fornicar y todas esas cosas... Entonces toda la gente se dio cuenta que esto parece muy lindo... Los que siguieron católicos siguieron robando, cambiando mujeres y tomando. Además muy poca gente sigue yendo a los católicos.

Finalmente, José Almada, antiguo portero de la Iglesia Cuadrangular, me comentó que en el tiempo de los curas *“yo andaba a caballo, fumaba y tomaba”*. Cuando llegó el Evangelio, dejó todo eso para siempre.

Ser-Evangelio

PRIMERA RUPTURA

Durante el tiempo de los padres, muchos *pagerelek* dejaron Tacaaglé para ser bautizados en el Evangelio en las misiones Emmanuel de Nai-neck, Bartolomé de Las Casas o Ibarreta. En este sentido, tomaron ventaja de circuitos sociales ya existentes que interconectaban estos lugares, usualmente viajando de un lugar a otro para trabajar, visitar algún pariente o por motivos específicamente religiosos. Por ejemplo, AshaGaik describió el encuentro con el Evangelio que clausuró su condición católica:

Y entonces encontramos otra religión... Parece que... cambia toda... la gente... No existen más como católicos... Así ellos dejaron todos los vicios que teníamos en el tiempo de los curas, dejamos de farrear, chupar, jugar... todos nos despertamos de eso... Tenemos que obedecer... otro reglamento de otra religión, porque en el principio éramos católicos, entonces chupábamos, farreando, jugando.

Una palabra relevante aquí es “vicios”, la que establece una dimensión ética que encapsula todo un período, tanto como una forma de vida originada en la misión franciscana.¹⁰

LUCIANO

Para el tiempo de la misión Emmanuel, un pilagá llamado Luciano Córdoba o To'ongi recorría la provincia de Formosa expandiendo un culto religioso propio denominado la Corona. Luciano había conocido el mensaje evangélico en El Zapallar, provincia de Chaco, a principios de la década de 1940, y elaboró un evangelio propio que combinaba elementos chamánicos y cristianos.¹¹ Después de una revelación divina a Luciano, quien también era llamado “el Dios Luciano”, se le avisó que tenía que propagar

10. Sería interesante indagar más en las genealogías que la palabra *vicios* tiene para los *doqshi* a principios del siglo xx en relación con la vida aborígen, y el término homónimo que utilizan los miembros del Evangelio *qom*.

11. Sobre la Corona, Jakob Loewen *et al.* (273) mencionan que “el primer hombre recibió sus instrucciones para la danza después del encuentro con espíritu dueño del monte. Sus instrucciones eran que si la gente quería el poder de Dios, debía danzar. Este hombre instaló un grupo de iglesias en el área de Formosa que ahora reciben el título de Corona”. Una descripción detallada del movimiento de Luciano puede encontrarse en Vuoto (1986). Allí se analiza también el movimiento de Pedro Martínez, desde la perspectiva de la gente de Tacaaglé. También Vuoto y Wright (1992) presentan más información sobre la Corona y la pelea entre los aborígenes y las fuerzas armadas ocurrida en Las Lomitas en octubre de 1947.

una religión, dando testimonio del poder de Dios. Su mensaje no purgó los elementos chamánicos como ocurrió con la Iglesia Evangélica Unida toba. El testimonio de esta revelación fue registrado por Patricia Vuoto (1986: 22) de dos mujeres de Tacaaglé, una de ellas Pinaqte. Aquí a Luciano se le apareció un sonajero de calabaza o *Itegete* luminoso y de gran tamaño. Entonces la voz de Dios le dijo: “*Aceptá estas palabras, vos tenés que cumplir mis palabras... no tenés que abandonarlas*”.

Los cultos de la Corona consistían en reuniones de gente sobre un terraplén circular de tierra, donde recibían los espíritus que daba Luciano, que actuaban como los *lowanek* chamánicos. Los había con nombres tradicionales, como *Cocodrilo, Tigre, Luna*; con nombres bíblicos como *Eva, San Pablo o San Lucas*. Una tercera categoría se relacionaba con actividades de la vida contemporánea, como el espíritu de *Campana* –que marcaba la hora– o el espíritu del *Inglés*, que se decía que permitía a la gente hablar ese idioma. Entre las décadas de 1940 y 1950 casi todas las comunidades pilagás y *qom* de Formosa tenían una Corona y el movimiento estaba organizado a través de una jerarquía local, comandada por un capitán o capitana, quienes recordaban los cargos de liderazgo indígena en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy. Luciano viajaba por toda la provincia estableciendo Coronas o reforzando con su carisma las que ya existían; lo ayudaban sus secretarios que usaban vestimentas blancas. En muchos casos “vendía” los espíritus por un pequeño pago.

Algunas veces sus visitas estaban precedidas, según la gente, de signos que probaban que él era un verdadero *oikiaGaik* como Julián Kishinanqae, o sea, un chamán muy poderoso. Una vez, Pinaqte y María Egiría, que habían sido importantes miembros del culto de Luciano, mencionaron que él podía transformarse a sí mismo en luz, una luz que podía caer del cielo (Vuoto, 1986: 21). La gente identificaba esa luz con la *erapege* de Luciano, o sea, su ser que viajaba en forma de luz, lo que indicaba que estaba a punto de llegar al lugar. Para todos él realmente tenía un *haloik* superlativo.

LA IGLESIA EVANGÉLICA UNIDA

Hacia fines de la década de 1950, el movimiento de la Corona decayó debido a la muerte de Luciano, y esto coincidió con la emergencia de la Iglesia Evangélica Unida toba (IEU), una iglesia nativa que apareció originalmente en la provincia de Chaco. Como señalamos, recibió por parte

Una noticia previa puede encontrarse en Alejandro Ceccoto (1958: 81-83). Más recientemente, las interpretaciones pilagás de este movimiento fueron exploradas por Anatlilde Idoyaga Molina (1994).

de los *qom* el nombre genérico de *Evangelio*. En 1958, la IEU obtuvo el permiso legal oficial para funcionar como culto no católico en la Argentina a través de Fichero de Culto correspondiente.¹²

La llegada de la misión Emmanuel, por una parte, y la de la IEU, por el otro, introdujeron una nueva dimensión de autoridad y legitimidad entre los *qom* previamente ausente. Por cierto, estaban instalados en una condición oral de vida que carecía de todo documento escrito, lo que a los ojos del sistema *doqshi* –escrito y burocrático, entre otras cosas– le quitaba toda clase de valor cultural. De aquí en adelante, gracias a los documentos y el poder del Evangelio, como creyentes comenzaron a disfrutar, según su sentir, de una condición ontológica más segura.

Esto resulta aparente en la forma en que AshaGaik describió el movimiento de Luciano, con su visión *evangélica* de la historia. Para él era completamente diferente de la IEU ya que carecía de reglamento, fichero de culto y “papeles” de cualquier clase. Por su parte, la IEU “*tenía papel, autorización, fichero de culto; entonces tenía autoridad, y no podía rechazarse porque tenía autorización*”. Recordaba que el primer misionero de la IEU que había llegado a Tacaaglé fue Aurelio López de Sáenz Peña (Chaco), y dos misioneros estadounidenses lo acompañaban.¹³ López quería instalar una iglesia allí y para hacerlo tenía que interceder para el trámite del fichero de culto. Su prédica enfatizaba el bautismo, la evitación de “las cosas del mundo”, consideradas como pecaminosas, y la prédica de Jesús a través de la Biblia; todo el mundo tenía que memorizarla. Cuadros y dibujos mostraban el Evangelio y la vida de Jesús, y además un manual daba detalles precisos acerca de la organización de la IEU. Ésta era la primera organización pantoba de su tipo que intentaba vincular todas las comunidades *qom* dispersas por la región chaqueña. En este sentido, Aurelio López, nacido en Pampa del Indio (Chaco), y Aurelio Flores, de Bartolomé de Las Casas (Formosa), se encontraban entre los primeros pastores que lograron tener un predicamento regional. Ellos seguían los pasos de Pedro Martínez, cacique muy famoso del Chaco que había instalado iglesias locales en Chaco y Formosa oriental gracias a sus lazos con la Iglesia del Dios Pentecostal de Buenos Aires, y también los de Luciano.

Como sucedió en casi toda Formosa, la IEU de Tacaaglé¹⁴ se estableció sobre antiguas Coronas; y también casi toda su feligresía y dirigencia ha-

12. Para un análisis de desarrollo histórico de la Iglesia Evangélica Unida, se puede consultar William Reyburn (1954), Albert Buckwalter (1955), Elmer Miller (1967, 1979) y Pablo Wright (1992a).

13. Se trataba casi con seguridad de Albert Buckwalter y Elmer Miller.

14. El esquema organizacional de IEU asemeja al de cualquier iglesia evangélica, aunque cada posición jerárquica tiene una fuerte connotación en términos del poder de Dios o *l'aña-Gak*, del que carece la Iglesia *doqshi*. Existen dos niveles de organización: el local y el regio-

bían pertenecido a ese culto. Durante los servicios religiosos de la Unida suelen manifestarse entre la concurrencia los antiguos espíritus de Luciano.

En todos los cultos del Evangelio, sin distinción de denominaciones –la IEU, la Cuadrangular o la Nazarena, entre otras–, hay elementos comunes presentes. Los rituales del culto muestran invariablemente cinco momentos o etapas, como Miller (1971) correctamente apuntó: el canto, la oración, la prédica, la danza y la curación. La mayoría de ellos sigue este orden, aunque el canto suele aparecer como un paso intermedio entre cada uno.

INICIACIÓN

La iniciación en el Evangelio comparte un patrón común en todas las Iglesias. Usualmente coincide con crisis existenciales, caracterizadas por enfermedad, alcoholismo, adulterio y/o desempleo. De esta forma, una persona sufriente “siente entrar al Evangelio” y después de una primera etapa de curación de sus males en la terapia del culto, solicita el bautismo a un pastor. Durante el proceso de curación, los sueños y las visiones son frecuentes

AshaGaik se había convertido al Evangelio una vez que fue a Bartolomé de Las Casas a principios de los 60; él quería dejar una vida interpretada como de vicios, y pidió ser bautizado en la iglesia Emmanuel allí instalada. Aun cuando había recuperado su salud, después de un tiempo decidió cambiar de nuevo de Iglesia; su nuevo destino fue la IEU, ya que para él “tenía más poder” que la Emmanuel, comentario éste que es común escuchar entre los hermanos del Evangelio. De regreso en Tacaaglé, continuó en la Unida hasta que una comisión de la Iglesia Cuadrangular llegó de visita en 1977 desde Bartolomé de Las Casas, liderada por el mencionado reverendo Friederick, y le ofreció ser pastor local de la nueva Iglesia

nal. En el primero, cada congregación tiene un *pastor*, que es la cabeza de la iglesia, seguido de uno o varios *predicadores*, un *tesorero*, un *secretario* y un *portero*. También la gente que canta en los cultos, llamados *cancionistas*, hombres y mujeres, tienen importancia. Algunas veces hay pastoras mujeres. En el nivel regional, hay pastores zonales y evangelistas, quienes viajan por las comunidades como una suerte de misioneros. Existe una comisión general, que es el máximo cuerpo directivo de la iglesia; sus miembros son elegidos en la convención general, compuesta de un presidente, vicepresidente, secretario, prosecretario, tesorero, protesorero y dos vocales. Existe una rama juvenil que se organiza también en estos tres niveles: local, zonal y general. Debido a problemas internos, existe hoy día una división entre la IEU de Formosa y del Chaco, habiendo sido esta última históricamente la hegemónica. Esta separación se relaciona con diferencias de criterio político y religioso y a rivalidades entre los diferentes candidatos a la presidencia de la IEU y a sus redes de alianza y soporte a lo largo de las comunidades *qom*.

Cuadrangular que querían instalar. AshaGaik aceptó de buena gana y, como es parte de la sociología *qom*, su familia también entró a la Iglesia.

En forma similar, Pedro Justo, quien estuvo a punto de viajar con Ángel a Buenos Aires, como señalamos en el capítulo 2, se transformó en creyente y miembro de esa Iglesia después de sufrir una enfermedad muy seria. Por esa razón había visitado médicos en la ciudad de Formosa y también *pi'oGonaq* locales, pero nadie acertó en la cura. Su relato es muy explícito:

Aquí en mi estómago [me dolía]... Pero en aquellos días yo no sabía ni del Evangelio ni ninguna enseñanza acerca de las cosas buenas... Tenía mi mente completamente ciega. En lugar de eso fui salvado, fui curado, y entonces empecé a cantar [canciones] acerca del Evangelio... Cuando estaba enfermo me entregué, primero gradualmente, y después completamente. Pero te digo que al principio mi vida estaba ciega, no sabía ni cosas buenas ni malas, o tal vez malas... Porque ahora yo sé que el pecado es la muerte, y ahora encontré muchas cosas buenas... Ahora yo soy Evangelio y éste es mi deseo, así que fui curado hasta ahora.

Cuando le pregunté si él no podía enfermarse, me contestó que la *Palabra de Dios* estaba conduciendo su vida ahora, y que lo protegía de personas malévolas que lo quisieran lastimar. Para Pedro, finalmente es Dios quien maneja la salud de las personas. En su caso, después de su recuperación, comenzó a escuchar una voz en sueños que lo guiaba en las distintas cuestiones de la vida cotidiana. Después volveré sobre esto.

De este modo, estar en el Evangelio es descrito como “estar en la Palabra de Dios”, lo que significa que los creyentes están conectados con una poderosa fuente que los protege de cualquier daño por medio de un campo de poder. La Palabra de Dios es un verdadero ámbito cosmológico que implica más que un fenómeno verbal y se ubica en la Biblia, en la oración, en las palabras expresadas en el culto, y afecta la vida como un todo. Estar “bajo la Palabra de Dios” garantiza lo que los *doqshi* llaman “vida material y espiritual”. Como una vez comentó José Almada, desde que está en el Evangelio, su chacra produce buenas cosechas y su salud está bien; todo esto se lo debe a Dios.

Pero cuando la enfermedad golpea de nuevo, se la interpreta como castigo por un comportamiento pecador. Eso le ocurrió a AshaGaik en 1982 cuando se enfermó gravemente, y después de haber estado “muerto” por un tiempo, mejoró.¹⁵ Debido a su posición jerárquica en la Cuadrangular, su enfermedad tuvo serias consecuencias para toda la Iglesia, un quiebre

15. Recordemos que Ángel y su abuelo Qomaqaik también habían pasado por experiencias más o menos similares (ver capítulo 2 y 4). Este tipo de experiencias son las que denomino “sueño de muerte”.

en la cadena de poder con Dios. Durante varias sesiones de curación llevadas a cabo en su casa de la colonia, AshaGaik se fue mejorando y dio un *testimonio* sobre su viaje a *pigem*, al cielo, y del hecho de que su corazón estaba recibiendo poder nuevamente de Dios. El testimonio es un nuevo género oral en el que las experiencias numinosas son compartidas con los hermanos.

Fui testigo de una sesión terapéutica impresionante en la casa de AshaGaik donde dio testimonio de su viaje al cielo; antes de eso fue increíble ver cómo su cuerpo, antes acostado y casi inerte, se iba incorporando y su respiración se hacía más profunda, como si sus pulmones estuvieran siendo reavivados con el “aire de Dios”. Todo esto sucedía mientras los hermanos de las iglesias de la colonia allí presente trataban de sanarlo, apelando a la oración, a la imposición de manos y también al soplo y la succión. Si no hubiera sabido que eran creyentes, podría haber dicho que se trataba de una verdadera sesión de terapia chamánica colectiva.¹⁶

CORAZÓN

Acerca del papel del corazón entre los creyentes del Evangelio, Alberto Balbino, quien trabajaba como maestro auxiliar aborigen en la escuela provincial N° 308 de La Primavera, me dio un panorama sugestivo de la dimensión interior del cuerpo humano. Cuando le inquirí acerca de la visión *qom* del corazón (no la que se aprendía en la escuela), se rió ante tan extraña petición y me dijo que nunca había escuchado a su padre hablando acerca de eso. Sin embargo, cuando ya estaba por hablar de otra cosa, súbitamente se acordó de que había visto un libro de enseñanzas evangélicas que mostraba el dibujo del corazón de una persona pecadora. Lo había mandado una iglesia evangélica de Buenos Aires;¹⁷ el corazón albergaba varios animales que representaban los pecados. En el centro, Satanás comandaba el grupo malvado (dibujo iv).¹⁸ A mi pedido lo dibujó, incluyen-

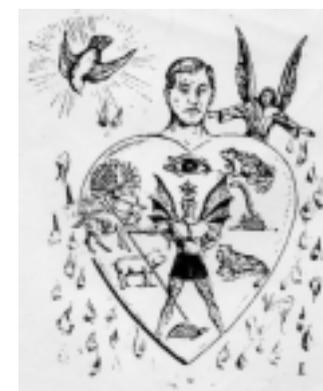
16. Tal vez esto se podría relaciona con lo que Miller (1967: 98) afirma de los pastores *qom*, como un “nuevo tipo de chamán”, lo cual puede expandirse también a los creyentes, de acuerdo con su caudal personal de poder que, según ellos, proviene de Dios. Analicé con más profundidad el episodio de la enfermedad de AshaGaik en Wright (1990).

17. Es práctica común que las iglesias evangélicas de centros urbanos envíen material bíblico y lecturas relacionadas con las ubicadas en ámbitos rurales. En muchos casos, estos materiales originados en lugares y/o países diferentes, y que a veces tienen orientaciones religiosas divergentes, llegan como un todo a las comunidades *qom*, quienes los interpretan como parte del amplio campo semántico de “lecturas bíblicas”, dejando de lado los detalles teológicos de origen.

18. El folleto se titulaba “El corazón del hombre”, publicado por All Nations Gospel Publishers, Pretoria, República de Sudáfrica, s/f.



Dibujo iv. Corazón de un pecador.
Alberto Balbino,
La Primavera, 1983.



Dibujo v. Corazón de un pecador.
(tomado de *El corazón del hombre*,
Pretoria, All Nations Gospel
Publishers, s/f).

do los seis “bichos”, Satanás, un ángel y una paloma (dibujo v). Como una explicación de esto, un pastor local le había dicho a Alberto: “Si pecás mucho, todos esos bichos están en tu corazón”. Esta expresión me recordaba las palabras de Shiishiñi, un chamán muy importante de La Primavera, que curaba invocando el poder de Dios. Una vez él me contó que la gente de *Satán* le había dicho que querían darle “bichos”, y que entrarían en su corazón si los aceptaba, pero no lo hizo porque venían de Satán, y él quería estar relacionado únicamente con Dios.

Los seis animales hechos por Alberto sobre los siete incluidos en el folleto evangélico eran un pavo real, una pequeña tortuga, una cabra, una víbora y un tigre. Los pecadores, como los *shigitaGaik* (gente juguetona), se dice que tienen estas entidades en su corazón, enviadas por Satanás. Cada uno representaba una cualidad negativa; no obstante, él sólo recordaba dos: la tortuga significaba lentitud para atender cuestiones de la Iglesia; al tigre lo asociaba con la defensa. Si alguien tenía estos espíritus, continuó diciendo Alberto, tendrían un efecto pernicioso en el status moral de la persona. Su uso de los términos “bicho” y “espíritu”, y los relatos de Shiishiñi son ilustrativos de la noción dinámica de persona y poder aborigen.

En una oportunidad, Pinaqte me estaba ayudando a escuchar la grabación de un culto Cuadrangular y notó que un pájaro *wolchem*, llamado crispín en castellano (familia *Cuculidae*; Vuoto, 1981: 102), cantaba, entonces recordó que un hombre había muerto después de comer el corazón del crispín porque éste era un auxiliar chamánico y el mismo *pi'ioGonaq* estaba en su corazón; su misteriosa presencia resultó fatal para la víctima.

En el Evangelio, Dios aparece como un *salliaGanek* que da poder, vg. el Espíritu Santo, enviado desde el cielo para que habite en el corazón de

los creyentes. Para mi ojo antropológico, parecía un poder menos concreto que el de los *lowanek*, pero experimentado por la gente como una “presencia” tan fuerte y cálida que transforma su disposición vital.

Tradición y etnografía crítica

Aun cuando llegué a Tacaaglé ya desde la primera vez recomendado por la Iglesia Cuadrangular central, AshaGaik siempre tuvo una actitud ambigua hacia mi agenda etnográfica. Mi interés por el tiempo pasado le resultaba molesto debido a su visión crítica respecto de éste. Las preguntas que realizaba sobre chamanismo y mitología eran un tema del que AshaGaik hablaba en los cultos, donde expresaba su propia evaluación de esas cuestiones. Ésta contenía una clase de *censura temporal* ya señalada antes; sin embargo, en este caso particular, las actividades del etnógrafo en sí mismas dispararon su retórica. Para él ser-Evangelio era un camino de vida cerrado al pasado y sólo abierto al futuro. En relación con esto, en un culto en ese año refirió:

Tenemos que seguir el camino y no ir para atrás para ser verdaderos cristianos. No debemos tener miedos. En aquellos tiempos éramos basura, borrachos, no teníamos casa, nada. Nosotros compramos camisas, tenemos casas, mesas. Ahora la gente está cambiando.

Mis preguntas habían abierto archivos de la memoria que debían permanecer cerrados, o borrados si fuera posible. Para AshaGaik recordar era lo mismo que “ensuciar” a la “gente nueva” con cosas malas, no con ejemplos de vida y sabiduría, como yo pensaba románticamente. En este sentido, el pastor Cuadrangular actuó como un brillante historiógrafo, pero desde la perspectiva evangélica, influida por la retórica *doqshi*. Tenía no sólo en sí la narrativa del desierto, sino también la de la superioridad moral, derivada del sistema misionero evangélico. Contrariamente a lo que un blanco podría haber pensado, las cosas del mundo no son identificadas con las mercancías, éstas son en realidad un regalo, esto es, un efecto de estar en el Evangelio, una consecuencia de ser un hermano.

Como un virtuoso discípulo de Mary Douglas, AshaGaik identificó claramente las fronteras entre *pureza* (la actual vida “ordenada” del Evangelio) y *peligro* (los tiempos “caóticos” de los *pi'ioGonaq*). Mi interés antropológico, ya distorsionado positivamente hacia la tradición y el pasado, estaba sobre todo “confundiendo” las memorias de los *pagerel'ek*, y mi ser *doqshi* poseía una carga adicional de legitimidad para ellos que yo ignoraba totalmente. El pastor percibía esto con claridad y trataba de neutralizar esta acción en sus prédicas en la iglesia. En ese mismo culto afirmaba que yo estaba inspirado por Dios para aprender la lengua aborígen,

mientras que él quería aprender castellano, y que si él creía, lo lograría. Comentó que yo miraba lo que ellos hacían y que por eso debían mantenerse firmes. En el pasado habían sufrido mucho y ahora Dios les había dado bendiciones; ahora tenían tractor y vivían de otra forma. Apelando a una retórica muy fina, explicitó su posición frente a mis preguntas y el pasado aborígen:

Nuestro Dios no es oikiaGaik ni pi'ioGonaq. Él es consolador y liberador, y todas las personas perdidas son liberadas por Él... no tenemos que recordar las cosas de antes porque es posible que de nuevo volver a la suciedad. El que toca las cosas viejas que no son de Dios se ensucia. Ahora [los blancos y los aborígenes] tienen una madre y un padre. Todos los blancos... son nuestros hermanos. ¿Cómo me voy a defender? Con rezo y oración; tenemos que ponernos el vestido de la Palabra de Dios.¹⁹

Sus palabras me hacían sentir un poco culpable por mi interés acerca de temas que él decididamente evitaba y, es más, veía peligrosos. Pero la batalla era siempre dentro de los cultos, nunca me criticaba fuera de ellos. En otro culto, desarrollado en 1985, AshaGaik hizo alusiones muy directas a los personajes míticos del tiempo *lamoGoñi*. Su sólida hermenéutica pragmática desde el punto de vista del Evangelio muestra un conocimiento sofisticado de las historias de los antiguos. Por ejemplo, en un culto de la Iglesia del Nazareno de la colonia manifestó a la audiencia que él recordaba que yo había estado en su casa una vez que se enfermara gravemente, usando mi nombre toba Taanki'. Y haciendo un juego de palabras con el personaje homónimo, el héroe cultural de los mitos, dijo:

Taanki' de aquel tiempo [mítico] que era de abajo, él vuela por el cielo pero es de abajo. Hoy nuestro hermano Taanki' no avanzó lo suficiente para tener alas pero llegará el tiempo en que él tendrá alas, él tiene el haloik de los qom... para saber todo... Taanki' fue el primero cuando se hicieron la tierra y el cielo. Y este Taanki' es el primero [seguido de] el segundo Wale [un pájaro], tercero WaGajaqa'lachigi... cuarto Washole, quinto Pinyo'olqa pero Taanki' es el primero.

Jugando con la cosmología, AshaGaik se apura en enfatizar que el héroe cultural Taanki', aun cuando es capaz de volar, pertenece al plano inferior, o *ka'ageñi*, lo cual le da una connotación negativa de acuerdo con la

19. Es impresionante el poder metonímico del recuerdo del pasado, y su asociación con la suciedad. Aquí se observa un claro ejemplo de la naturaleza “presentificadora” del pensamiento, cuya materialidad es patente y trae a la existencia objetiva aquello que aparece para una visión psicologista, como meras “representaciones” sin capacidad para afectar concretamente el mundo material.

visión evangélica del cosmos. Desde un punto de vista “tradicional” sin embargo, este personaje es *’alwal’ek*, esto es, “habitante del plano terrestre”. Aquí el pastor instaló una oposición radical entre el cielo (*pigem*) propio de Dios con *ka’ageñi*, un nivel cósmico habitado por seres no humanos asociados principalmente con la muerte y el mundo de los muertos y, también, después de la penetración blanca, con el demonio. El hecho de que algunas veces el héroe cultural adopte la forma de pájaro, ya que al ser un *nanoiknaGaik* como otros seres de ese tiempo podía cambiar la morfología a voluntad, no lo hizo merecedor de la naturaleza celeste. Aumentando su apuesta, AshaGaik introdujo otro Taanki’, el etnógrafo, comparándolo lúdicamente con el ser poderoso. Él esperaba que aquel iría a tener alas como éste, pero no parecía ser el tiempo aún. Cuando llegara el tiempo, sería posible que tuviera el *haloik* de los *qom*. El pastor, convocando imágenes del pasado remoto, me criticaba tanto en términos morales como cósmicos.

AshGaik aceptaba que mi recolección de las “cosas viejas” era mi trabajo, y que tenía que ser respetado, aunque el Evangelio también merecía el mismo tratamiento desde su punto de vista. Volviendo al tiempo mítico, ratificó al héroe cultural como el más antiguo de todos; el resto de la secuencia incluye a *Wale*, que se decía era un hombre con rasgos de halcón, *WaGajaqa’lachigi* el *trickster*, *Washole*, un ser pequeño femenino del monte, y *Pinyo’olqa*, un niño y una niña que abandonan el monte y que, tratando de perseguir a un ñandú, terminan subiendo al cielo donde los tres se quedan como la constelación Mañigelta’a (el gran ñandú).

Cresencio Justo, miembro de la Iglesia Nazarena, comentando las palabras de AshaGaik, me contó que para él el “poder de arriba”, “la historia de arriba”, era mejor. Si uno está enfermo, a través de la oración a Dios es posible curarse sin pagar. Además, con el “poder de abajo” –aludiendo a los *pi’ioGonaq*– la curación sólo es viable si uno paga. El carácter libre del poder de Dios es un tema recurrente entre los miembros del Evangelio.

Más tarde, en un culto de la Unida, AshaGaik expandió su línea de razonamiento. De nuevo Cresencio me comentó en su traducción que “*Asha-Gaik estaba contento porque fuimos a la iglesia; somos de Buenos Aires... y ustedes tienen que amar a nuestros hermanos que vienen de Buenos Aires*”. Y él dijo: “*No vamos a esperar a que nuestros hermanos vengan... para tener gozo, así que vamos a dejar esas cosas... y vamos a dejar esas cosas, y vamos a pensar en las palabras que están acá en la colonia... El corazón se hace más lento pero Dios no atrasa la promesa, así que ustedes tienen que dejar esas cosas cuando nuestros hermanos vienen y el gozo... aparece, así vamos a dejar nuestras costumbres*”. Él dijo que en aquellos tiempos, *qo’ollaGa l’atchigiñi* (la gente) hacía casas con pasto, *awaqqi*.. la gente nueva las hace de ladrillos y tejas.

Ahora podemos olvidarnos de las costumbres de los antiguos porque Dios informa a los hombres, guía a cualquiera [los] nuevos [son] como los doqshi... “bien vestidos”. En el pasado ellos no... ahora siempre hay Dios que habla a la gente de Misión Tacaaglè que ellos tienen que olvidar las costumbres porque los viejos hacían sus casas con pasto, y los pantalones no eran como ahora, nos vestimos bien, y los antiguos se vestían muy mal.

AshaGaik profundizó su visión dualista del tiempo y continuó criticando lo que pasaba cuando hacíamos nuestra investigación: mucha gente recordaba, algunos tenían *gozo* con sus memorias, gran cantidad de las cuales no se habían discontinuado en la práctica, sólo en el discurso oral. La forma de vida actual de los blancos, como las casas de material o la vestimenta, se proponen como el ideal, mientras los modos antiguos, como las chozas con enramadas de pasto, se descartan de plano.

Una vez que Cresencio finalizó la traducción yo estaba confundido acerca de la posición del pastor. Por eso le pregunté: “¿*Cuál es la idea de AshaGaik?*”; “*La idea acerca de ser hombre, de enseñar a los jóvenes*”, me respondió. Entonces le dije: “*Él dice que igual que en’am doqshi [igual que los blancos]?*”; “*Sí*”, me aclaró. No obstante esto, desde mi punto de vista ahí había una contradicción. Entonces le pregunté: “*Y sobre la lengua... él dice que es necesario olvidarse de qom l’aqtaq [lengua toba]?*”. “*No, él no dice eso, porque sólo la costumbre tiene que olvidarse, dejar de tomar, gastar plata*”. Parecía evidente entonces para mi esquema antropológico que la lengua pertenecía a la “tradicción” y que sería parte de la “costumbre”. Sin embargo, AshaGaik hizo otra distinción categorial; la lengua en sí misma no estaba estigmatizada, aun cuando orara y agradeciera a Dios por saber castellano.

El olvido del pasado apareció a través de todas nuestras inquisiciones en Tacaaglè. Guillermo Muratalla lo había observado también en 1979, cuando todavía era el pastor local de la Congregación Cristiana, iglesia evangélica cuyos misioneros habían venido de Brasil. Él también encontró miedo entre la gente de la colonia acerca de “hablar de cosas del pasado”. Cuando le pregunté por esto, me contestó que la gente parecía haber olvidado todo porque “*ahora nosotros creemos, somos creyentes del Evangelio. No tenemos que recordar, tenemos que dejar todo*”. Guillermo mismo no tenía problemas en compartir conmigo historias de los antiguos, tanto del tiempo de *lamoGoñi* como de la misión; recordaba que su padre, Pedro Shita’aloi, les contaba muchas historias. Cuando terminaban su trabajo en la misión se bañaban y después tomaban mate; descansados y en calma, empezaban con las historias. Los que querían escucharlas se sentaban al lado, atendiendo en silencio o pidiendo un episodio en especial. Narradores y audiencia pasaban mucho tiempo recreando aquellos tiempos y eventos a través de un arte verbal muy apreciado por todos.

Tierra, ley y Estado

La concesión oficial de Misión Tacaaglé finalizó en 1950. Después de muchos problemas de administración, organización y relaciones con los vecinos desde su fundación, los padres no tenían recursos para mantenerla por más tiempo. Pero no fue sino hasta 1958 cuando la misión dejó de existir por el decreto oficial 11.364. El ganado y la maquinaria fueron vendidos y las tierras, ahora bajo supervisión provincial, se abrieron a la colonización, obedeciendo los planes oficiales de desarrollo. En ese mismo año, ocurrió otro hito en la historia de los *pagerelek*: recibieron una intimación del gobernador Luis Gutnisky informándoles que tenían que abandonar sus chacras y casas y trasladarse a otra parte. Gutnisky, que pertenecía a la Unión Cívica Radical Intransigente, había ganado las primeras elecciones realizadas en Formosa, y aplicado la primera Constitución provincial, votada en 1957. La colonización figuraba como un punto crucial en ella.

Después de crear “comisiones” para la Corona de Luciano y la Iglesia Unida, los *pagerelek* ahora organizaron otra comisión pero para tratar con el poder *doqshi* en la ciudad de Formosa y negociar su relocalización. De aquí en adelante, ésa sería la manera de proponer y resolver cualquier tópico relacionado con el Estado, tanto provincial como nacional. En este sentido, el Estado tenía la necesidad de contar con interlocutores indígenas autorizados, y el único modo imaginado era por medio de comisiones; las formas políticas aborígenes preexistentes no contaban en este caso.

Entre los miembros de la comisión, Pedro Shita'aloi fue elegido cacique, AshaGaik secretario y traductor, Alberto Muratalla representante y Francisco Solano delegado. Las autoridades querían darles tierras cerca del riacho Porteño, pero la comisión eligió un lugar más elevado al norte de la ruta nacional 86. Finalmente fueron escuchados y se les otorgó dos leguas para establecer una colonia. Ese viaje a Formosa es un acontecimiento que aun hace eco en la memoria colectiva ya que fue el primer acuerdo que realizaran directamente ellos con autoridades *doqshi* sin intermediarios. No había padres ni pastores extranjeros en el horizonte.

Guillermo recuerda que su padre “recibió dos leguas pero no le dieron ningún papel”, un hecho que más tarde crearía las condiciones para la existencia de intrusos en sus tierras. Ellos recordaban que Gutnisky, “ése que su avión se cayó en alguna parte”,²⁰ había prometido darles dos leguas. Su “permiso oral” de ocupación los colocó en un estado crónico de indefensión ante vecinos y autoridades, quienes regularmente reclamaban derechos a esas tierras debido a la falta de documentación legal

20. En 1959 el gobernador Gutnisky falleció en un accidente de aviación en la provincia de Misiones. Para los *qom*, su trágica muerte fue una “prueba” de que su vida había tomado un camino errado.

qom. Su antigüedad histórica de ocupación habitando esa región sin embargo no significaba mucho frente a los “papeles” escritos. Era como si sus cuerpos antiguos y actuales, ocupando espacios concretos –un hecho conocido por la sociedad blanca– se disolvieran ante el orden del mundo incorporado pero más poderoso de las leyes. Y porque los *qom* sólo tenían sus propios cuerpos y memorias, se enfrentaban a los *doqshi* desde una posición de poder muy debilitada.

Después del cierre de la misión, los *pagerelek* vivieron permanentemente preocupados acerca de los blancos. Una queja común en Tacaaglé era: “Ellos quieren sacarnos a nosotros de acá”. En mi viaje de 1979 un plan para relocalizar a la gente de la colonia estaba en su momento más álgido. Casi todo adulto con quien conversara expresaba una profunda tristeza y rabia por su futuro. El problema radicaba en que durante la última dictadura militar, vecinos *doqshi* habían presionado a las autoridades de tierras de Formosa para mover a los *qom* y así poder explotar sus ricas tierras. Para peor, la falta de “papeles” que probaran sus derechos era un problema grave. Según Guillermo, ya desde 1977 había revuelo porque se decía que como los aborígenes no eran “dueños” y no tenían una “orden” oficial de propiedad, o sea, el título, tendrían que dejar esas tierras. Otro era el caso de La Primavera que sí tenía una “orden nacional” donde constaba que era lugar de aborígenes. Había un plan de agruparlos a todos los del área justamente en La Primavera, y la gente estaba muy nerviosa.

La propiedad, por un lado, y los permisos legales o títulos, por el otro, representaban dos de los temas más candentes de los *pagerelek* durante los años 70 hasta mediados de la década siguiente. La colonia La Primavera, por su parte, estaba mejor protegida ya que no había surgido de un proceso misional y su situación legal era más transparente desde sus inicios en los albores de la década de 1940.

La situación etnográfica era ambigua para mí, ya que mientras trataba de acercarme al chamanismo, la mitología y las Iglesias indígenas, mis anfitriones sufrían una presión insostenible en sus vidas cotidianas y estaban preocupados por su futuro. Finalmente, su estado de ánimo me hizo tomar conciencia de que existían también otros temas más de índole política y “terrenales” que había que profundizar y, además, que tenía que tomar posición en este debate, el cual era obviamente el de los *pagerelek*. Así las cosas, mi agenda de investigación original se vio expandida por elementos inesperados que se materializaron *in situ*, y que surgieron en el campo, inmersos en un proceso histórico concreto antes desconocido para mí. Un proceso de conflicto con los *doqshi* que había asumido diferentes caras a través del tiempo.

Además de la falta de título de tierras, los *pagerelek* sufrían otro problema, el cual se remitía al origen de la confrontación interétnica *qom-doqshi*: el tema del *trabajo*. Guillermo me decía con amargura que no sólo las autoridades sino también los vecinos los catalogaban como haraganes,

quejándose de que *“los paisanos no trabajan y que lo único que hacen era bailar y cantar, no sólo en el baile sapo sino también en el culto... qué va a ser dos leguas... qué van a tener dos leguas los paisanos que no trabajan”*.

En relación con esto, y teniendo en cuenta el contexto político de esa época, no es extraño que el director de Tierras de Formosa en 1978, el coronel Carlos López, redactara una carta de autorización que me mostró Guillermo con el ánimo ensombrecido, y que copié en mi libreta de campo como sigue:

Provincia de Formosa
Instituto Provincial de Colonización y Tierras Fiscales
25 de Mayo 1514 tel. 358

AUTORIZACIÓN

En virtud de que los aborígenes no alquilan ni trabajan la tierra otórgase permiso de ocupación por los lotes 6, 7 y 9 todos de la subdivisión de Tacaaglé en favor de los señores Pedro y Miguel Gerónimo Rodas.

Se deja expresa constancia que los lotes 6, 7 y 9 de Tacaaglé, con una superficie de 100 ha cada uno, y que correspondería a la reserva para aborígenes de la Misión San Francisco de Tacaaglé, fue dejada sin efecto por Decreto N° 11.364 del 16 de diciembre de 1958, según consta en Expte. 636/60.

La presente autorización se la otorga por la presente cosecha, en Formosa a los veintiún días del mes de agosto de 1978.

Coronel (RE) Carlos A. López

Administrador General Instituto de Colonización y Tierra Fiscal

Sin observar los derechos adquiridos por la ocupación histórica y el acuerdo oral de las dos leguas, esta carta combina la retórica del *no trabajo* y el decreto de cierre de la misión, para autorizar a vecinos *doqshi* a ocupar casi toda la colonia de Tacaaglé por el tiempo de la cosecha. Como consecuencia de esto, ¡toda la gente debería alojarse en el lote 5 (cada uno de los cuatro lotes de la colonia tiene cien hectáreas)! Afortunadamente esta carta nunca llegó a aplicarse, y las quejas de los *qom* en la capital provincial impidieron la usurpación.

Las relaciones de los *pagerelek* con la entidad indigenista provincial en ese tiempo –la Dirección Provincial del Aborigen– fue siempre ambigua. Por un lado, ésta proveía semillas, mercaderías y maquinaria para apoyar la producción agrícola. El ciclo de siembra normalmente va de septiembre a noviembre; la cosecha comienza a fines de febrero hasta abril, y los meses más duros son de junio a septiembre, cuando ya no hay más dinero y la comida escasea, a pesar de los despachos irregulares enviados por la Dirección; la caza también disminuye y sólo la pesca tiene algún rédito im-

portante. En este contexto, los colonos indígenas tenían que dar su producción de algodón para cancelar deudas por el adelanto de semillas y mercaderías. Sin embargo, en muchos casos, debido tanto a la falta de eficiencia de la Dirección Provincial del Aborigen como a la viveza *qom*, el algodón no aparecía como debía. De hecho lo que sucedía era que la gente no quería dar su producción a la provincia; era su única fuente de dinero durante el año. Por esa razón solían ocultar su algodón de las autoridades provinciales, o venderlo a compradores ocasionales que se presentaban en la misma colonia; no tenían ni que ir a la desmotadora más cercana que estaba a 15 kilómetros, en el pueblo de Catáneo Cue, hoy General Belgrano.²¹

Aunque en 1978 la carta citada no se aplicó, los *qom* temían en 1979 que fueran llevados a la fuerza a La Primavera; la mera idea de que la colonia pudiera cerrarse y sus tierras vendidas era un sentimiento de zozobra que calaba muy hondo en sus almas.

En ese tiempo Pinaqte *recibió* dos sueños muy significativos. Cuando tuvo el primero había una sequía en la colonia y la gente oraba a Dios para que enviara lluvia. Entonces soñó que veía un campo sembrado con maíz que tenía hojas verdes muy lindas y lo contó después en el culto, interpretando que esa situación iría a cambiar y porque el lugar del sueño era Tacaaglé, seguramente Dios les había dado este lugar para vivir. No obstante, la sequía persistió y entonces tuvo otro sueño. Veía plantas de maíz, en el medio había sandías y frutas con hojas verdes; era una chacra grande y muy hermosa. Una vez despierta se sintió feliz porque interpretó que Dios había “bendecido” este lugar y ellos no sería relocalizados. Después de tres semanas comenzó a llover y las plantas empezaron a crecer. La gente estaba contenta; lógicamente, Dios no podía dejar este lugar seco ni abandonarlo a su suerte. La lucha política tenía un aliado muy importante en la dimensión de lo numinoso, como no podía pensarse de otro modo desde el punto de vista *qom*.

En 1989 se hizo una petición a las autoridades para realizar la mensura de las tierras de la colonia, paso necesario para obtener el reconocimiento oficial. Recién en 1984, un año después de la restauración de la democracia, el congreso provincial votó la Ley Integral del Aborigen 426 que favorecía los derechos indígenas de tierras, salud y educación. En ese momento favorable, las comunidades indígenas de Formosa tenían que crear una organización interna para ser reconocidas por el Estado como personas jurídicas. Esto lo hicieron bajo la forma de asociaciones civiles, y sólo como tales el derecho argentino podía reconocerlas como pasibles de recibir títulos de tierras, bienes, subsidios, etc. De algún modo, debido a un vacío legal, los pueblos indígenas tenían que adaptarse al sistema de derechos y propiedad surgido de una tradición capitalista moderna.

21. Una estrategia similar es reportada por Elena Arengo (1996) para Colonia Aborigen Chaco.

Porque las leyes aborígenes se concibieron como una *reparación histórica*, tanto de las provincias como de la nación hacia los pueblos indígenas, prácticamente todas las comunidades indígenas formoseñas obtuvieron reconocimiento legal y recibieron títulos de tierras. Tacaaglé no fue una excepción en este sentido, y el 12 de diciembre de 1985 le fue otorgado el título de propiedad 474. Éste indicaba que era una “transferencia gratuita a favor de la comunidad aborígen Misión Tacaaglé”, por la cual se les transferían los derechos de propiedad, posesión y dominio. En ese entonces la colonia tenía sólo 440 hectáreas y unos quinientos habitantes, mucho menos que las dos leguas originarias de 1958, e infinitamente menos que las 40 mil hectáreas de la época franciscana.

La organización interna de la colonia bajo este nuevo sistema reproducía la estructura creada por las anteriores autoridades de asuntos indígenas de la provincia y de la nación, ya que incluía un administrador a cargo, una comisión interna o “comisión de vecinos” y un delegado. Antes de 1985, casi todos los administradores de la colonia habían sido *doqshi*; a partir de ese año sólo gente *qom* se hizo cargo de esas funciones. Continuando la trayectoria de su padre, Pedro Shita’aloi, Guillermo Muratalla fue elegido cacique de Tacaaglé, y él es quien guarda la documentación legal de la colonia, un increíble y potente capital simbólico. Además, todas las peticiones en nombre de la comunidad tienen que estar firmadas por él.

Después de la ley de 1984, el lenguaje legal del orden *doqshi* fue gradualmente incorporado por los *qom*. En este punto estaban en juego la supervivencia y el acceso a recursos disponibles para ellos. Paso a paso, una retórica definida como ajena se fue aprendiendo a manejar apropiadamente. Más aún, cuando el *tiempo de la política*²² llegó otra vez, muchos políticos manifestaron interés por los temas indígenas. Incluso, me contaron que cuando el entonces candidato a gobernador Vicente Joga (quien estuvo en el gobierno entre 1987 y 1991) hacía campaña en 1987, se comprometió a apoyar su reclamo para la devolución de las tierras usurpadas a la colonia.

22. La *política* es una categoría que los *qom* utilizan para referirse generalmente a la política *doqshi*. Se usa también cuando los aborígenes participan en ella. En la práctica, cuando llega el tiempo de elecciones, los políticos se acercan a los aborígenes por medio de regalos, dádivas y promesas, para asegurarse sus votos. Ciertamente, las elecciones en Formosa pueden decidirse con el voto indígena. De este modo, cuando un *qomlek* se acerca a, o es abordado por, un partido político, se dice de él o ella que está “en la política”. Este status despierta suspicacia acerca de las futuras consecuencias en términos de mal uso de recursos, comportamiento egoísta y falta de solidaridad con las redes de parentesco, o retiro del apoyo político cuando el ciclo termina. Los *doqshi* ignoran cómo funciona la política *qom* –vg. en la IEU–. En este punto, la política *qom* no parece tener las mismas reglas, prácticas discursivas ni etiqueta que la política blanca. Este tema ameritaría una investigación en sí misma que excede los objetivos de este trabajo.

La petición de extensión de tierras de 1991 es otro hito para los *pagerelek*. Como la población aumentaba y las nuevas familias iban teniendo cada vez menos espacio para vivir dentro del perímetro de la colonia, se hizo un pedido para recobrar las tierras perdidas en manos de los intrusos *doqshi*. Así, la carta enviada el 9 de agosto de 1991 a Jorge Benítez, representante toba en el Directorio del Instituto de Comunidades Aborígenas –que reemplazó desde 1984 a la Dirección Provincial del Aborígen–, y firmada por más de ciento veinte colonos, situaba la cuestión invocando la narrativa de la reparación histórica presente en la ley 426. El texto decía:

Por la presente le solicitamos, reiterando gestiones anteriores, pueda arbitrar lo necesario para que se pueda reintegrar los Lotes 10 y 11 contiguos a la superficie que tenemos en propiedad mediante Resolución 991 del 23 de octubre de 1985.

Este pedido responde a una real necesidad, para ampliar la superficie hoy insuficiente debido al aumento demográfico de nuestra Colonia.

Debemos tener en cuenta razones históricas, pues anteriormente se había creado una reserva de 1.000 (mil) hectáreas integradas por los lotes, 5, 6, 7, 9, 10, 11 o 12 todos de la sección 6ª, luego esta reserva mediante el Decreto 11.364/58 se le dio caducidad y estas tierras fueron dadas a los colonos blancos, y la superficie para los aborígenes quedó reducida a 439 hectáreas [sic].

Tomando como base la Ley 426 (Integral del Aborígen), en su artículo 15 inc. c, considera el caso de las Colonias con tierras insuficientes y prevé todas las tramitaciones del caso.

Es por ello que le solicitamos pueda iniciar las tramitaciones necesarias para que se proceda a la reintegración del Lote 10 y 11 sección 6ª, así se podrá resolver un serio problema existente dentro de la Colonia.

Sin otro particular y esperando pueda darnos una respuesta favorable le saluda muy atentamente. [Siguen abajo las firmas]

Entre los *pagerelek* surgieron dos corrientes de opinión acerca de este tema. Una visión radical proponía que los intrusos fueran directamente expulsados; vinculaban esto con una experiencia previa que había sido positiva mucho tiempo antes en La Primavera. Una postura más moderada sostenía, en vez, el mantenimiento de relaciones con los vecinos, tratando de llegar a un acuerdo pacífico con ellos o encontrar tierras disponibles en otro sitio.

La petición de extensión de tierras navegó por la burocracia formoseña hasta que consiguió concretar sus objetivos pero con algunas modificaciones. En efecto, el jefe de la sección Topografía y Tierras del Instituto de Comunidades Indígenas me refirió que se les habían otorgado 500 hectáreas, pero en un predio ubicado 40 kilómetros al este de la colonia,

sobre la ruta 86. Me manifestó que era legalmente imposible remover a los intrusos porque ellos tenían títulos “firmes” de propiedad. La única tierra fiscal libre estaba en Loro Cue, un lugar conocido por los *qom* como Ele' lawak (nido o cueva de loros), antiguamente usado como lugar de descanso o *nmachaqa'*. Simbólicamente relevante, este lugar está limitado al norte por el bien conocido aunque temido estero Wakalda'. Esto implica, por un lado, una fuente de agua importante, aunque por el otro, la proximidad a un lugar ambiguo, lleno de crónicas de terror y misterio.

Aunque esta tierra no era lo que habían deseado, aceptaron la oferta como parte de la reparación y compensación histórica, pero hay quienes todavía hoy en día están en desacuerdo con esa aceptación. Según lo que me han referido en Tacaaglé, algunas familias se mudaron voluntariamente a Loro Cue. En este sentido, para mi sorpresa recibí una llamada telefónica desde Formosa en julio de 1995... ¡y era Ángel PitaGat!, preguntándome si lo podía ayudar a él y a su familia a ubicarse en el nuevo lugar. “Así que Ángel es de la partida”, pensé para mis adentros. Me pedía si le podía dar dinero para los gastos de combustible de un camión que usarían para la mudanza. Otra vez Ángel sacudía mi sentido común urbano a pesar del entrenamiento etnográfico que creía tener. Poco después le envié el dinero y me enteré más tarde de que por suerte había llegado a sus manos. No obstante, Ángel no se quedó allí mucho tiempo y se asentó hasta hoy en el Lote 68.

En resumen, la ley aborigen obligó a las autoridades a materializar los reclamos legales *qom*, aunque con ciertas desprolijidades difíciles de contrarrestar. Estos reclamos tenían que lograrse únicamente dentro del orden *doqshi* de las cosas, apelando a la críptica mitología del idioma legal y evaluando ventajas y desventajas de negociar con el poder político provincial.

Palabra y mundo

Cuando llegué por primera vez a La Primavera en 1983, no había aún experimentado situaciones de campo fuera de lo común relacionadas con el chamanismo. Es más, ni siquiera había leído el famoso libro de Carlos Castaneda *Las enseñanzas de Don Juan*. Mi única lectura relacionada con esto era el cuento de Jorge Luis Borges “El etnógrafo”, que presentaba algunos de los dilemas existenciales que todo etnógrafo puede llegar a enfrentar.

En La Primavera conocí a Alejandro Katache, como lo señalé en el capítulo anterior, y por primera vez pude hablar acerca de chamanismo con un especialista que no fuera reticente a hablar de esos temas frente a un blanco. Mientras hacía mi presentación, mostrándole interés por su cono-

cimiento como *pi'ioGonaq*, él rápidamente comentó que mi visita era la primera que le realizara un *doqshil'ek salliaGanek* (blanco rico). Él valoraba eso y abiertamente me dijo que tenía muchos espíritus auxiliares; de hecho él dividía sus tareas entre la curación y la agricultura. También señaló que su auxiliar principal, Ñi'oGonaq (“el silbador”, un ser no humano de la noche) estaba un poco asustado de mi aspecto de “misionero”. Esto era así porque a Ñi'oGonaq no le gustaba ninguna persona relacionada con Jesús, a quien percibía como un peligroso competidor de su poder. Asimismo, Alejandro explicó que su “socio”, como todos los *ne'enaGal'ek* (habitantes del campo),²³ temían a la gente bautizada. Mientras yo negaba enfáticamente la identidad misionera –¡no sin el idiosincrásico malestar que tal identificación genera en un antropólogo!– reiteré mi interés en aprender de ellos, es decir, de él y de Ñi'oGonaq.

Alejandro me dijo que Ñi'oGonaq le había informado en sueños que un visitante estaba por llegar; y que éste le daría un *saanto*. Mientras le aclaraba que carecía de todo poder para darle, él escuchaba con atención y asentía quietamente. Después de un rato sin embargo, cuando la atmósfera se había vuelto realmente agradable en el encuentro, me notificó que le había caído bien al “silbador” y que éste quería darme algo de su *haloik*. Alejandro se rió mucho con mi respuesta: “No, gracias, estoy muy agradecido, ¡pero no estoy preparado para tener poder, me da miedo!” (mientras decía esto, me invadía un inmenso sentimiento de embarazo, debilidad y estupidez). Nuestra charla continuó durante horas hasta que me interrumpió para girar su cabeza hacia un lado; inmediatamente empezó a contarme que el viento que soplabá desde el palmar, que se veía a lo lejos como una pared verde-amarillenta y de una cualidad hipnótica superlativa, le había “dicho” que venía un tiempo seco. Como un reflejo automático, me di vuelta hacia el palmar, tratando también de escuchar algo, aunque nada pasó. En relación con esto, me explicó que él podía comprender al viento gracias a Qadawaik, un ser no humano con quien se había contactado una vez en el monte.

Una mañana, con una rara expresión en su rostro, Alejandro llegó hasta la escuela 308 de la colonia, donde me estaba alojando en esa oportunidad, y me preguntó si había dormido bien. Un poco intrigado por ella y por el traslado desde su casa a la escuela que estaba a considerable distancia, le pregunté por qué me había dicho eso. Entonces me contestó que la noche anterior “alguien” le había robado los bueyes del corral, y que había identificado unas huellas en la tierra que, según él, le hacían pensar que WaGajaqa'lachigi había estado molestando por ahí, para concluir en

23. En este contexto Alejandro decía “campo” que, junto con el “monte” (*hawiaq*), son los lugares arquetípicos de lo no humano. En términos clasificatorios *qom*, el “silbador” es un *pe-l'ek ne'enaGal'ek* (ser nocturno del campo).

tono confesional que yo era el principal sospechoso. Por alguna razón desconocida para mí, Alejandro había asociado al zorro-*trickster* conmigo pero, al ver mi respuesta segura, empezó a hablar de las consecuencias de nuestra charla etnográfica del día anterior. Según él, todo el evento estaba relacionado con mis preguntas sobre chamanismo, y él pensaba que había sido castigado por los *paajakpi* –otro nombre genérico para los seres no humanos– porque *habíamos hablado demasiado* sobre temas de *haloik*. Se dio cuenta de que eso estaba mal porque las palabras tienen poder; sólo hablar para beneficio del conocimiento no era una buena idea, porque las palabras acarrearán sentido y también poder, especialmente si están directamente relacionadas con los *pi'ioGonaq*. Mientras más palabras se pronuncien sobre la dimensión no humana, tanto más ésta y sus habitantes se acercarán a los humanos, sintiéndose interpelados por ellos. Su cercanía es un hecho concreto y definitivamente comprobable.

La interpretación de Alejandro me afectó; nunca hubiera esperado que iba a pasar algo así. Las ideas *qom* acerca del lenguaje habían sido pasadas por alto por mi rígida búsqueda de datos, la cual, irónicamente, se llevaba a cabo usando palabras en la entrevista, que asumía como un medio absolutamente neutral y seguro.²⁴

Esta experiencia inesperada a través de la estructura cultural del lenguaje me mostró una evaluación diferente de su dimensión ontológica que es, después de todo, un hecho social en el más clásico sentido durkheimiano. Además, ilustró en la práctica que es bastante difícil ubicarse por fuera de los intercambios lingüísticos, en una posición de exterioridad absoluta.²⁵ Por el contrario, fui colocado por mis interlocutores en el campo como un miembro activo en los turnos de habla que incluían no sólo a Alejandro sino también a Ñi'ioGonaq y al viento, en el mismo nivel como compañeros en este escenario comunicativo.

Las cosas se pusieron peor para mi perspectiva occidental porque durante las noches me asustaba mucho ante la posibilidad de ser visitado por Ñi'ioGonaq, cuyos ojos imaginaba rojos como los de los seres de la noche, acerca de los cuales había escuchado hablar en Tacaaglé y contemplado muchas veces en los dibujos de Ángel. Pocos días después fui a la casa de Alejandro con un regalo muy valorado por Ñi'ioGonaq: cigarrillos. Mientras le decía a Alejandro y a la (para mí) invisible presencia del “silbador” que no había podido conseguir vino para completar el obsequio,

24. Esta situación, y otras relatadas en estas páginas, entran en sintonía con la brillante crítica a la entrevista etnográfica realizada por Charles Briggs (1986).

25. Como le sucediera a Jeanne Favret-Saada (1980) cuando quiso estudiar brujería en la zona rural del Bocage en Francia y sus interlocutores se negaron a aceptar que ella mostrara curiosidad por ese tópico “sólo” por razones científicas, ya que únicamente las brujas podían estar interesadas en él.

Alejandro dijo que Ñi'ioGonaq estaba feliz y agradecido. Entonces, después de que hubo compartido conmigo sus experiencias increíbles con el árbol negro chamánico (analizadas con profundidad en el capítulo 4), de repente y sin avisar, me preguntó: “Y vos, ¿ya empezaste a soñar?”. Asombrado, le repliqué: “No, por supuesto que no, ¿no te acordás que te dije que le avisaras que no podía aceptar su ofrecimiento?”. Entonces, como el primer día, mientras le contestaba, gradualmente comenzó a formarse una sonrisa en su rostro, la que se fue transformando con lentitud en ícono de una sutil misericordia intercultural.

Soñando Malvinas

Como señalé antes, Pedro Justo había entrado al Evangelio después de recuperarse de una grave enfermedad. Como consecuencia de su nuevo estado, empezó a tener sueños de gran dramatismo. No sólo oía voces que le recomendaban hacer ciertas cosas sino también “le eran dadas” imágenes significativas no siempre fáciles de interpretar. Pedro definía con firmeza que esos sueños eran “dados”, y que provenían de la dimensión no humana, especialmente de Dios. De este modo, cuando narraba alguno de esos sueños, comenzaba diciendo “cuando a mí me mostró” o “cuando a mí me dieron esta visión”.

Muchos sueños afectaron la vida de Pedro directamente. Por ejemplo, cuando tenía problemas para que su mujer quedara embarazada, escuchó una voz en sueños que le decía que ellos iban a tener una hija, que debería llamarse Rogelia. Otra vez se le dijo que tenía que escribir sus sueños, y por eso se compró un “cuaderno de sueños”, que vi sucesivas veces desde 1981 en adelante.

Un año después, en julio de 1982, Pedro me dijo que yo tenía que escuchar algunos sueños que le habían “dado” hacía poco, y fue su tema el que me impresionó profundamente. Se relacionaban con la guerra de las Malvinas, y quería con ansiedad explorar su significado conmigo; pensaba que tal vez podría ayudarlo en el proceso hermenéutico. ¿Estaba proponiendo Pedro una suerte de “fusión de horizontes oníricos” en la línea de Hans-Georg Gadamer? Sea como fuere, me contó con tono grave que él había recibido una *nloGok* (visión)²⁶ o advertencia el 19 de marzo de 1982 acerca de una guerra; pero la guerra del Atlántico Sur no iba a comenzar sino hasta el 2 de abril de ese año. Por eso él estaba sorprendido tanto por el tópico como por la aparente anticipación temporal. En este sueño:

26. En el capítulo anterior mencionamos los principales contextos en que los *qom* conocen o, más adecuado a sus palabras, “reciben” conocimiento: los sueños (*lchoGona*), las visiones (*nloGok*) y las apariciones en persona (*nachaGana*).

Se me mostró a doce hombres que estaban practicando sobre sí mismos con un Dios sentado dentro de ellos por ejercicio de guerra. Esos doce hombres... están practicando y había un Dios dentro de ellos... eso me mostraron primero. Luego vi una ciudad grande que salía hacia el norte con una bandera azul y blanca... esa ciudad tan grande... Y luego vi otro que pasaba tras de ella como... algo que brilla... entonces yo miré qué pasaba y luego vi... un avión muy grande tras de ellos también que se llamaba helicópteros que estaba cargado de armas de guerra. Bueno y le pregunté sobre esos doce hombres que están practicando sobre sí mismos con un Dios... de ellos... Bueno, me dicen que esos doce hombres están practicando para una guerra, para hacer guerra, y luego ese, una ciudad tan grande ese va en guerra también, se va a pelear guerra. Y pregunté por el otro... que pasaba también que brillaba así, y me dicen que es canal 13, dice la indicación, y luego vi un avión muy grande y me indicaron que está cargado de armas de guerra nomás. Y el primero a las doce personas son contrario, dice, contra la ciudad grande y el canal 13 y el helicóptero y esos doce hombres son contrario, dice. Entonces yo pensé en ese momento cuando yo despertaba y estoy pensando de qué, qué va a suceder ese, por este visión que me dan, y bueno, en fin, llegó el mes de abril... y ahí ya empezó de armar guerra. ¿Vos lo sabés ya? Y de ese momento yo me dí cuenta que ése que me dieron el sueño y éste son últimos de la indicación de... las Malvinas. Y bueno, oyó una voz del cielo que dijo que se quedó un poco de soldado allá en las Malvinas y mi espíritu se conmovió sobre los pocos soldados. Entonces oré en Dios, oré en Dios, de otra lengua, yo pedí a Dios en otra lengua que yo no sé... Luego me dijo otra voz: "En este momento... en este momento continúa trabajando el espíritu argentino...". Y la última voz me dice: "Le convencí con mi pacto sobre ellos... y ese pacto se quedó ahora... va a hacer un nuevo trabajo... una nueva gestión...", y eso es lo que me mostraron en ese momento.

Pedro había escrito el sueño porque, como sabemos, se le había dicho que tenía que registrar todo lo que recibiera. Después de escucharlo quedé conmovido por sus imágenes, y todo el dramatismo de la situación onírica y de sus referencias sobre el mundo empírico, o sea, la guerra de Malvinas misma. Además la sensibilidad de Pedro hacia las víctimas despertó uno de los más poderosos dispositivos que tienen los *qom* para enfrentar la adversidad: la oración. Estas palabras no deben observarse como un acto pasivo, una mera colección de sonidos únicamente. Por el contrario, como lo señaláramos para el episodio de Alejandro y los bueyes robados, son una praxis activa que cocrea eventos. La alteridad lingüística del habla de Pedro así como la oración chamánica o el "hablar en lenguas" en los cultos son una expresión y una prueba de la cercanía con lo numinoso; su sola ocurrencia ya es su significado.

Cuando le pregunté acerca de las escenas del sueño, Pedro no me pudo decir nada; él ignoraba cualquier significado posible. Ese hecho depri-

mió mis deseos etnográficos de una exégesis nativa enciclopédica del simbolismo onírico *qom*. ¡Definitivamente Pedro no era un ndembu ni yo Victor Turner! Para complicar más las cosas, había sido él quien me preguntara a mí qué pensaba sobre su sueño. Para él seguramente yo podría ser capaz de desentrañar alguna explicación. De este modo, los dos compartíamos esa desorientación interpretativa.

No obstante esto, es claro que para Pedro ese sueño fue una advertencia anticipada sobre la guerra de las Malvinas. Desde mi punto de vista parcialmente externo, puedo decir que algunas imágenes podrían recordar a Buenos Aires ("una gran ciudad"), la bandera argentina ("bandera azul y blanca"), y los medios de comunicación ("canal 13").²⁷ Los doce hombres podrían estar relacionados, por un lado, con el tema bíblico de los doce apóstoles y, por el otro, a una suerte de fuerza moderna de comando. El "espíritu argentino" recuerda más la semántica militar que un tropo de tipo evangélico, donde "el nacionalismo espiritual" es menos enfatizado que una identificación general entre *qom* y *doqshi*. Por último, parecía que Dios, sentado entre los dos grupos de contendientes, había arreglado un nuevo pacto entre ellos; sin embargo, esto quedó sin explicar en la visión.

Debido a que Pedro no estaba seguro acerca del sentido de su sueño, no lo contó en la iglesia, sólo a su mujer y, después, a su amigo el etnógrafo.

En 1984 soñó otra vez con Malvinas; lo escuché de él en 1985 cuando voluntariamente me lo narró. Éste muestra elementos más explícitamente relacionados con prácticas *qom*, y, también Pedro mismo aparece más involucrado en la experiencia:

En 1984... soñé sobre las Malvinas también... Bueno, el primero paso... que hubo mucha gente, según mi sueño, mucha gente qom, nanoiknaGaik qom... que medio pi'ioGonaq entonces ahí La Primavera, yo soñé con pi'ioGonaqpi que ellos entreverado con nosotros... Y entonces hubo un gran nmi', baile sapo, y entonces tanalochigi da hanoik. Entonces y de ahí lo mostraron y de ahí se apareció un edificio, muy chiquitito así, y mostraron y tiene una ventana al frente, así. Y de ahí está una rana, una rana bien blanca, chiquita bien blanca pero chiquitita. Y de ahí me mostraron, entonces yo le miro y cuando la ranita... habla ya habla fuerte. Y me dijeron que esta ranita está en las Malvinas ahora, está en las Malvinas, y enawak ne'ena todo nanoiknaGaikpi, pero no sé de qué... de qué parte son los que están escuchando ella. No sé si lo argentino o lo otro país. Pero en las Malvinas está diciendo. Y todo, todo lo que están en las Malvinas dice que ellos están escuchando ahora, está esperando cuando hable ella, entonces ahí ya saben... Entonces ellos no esperan cuando habla y ya entienden

27. En la zona de Tacaaglé y La Primavera se reciben dos canales de aire que tienen la misma señal 13, uno de Buenos Aires y otro de Asunción del Paraguay

ellos... cuando la rana habla. Ahí me mostraron, entonces vino un hombre un nanoiknaGaik parece, entonces me visitó, me llamó y me revisó todo, todo mi cabello, todo me revisa en esta parte, dos partes, me revisó él. Entonces él me dijo que... éste está mal mi cabeza, dice, él me dijo no, éste tiene mal cabeza, mala, mala cabeza. Si yo había sido buena cabeza entonces él me va a poner como actor de ahí, las Malvinas.. para defender las Malvinas, así. Pero me revisó y dice que no tengo eso, qawem jaqaik [mala mi cabeza]. Así me dijo el hombre que estaba. Entonces y esa rana está ahí dentro... y si es que yo tengo buena cabeza, entonces hay por acá blanco... azul, de todos colores de dos lados de mi cabeza... [Pero] yo no tengo y por eso él me revisó.

De nuevo, Pedro ignoraba por qué le habían dado el sueño, aunque es posible decir que todo el tema de las Malvinas estaba saturado de poder. Desde un punto de vista general, esta guerra impactó con profundo dramatismo en la opinión pública, y especialmente entre los aborígenes formoseños porque muchos jóvenes tobas y pilagás eran conscriptos durante la guerra, y algunos fueron enviados a combatir al Atlántico Sur. Las noticias acerca de un lugar marítimo distante, frío y ventoso donde la soberanía se “ponía en práctica” en una potente zona libidinal del cuerpo de la nación disputada con Inglaterra desde 1833 afectó mucho a los *qom*. Aunque ellos sabían lo que era una guerra, no podían comprender muy bien qué clase de entidad era el Reino Unido, una isla distante más allá de un inmenso mar, quizá cercano a *loga na 'alwa*.²⁸ Es decir, aplicaban sus esquemas conceptuales a una situación nueva, lo que no debía entenderse como otro ejemplo flagrante de primitivismo *qom*. Al ser definida Formosa oficialmente como un área fronteriza del Estado argentino desde sus orígenes, muchos *qom* se vieron a sí mismos como “guardianes de la frontera”. Ir a las Malvinas se entendía como una etapa más en esta tarea de custodia. Desafortunadamente, las cosas no terminaron como ellos hubieran querido: algunos aborígenes perecieron allí, y los sobrevivientes regresaron seriamente enfermos. Tal vez Pedro sintió que él mismo, como los otros que sí fueron declarados “aptos”, debía ser también un defensor del cuerpo de la nación bajo ataque.

De La Primavera a las Malvinas, estos individuos poderosos conocidos como *nanoiknaGaik*, que entre otras cosas –como señalamos antes– pueden cambiar su forma a voluntad y entender el lenguaje de los animales, estaban realizando una danza de seducción llamada *nmi'* o baile sapo, propia de los jóvenes que buscan pareja sexual. Es parte del sentido común en Tacaaglé que en La Primavera viven muchos chamanes. Más aún, las enfermedades que tiene la gente en la primera son atribuidas a bru-

28. Esto en un sentido concreto, no según los términos de la metafísica occidental de un lugar fuera de este mundo.

jas y/o chamanes que habitan en esta última.²⁹ El *nmi'* era una de las costumbres prohibidas por el Evangelio como una expresión de “desorden” y conducta pecaminosa.³⁰

En relación con las reuniones de chamanes, la gente de Tacaaglé recuerda que había sesiones colectivas de curación donde aunaban sus *haloik*. Tal vez el sueño de Pedro combinaba ambas actividades; o, quienquiera se lo haya “dado”, trataba de decirle que estaban ocurriendo cosas grandiosas. Esos individuos poderosos eran capaces de comprender a la pequeña rana blanca. Su color podía estar asociado con su poder y benevolencia; sin embargo, las ranas y todos los reptiles en la zoología *qom*, que es también un catálogo moral, se relacionan con el mundo de las *konaGanaGae*, o sea, de las brujas.

El proceso de evaluación por el cual Pedro pasó recuerda los que tenían los conscriptos para su alta al servicio militar, y él lamentó no haber podido superarlo para ir a las Malvinas a pelear. Los colores que no tenía en su cabeza permanecen como un enigma cromático que ni Pedro ni yo pudimos resolver.

No bien llegué a Tacaaglé en 1982, mucha gente me contó que ellos habían estado muy preocupados acerca de mi destino por causa de esa guerra. Es que tenían la certeza de que me habían mandado allí, y después de escuchar las noticias por la radio y la televisión me contaron que se preguntaban dónde estaría Pablo.³¹ Pedro no sugirió que visitara a Margaret Thatcher ¡como lo había hecho Ángel en 1983!, no obstante esto, una sensación de que algo malo podría pasarme estaba implícitamente plasmado, como signos para ser leídos en el espacio virtual de los medios masivos. Por fortuna para mí, sus pálpitos estaban errados esta vez. Sin embargo, la signatura electrónica de las cosas les mostró la obscenidad de la política de la guerra que los dejó con un sentimiento ambiguo de extrañamiento, ciudadanía fallida y frustración.

29. Esto es un fenómeno común en comunidades *qom*, donde muchas enfermedades se atribuyen siguiendo este principio sociológico de “exogamia chamánica”.

30. En este baile, los jóvenes hombres y mujeres danzaban en círculo, “encadenados” todos juntos por los hombros; una o dos personas tocaban a veces un pequeño tambor o una flauta de caña, y se ponían una vincha con plumas de ñandú como signo de su calidad de líderes del baile. En relación con esto es notable señalar que esta danza se realizó en La Primavera hasta mediados de la década de 1980 cuando fue prohibida no por los pastores sino por la policía, arguyendo que los jóvenes cuando se juntaban se descontrolaban y cometían desmanes.

31. En esa época muchos *qom* tenían aparatos de televisión alimentados por baterías. Los canales de Asunción eran los más vistos, y pocas familias podían pagar el costo del servicio de electricidad. Hoy en día la situación ha cambiado notablemente, y casi todas las familias de la colonia tienen acceso a la luz.

Dueños revisitados

Una vez la anciana chamana Tomasa Pérez me contó que, antes de que los primeros blancos aparecieran, No'wet³² había prevenido a los aborígenes de que “gente está por llegar”. Algunos escucharon que No'wet se había escondido en lo profundo del monte, y no mucho después los blancos y el gobierno irrumpieron en tierras aborígenes. De cualquier forma que esto pudiera interpretarse, fue evidente que No'wet no se había ido para siempre.

Desde al menos la época de los padres, en los ámbitos fluidos del poder, nuevos seres *jaqa'a* comenzaron a aparecer ante los humanos. Los llamados “dueños” no sólo les enseñaron a realizar actividades como la caza, la recolección o la música sino también les dieron *haloik* para las tareas de la vida del colono. En este sentido, parece que No'wet expandió sus formas de manifestación en el mundo humano.

Por ejemplo, Qadawaik, mencionado antes por Alejandro Katache, parecía un estanciero, un capataz, un *salliaGanek*; él controlaba todos los animales salvajes y algunas veces podía asumir la forma de un remolino de gran tamaño. Una vez Alejandro estaba mariscando y Qadawaik se presentó ante él, le ofreció *haloik* que él aceptó gustoso.

En otros contextos, Alejandro usó el nombre de Sancharol para referirse a él; al sonido de su voz, todos los animales se juntaban alrededor de él. También, Alberto NoGochiri, de La Primavera,³³ me contó que Qadawaik era el cuidador de los ñandúes; tenía un poncho blanco, polainas de cuero y barba, y dependía de Dapichi', el ser poderoso identificado con las Pléyades. Katache también mencionó la existencia de Waloqlta'a (el padre del algodón), que parecía una persona barbuda, siempre bañándose porque era un agricultor, y enseñaba a la gente cómo trabajar la tierra para tener una buena cosecha.

Como señalé antes, No'wet bajo la forma de Qadawaik, Sancharol, Ne'enaGal'ek o HawiaGal'ek,³⁴ mostró sus cualidades a los colonos de la misión. Era necesario, tal como Netoqki, Alberto Muratalla y Katache afirmaron, tener una “bendición” para el juego de naipes, dados u otros, ser un *saltante* (asaltante), ser cosechero o *shigitaGaik* (juguetón). El *saltante* tiene habilidades para entrar y salir de casas ajenas para robar sin ser visto, o entrar en campos privados subrepticamente; el cosechero con

32. Como vimos en el capítulo 4, se trata de la entidad no humana más poderosa del plano terrestre.

33. A Alberto se lo llamaba en esa colonia “padre de las víboras” por su extraordinaria habilidad para tratar a las víboras sin que lo picaran.

34. Como se trató en el capítulo 4, estos dos últimos términos significan “habitante del campo” y “habitante del monte”, respectivamente.

poder puede hacer su trabajo rápido y sin cansarse; el *shigitaGaik* tiene habilidad para las actividades lúdicas y de seducción, por ejemplo el baile sapo, la danza, el canto y la atracción del sexo opuesto.

Una vez el anciano *pagerel'ek* Vicente Segundo contó una historia interesante, registrada por José Braunstein en 1975. Una noche un viejito estaba hambriento y no tenía qué comer; cuando se fue a dormir soñó con No'wet quien le dijo que tenía que plantar una semilla: “*Mañana vas a ver, te voy a mostrar mañana, sirve como comida*”. Al día siguiente, siguiendo las instrucciones de No'wet, el hombre fue al monte y encontró semillas de calabaza dispersas tiradas en el piso. Después de juntarlas se fue. Muy pronto encontró semillas de maíz en el campo e hizo lo mismo. Entonces vio un monte quemado; cuando el campo estuvo limpio, plantó las semillas como No'wet le había indicado. Además, le dijo al anciano: “*Ahora mantenga bien las semillas; cuando aparezca Dapichi' en el cielo, tiene que sembrar*”. Este No'wet era el sembrador y el dueño de todas las plantas que crecen en el campo; tenía el aspecto de un hombre rubio.

Katache afirmó, por su parte, que “*hacer el trabajo de No'wet no garantiza la tierra*” y un buen pasar. Por esa razón él se dedicaba a ser *pi'ioGonaq* y también a ser colono. Al ver a los *doqshi* trabajar la tierra y tener ganado, se dio cuenta de que debía haber una forma para dejar de ser *choGodaq* (pobre). Su relación con Qadawaik y con Ñi'oGonaq le rindió muchos frutos –*haloik*, bienes y prestigio–; aunque sentía también que tenía que hacer algo de *trabajo*. Más tarde regresó a Tacaaglé, su lugar de origen, y se transformó en uno de los sanadores más importantes de la colonia hasta su muerte en 2002. Como trabajador de No'wet de tiempo parcial, encontró un camino medio más o menos equilibrado entre el *haloik* y el trabajo.

Católicos de nuevo

Cuando volví a Tacaaglé en 1993 después de varios años de ausencia, uno de los hechos que más me llamó la atención fue encontrar que Guillermo y Pinaqte no estaban más en el Evangelio. Habían cerrado su iglesia, la Congregación Cristiana, para bautizarse como *católicos* en la iglesia del pueblo de Misión Tacaaglé, en el viejo edificio franciscano que fuera el núcleo del emprendimiento misional desde 1912. Además se les había otorgado una vivienda en un barrio del pueblo, construida a través de un plan provincial. Mientras vivieron en el pueblo, seguían conservando su chacra en la colonia aborígen y mantenían su casa en la administración. Por su parte, Pinaqte continuaba trabajando como enfermera en la colonia, y diariamente hacía en bicicleta los cuatro kilómetros que separan ambos lugares. Con el tiempo establecieron una amistad muy cercana con un cura que

vivía en General Belgrano y con unas hermanas franciscanas que visitaban la colonia con cierta regularidad.

Estos cambios tan importantes se debieron, según Guillermo y Pinaqte, a varios factores. Por su parte, él se había hecho escéptico de las ventajas del Evangelio y los misioneros de la Congregación Cristiana ya no visitaban más su iglesia; por eso se sentía simultáneamente abandonado y aburrido. Y ninguna de las otras iglesias de la colonia captaban su atención, aunque ellas sí deseaban tenerlo como miembro.

Como nuevos *católicos*, ambos comparten un punto de vista muy interesante sobre la historia de la región, en términos de actividades socioeconómicas y proselitismo religioso. Es evidente que desde su actual condición reivindican a los padres y critican al Evangelio. Piensan que la religión católica les enseñó el *trabajo*, y con eso los aborígenes pudieron vivir mejor. Cuando las hermanas franciscanas le preguntaban a Pinaqte cómo vivía durante su infancia en La Primavera, ella se quejaba, como vimos antes, de que el Evangelio sólo enseñaba a orar, la Biblia y nada más.

Guillermo aclaró que se había ido del Evangelio porque quería ser libre; el Evangelio prohibía lo antiguo –ya lo vimos claramente con Asha-Gaik– y ahora él deseaba volver a cantar, tocar algunos instrumentos como el *mwike* (violín de lata), la *toro'opa* (arpa judía) para revalorizar su cultura. Cuando era hermano, todo eso era inaceptable. Ahora se sentía muy diferente.

Durante esos días me quedé en la casa de Guillermo en el pueblo, lo que me hacía sentir desubicado, “fuera del campo” correcto como cualquier etnógrafo puede imaginarse, porque siempre había vivido en su casa pero *dentro* de la colonia. Ahora sentía esta experiencia “extramuros” que implicaba haber traspasado un umbral espacial muy concreto y significativo para mí, mi esencialización del lugar de campo. Después de controlar ese sentido de traición a mi propia historia etnográfica, tuve que recuperar la dimensión espacial del campo, en este caso concreto, localizada en otra parte. Así, dentro de una dimensión ya distante, era necesario hacer algunos reacomodamientos cruciales para mantener la entidad de mi sitio de campo arquetípico.³⁵ La fluidez de los procesos por los cuales los espacios se transforman en lugares de campo fueron, por un tiempo, demasiado dinámicos para poder soportarlos no sin inseguridad y ansiedad por los nuevos desafíos.

Se trataba de un proceso diferente, tal vez paralelo a los viajes de Ángel a Buenos Aires. Sí, algo había cambiado en esa lejanía que perturbaba mi ajuste antropológico. Vivir fuera del campo simbólico de poder ge-

35. Como me sucediera con Ángel en Buenos Aires (ver capítulo 2), aquí también se me habían modificado los rasgos mínimos que hacían de la colonia un lugar para el trabajo etnográfico.

nerado por la comunidad me hizo sentir desprotegido; demasiado urbano, demasiado moderno; ajeno al espacio utópico que nutría mi curiosidad, me sentía un ser intersticial.

Sin embargo, mucho después, ya reinstalado en Buenos Aires, pude ver esta situación desde otro ángulo. Guillermo y Francisca habían regresado al último centro que había tenido la misión, de donde todas las familias *qom*, incluida la del propio Guillermo, habían sido echadas. Ellos no parecían percibir el problema de los límites que tenía yo; nuestras categorías sociales divergían a pesar de algunos puntos de historia reciente común. Es más, ellos no se observaban a sí mismos como migrantes al pueblo de Tacaaglé de ningún modo. Al contrario, su casa allí podía ser evaluada como otro capítulo de la reparación histórica ya señalada. En síntesis, no más guetos *per se*, sino libertad para elegir vivir en comunidades reconocidas o, en su defecto, en cualquier otra parte.

Cuando les conté lo que pensaba y lo que me pasaba, me escucharon con atención, sonriendo, pero no les parecía de ninguna forma que habían dejado a su gente y su chacra en la colonia por los beneficios de la vida *doqshi*. En lugar de esto, sentían que era una especie de reconocimiento oficial de sus derechos a vivir en el pueblo; ¡la primera familia *qom* desde 1958! A pesar de esto, una profunda sensación de perplejidad y malestar persistieron en mi ser etnográfico porque Guillermo, el mismo cacique de Tacaaglé, vivía la mayor parte del tiempo fuera de ella; una suerte de líder *off-shore*. Tal vez yo era incapaz de comprender su sentido de integridad territorial. Un hecho destacable en esta relación entre la colonia y el pueblo es que en las muchas recorridas diarias que los *pagerelek* hacían por el pueblo en busca de trabajo, para comprar víveres, visitar amigos o hacer política, recalaban casi siempre en la casa de Guillermo y Pinaqte para descansar y tomar mate. Como me dijeron una vez, ¡ésta se había transformado en una verdadera “embajada toba” en el pueblo!

Durante ese tiempo a Guillermo lo invitó el director de la escuela primaria de la colonia a tocar “música tradicional” para la fiesta de fin de año. Cuando llegó el día, ya desde temprano, lo vi practicar contento con su violín de lata. A la tarde, tocó música antigua que recuerda los tonos maravillosos de los cantos de los pájaros, y disfrutaba mostrar en público, sin restricciones, cómo era la cultura de los antepasados. Mientras tanto, los creyentes del Evangelio lo miraban con suspicacia, pensando qué cosa estaría mal con él.

Los blancos y *qom lataGak*

Aun cuando Guillermo y Pinaqte eran los únicos *pagerelek* que vivían en el pueblo por ese tiempo, el comportamiento de los *doqshi* siempre les pareció raro. Muchas veces los vi reírse de algún detalle, sea la

lengua, el movimiento corporal o las rutinas domésticas que realizaban sus vecinos, otra gente *doqshi* e incluso yo mismo. A menudo Guillermo me contaba que cuando él y AshaGaik viajaban a Laguna Blanca o a la ciudad de Formosa para cobrar el sueldo, muy pronto terminaban en un bar, pidiendo un *café con leche* o una *milanesa*, ¡igual que los blancos! No sólo esto, cuando vivo con ellos (tanto en la colonia como en el pueblo), Pinaqte siempre quiere prepararme el desayuno, que es el clásico café con leche. Cualquier intento mío de ser parte del ser-ahí, esto es, tomar mate o alguna otra cosa a la mañana, siempre fracasó; jellos quieren que yo sea un *doqshil'ek* normal y “cafeinado”!, a pesar de mi ruego etnográfico.

Durante las tardes, las cosas cambian y a veces puedo introducirme sin problemas en el círculo del mate (o del tereré si hace mucho calor). No obstante, nunca pude hacer que me despertaran temprano a la hora en que ellos lo hacen. Para el asombro de mi educación urbana y moderna, siempre me daban la misma excusa: “*Nos dio lástima de vos, y no queríamos molestarte*”. Después de un tiempo tomé conciencia de que ellos reaccionaban de acuerdo con su etiqueta y patrones de educación; ni siquiera a los niños los fuerzan a despertarse para ir al colegio. Finalmente, aunque me dé vergüenza confesarlo, casi siempre me perdí las actividades al amanecer porque me quedaba dormido en el mosquitero. ¡El espíritu de Malinowski me hubiera reprochado y con razón omitir para el registro etnográfico un lapso importante de actividades de los nativos!

Pinaqte me contó que aunque a Guillermo le gustaban las casas de material como las de los *doqshi*, porque en el pasado habría “sufrido mucho”, ellos nunca podían ahorrar el dinero necesario. De verdad, después de cobrar su salario, “*todo se gasta en el almacén, la carnicería. Tenemos tres chicos [que ellos crían] y tenemos nuestra propia gente afuera. Porque si uno viene y pide grasa, carne, yerba o sal, se les doy [lo que necesitan]. Por eso muy pronto se nos acaba todo. [Pero] no puedo rechazar, ésa es mi lataGak [costumbre] cuando no hay no hay; cuando hay, hay*”.

Si ellos se condujeran de otra manera, se sentirían ellos mismos –y serían clasificados por los otros– como *pasaq*, mezquinos, egoístas; un comportamiento típico de los blancos.

N'achikiaGak

Una vez estaba hablando con Teresa Benítez, importante miembro de la Iglesia Cuadrangular de Tacaaglé, acerca de los paquetes *iyaGaik* (ver capítulo 4). Aunque ella sabía mucho del tema no quería hablar más por su condición de creyente. Afirmaba que alguna gente los fabricaba pero, como señalé antes, “*como la gente se renueva... no tienen que mostrar lo que ha pasado... porque ahora son Evangelio, y por la Palabra de Dios*

[ellos] *tienen que dejar todo*, [ellos] *tienen que evitar tocar cualquier cosa*”. Las palabras de Teresa me hicieron sentir mal por recuperar cosas que podrían dañar su sensibilidad humana. En tanto nuestra conversación tomó otra dirección, empezamos a hablar sobre plantas y animales: ella y su marido Vicente son excelentes mariscadores. Entonces le hice una de mis preguntas anómalas para elicitación de categorías taxonómicas: “*Los animales silvestres ¿crecen de la tierra?*”. “*No, no*”, replicó con los ojos bien abiertos, y añadió que en el pasado mucha gente solía pescar y, mientras decía eso, recordó un episodio reciente que la había asombrado. Sucedió que ella y Vicente habían ido a pescar en medio del monte, lejos de la colonia, y repentinamente tuvieron conciencia de que había una mujer en el medio del agua. “*Ella tenía pelo largo y una estrella [en la frente]. Parecía navegar, un ruido [de un motor] se oía. Su cara brillaba. Y ella no nos hizo nada, [más tarde] tuvimos una gran pesca. Nunca volvimos ahí, tuvimos que ir a caballo*”. Cuando le pregunté si la mujer era una *alo' jaqa'a* (mujer no humana), Teresa asintió, aunque según la gente ella “*era del mar*”. Mi interlocutora interpretó su encuentro como “suerte”, porque la mujer le había dado una increíble pesca; ellos habían recibido *n'achikiaGak*, una bendición, un regalo, una gracia.

Las palabras de Teresa me hacían recordar la despedida de Ángel en 1983 en Buenos Aires. Su discurso grabado ilustró como una persona *qom* da sentido a una relación humana cuyas consecuencias tienen muchas interpretaciones. Porque cualquier cosa interpretada como buena tiene que estar conectada con lo que nosotros llamamos sobrenatural. Las dimensiones de la existencia muestran superficies complejas, inesperadas, a veces ominosas; pero cuando *n'achikiaGak* ocurre, las densas palabras de *natamen* (oración) deben ser dichas para cumplir con la etiqueta del agradecimiento y dejar el círculo abierto para futuras epifanías. Teresa y Vicente comprendieron su experiencia como tal; Ángel, humilde y en lágrimas, hizo lo mismo. Los signos son esperados; una vez que aparecen, tienen que ser reconocidos.

Síntesis

A lo largo del capítulo se delineó una secuencia de eventos relacionados con la vida de los *qom* de Tacaaglé y La Primavera y las interpretaciones que aquellos les dieron. Estos eventos condensan situaciones de lo que puede denominarse “episodios históricos significativos” para toda la comunidad, como también hechos de índole más individual. Entre ellos, tal vez en una posición intermedia, la investigación etnográfica mostró costados problemáticos vistos desde la perspectiva *qom*.

Sobre todo se enfatizó la lectura *qom* del tiempo, de acuerdo con sus supuestos, intereses, deseos y urgencias. Dentro de esta línea, muchos

eventos manifestaron la dinámica de la conciencia histórica que aparece lejos de ser un fenómeno único, estable y homogéneo.

En este contexto se identificaron cuatro períodos más o menos discretos según la memoria de los *pagere'ek*, los que aparecen entretnejidos en el ejercicio de una dialéctica de comprensión del mundo. En efecto, el *tiempo de los padres*, el *del Evangelio* y el *de la colonia aborígen* exhiben superpuestos tanto una dimensión cronológica como una situacional, alimentada en forma casi ubicua por el antiguo *tiempo de Iamogöni*. Los hechos aparecieron como signos de lo significativo que demandan una interpretación. En este sentido, los hechos, signos e interpretaciones se conectaron unos con otros dentro de un horizonte cultural, influido por los procesos históricos de lucha y negociación con la sociedad blanca y también con otros grupos indígenas.

Los períodos de la misión franciscana y el Evangelio mostraron instancias sobresalientes de la evaluación *qom* de ser *católico* y ser *Evangelio*. Ellos expresan el proceso de introducción de la agricultura en la misión, la emergencia de la narrativa del trabajo y su redefinición como colonos y católicos. Obviamente, las memorias de ese período están moldeadas por el actual punto de vista como creyentes del Evangelio, que fue expuesto con dramatismo al comparar los dos períodos. Antiguos miembros del Evangelio actualmente católicos proveen una óptica interesante sobre la naturaleza contextual, posicional del pasado.

La aparición del Evangelio coincide con una crítica de la tradición que abarca las formas de vida indígenas como un todo, definidas como “pobres”, “sucias”, “ignorantes”, por decir poco. Imágenes poderosas y una intensa retórica en las Iglesias indígenas comunican a la feligresía ese mensaje. Sin embargo, el temprano movimiento de Luciano apareció como la primera síntesis sociorreligiosa que curiosamente no censuró el pasado; por el contrario, promovió formas de *haloik* sin distinguir etiquetas.

En situaciones concretas, la vida cotidiana parece combinar el conocimiento ancestral con el lenguaje cristiano, produciendo enigmas antropológicos asombrosos que alimentan pero también reconfiguran la pregunta clásica acerca de si la tradición es superada por el cambio, la modernidad y el cristianismo.

El ser-en-el-mundo *qom* incluye la experiencia histórica de la colonización y la evangelización que transformaron su cultura ancestral en algo públicamente embarazoso y criticable. No obstante, su praxis señala elementos persistentes de ese pasado en las nociones de persona, sueño-vigilia, lenguaje, enfermedad-terapia, a pesar de ser expresados –y a veces hasta definidos– por medio de un lenguaje evangélico.

Estar en el Evangelio aparece como un nuevo status ontológico que introduce al creyente en un espacio cósmico protegido, generado por la *Palabra de Dios*. Como una suerte de paraguas de poder, defiende a la gente del ataque de las fuerzas demoníacas, nuevo nombre de los seres no hu-

manos. No sólo esto, el Evangelio apunta a borrar las diferencias entre *qom* y *doqshi* bajo la noción supraétnica de *hermano*. Este nuevo sentido de hermandad ayuda a “limpiar” los errores del pasado, pero al costo de olvidar o estigmatizar la memoria de los ancianos.

El período de la colonia aborígen, que subsiste hasta hoy, introduce a los *qom* en los vericuetos de la política blanca y la negociación en condiciones casi siempre adversas. Como ocurrió también en otras partes de la región, por ejemplo en la provincia de Chaco (Miller, 1967: 82), tanto los jefes de La Primavera como de Tacaaglé tuvieron que llevar a cabo viajes arquetípicos a los centros del poder *doqshi* (Buenos Aires y Formosa) para obtener el reconocimiento legal de sus tierras. Estos desplazamientos están muy bien atesorados en la memoria colectiva, y representan hitos en su sentido de ser *qom*, en un nivel, y ser *potael'ek* o *pagere'ek*, en otro.

Estos procesos los llevaron a tener que ajustar sus esquemas sociopolíticos a la burocracia blanca; así, comisiones y caciques elegidos aparecieron en escena. Además, la escritura, los trámites y la documentación también se hicieron presentes, tal como ocurrió con el Evangelio, confiriéndole legitimidad a una condición de otro modo ilegal, clandestina. Porque la corporalidad y oralidad *qom* no eran prueba suficiente de su facticidad histórica ni de la de sus reclamos de legitimidad frente al orden blanco.

Sin embargo, el contexto político favorable de 1984 facilitó la emergencia de una nueva actitud de los *doqshi* condensada en la *narrativa de la reparación y compensación histórica*. En efecto, como una especie de reverso de la praxis alimentada por las *narrativas del desierto y del trabajo*, los reclamos indígenas fueron reconocidos oficialmente por las leyes provinciales. No obstante, la actitud de los blancos hacia los pueblos indígenas aun mantiene fronteras de alteridad y extrañamiento, que no pueden desvanecerse por decreto. Asimismo, desde la visión *qom* existe un conflicto de *IataGak* o modos de vida que ningún acuerdo de tierras o ley podrá resolver graciosamente.

A través del capítulo la dimensión temporal y las interpretaciones culturales fueron los subtextos principales. Así, los eventos aparecieron encadenados dentro de un esquema cronológico (sintagmático) y sincrónico (paradigmático) flexible. Tal vez este modo introduce un panorama más adecuado de la evaluación *qom* de la temporalidad y de sus variados matices. Por ejemplo, la naturaleza poderosa del lenguaje como cocreador del mundo, el rol de los lugares como repositorio de la memoria colectiva, el peligro de la encuesta etnográfica sobre el pasado, la relevancia de los sueños como rastros y manifestación de lo numinoso y la interpretación de determinados eventos como bendición o castigo por parte de los seres no humanos.

El Epílogo sintetiza algunos de los temas centrales tratados a lo largo del texto, conectándolos con la investigación etnográfica sobre la ontología en el mundo contemporáneo.

La antropología y el mundo

I. En los capítulos anteriores, la exploración del nexo entre experiencia y mundo, desde una perspectiva antropológica, fue un tema central. El foco etnográfico se refirió a la experiencia histórica presente y pasada de los *takshék qom* de Formosa, y la tarea de acercarse etnográficamente a su ontología.

Algunos capítulos ejemplificaron la naturaleza dialéctica del trabajo de campo como una práctica acotada de experiencia humana, en lugares de campo concretos como la región chaqueña y una inesperada Buenos Aires. Esta última reconfiguró prácticas pasadas y la forma de conceptualizar la etnografía como una actividad capaz de mostrar una visión compleja y crítica de la cifra experiencia-mundo. Traté aquí fundamentalmente con la cuestión de la ontología, pero desde la experiencia intercultural y la evaluación histórica de la visión *qom* de los eventos y la memoria. Aquí el lenguaje occidental sobre el *ser* fue confrontado con la visión *qom* de la realidad y de la práctica etnográfica; estos encuentros vividos desafiaron los objetivos de supuestos clásicos, por ejemplo, la naturaleza de la separación mente-cuerpo, la realidad y el status de la vigilia frente al sueño.

Desde un punto de vista general, el análisis antropológico del ser-en-el-mundo lo descubre como un fenómeno doble: por un lado es un *universal* humano, mientras que por el otro aquel aparece siempre como un *particular*; una construcción social localizada. En el primer caso, su universalidad es explicada por la finitud que conecta en todas partes a la gente con la vida, la muerte y el sentido. En el segundo, la condición existencial no es un hecho puro, transparente, sino contextualizado en sociedades, culturas y/o grupos específicos. Sin embargo, es posible que visiones locales particulares puedan cuestionar afirmaciones universales, definiendo la condición humana de modo diferente de la óptica hegemónica de Occidente. Esto es así porque la investigación etnográfica es una tarea cuyos

resultados pueden introducir recursivamente sospechas acerca de las propias ideas raíces que forman toda la empresa. En este sentido, la etnografía expande la búsqueda filosófica a territorios poco conocidos.

Mi análisis estuvo influido directa e indirectamente por la última etapa de la obra de Victor Turner (1982, 1985). En efecto, su antropología de la experiencia aparece como un ejercicio potente para leer vidas moldeadas culturalmente donde el mundo es definido como un conjunto de múltiples niveles de símbolos, prácticas, dramas, ideas, peligro, gozo, sufrimiento y recuperación, entre otras cosas. Aquí el trabajo de la antropología podría definirse como un *journey*, un periplo, una experiencia a través del mundo (Wright, 1994, 2005a), para parcialmente experimentar otros modos de ser, donde los registros de esto pueden o no ser escritos de acuerdo con su naturaleza particular. El trabajo de campo es un contexto experiencial por excelencia para la comprensión cultural. Al mismo tiempo, la antropología de la experiencia es vista como una práctica integral para aproximarse a los mundos sociales, para *estar/ser-en ellos* y hacer afirmaciones provisionales a su respecto. Así, insinúa una perspectiva más rica que la propuesta por el así llamado “turno literario” o “posmoderno” de la antropología (Marcus y Fischer, 1986; Clifford y Marcus, 1986; Clifford, 1988).¹

Esta “experiencia del mundo” se nutrió también del lenguaje filosófico del existencialismo y el pensamiento tempranamente poscolonial de Kusch. En relación con esto, las preguntas sobre ser, mundo, lenguaje y sujeto se situaron en un lugar emergente entre ellos, dando vida a una tensión creativa entre *ser* y *estar*. En lugar del estado de “arrojado al mundo” existencialista, la *instalación* kuschiana aparece como un concepto más totalizador de la escena vital humana, la que significa que siempre hay un *suelo* donde la cultura, esto es, la dialéctica de la tradición, la historia y el lugar, conforman el mundo como significativo desde el comienzo. Vacío, nada, trascendencia o totalidad son conceptos contextualizados culturalmente que refieren a perspectivas propias de sociedades particulares. El hecho de que la sociedad occidental haya devenido universal en sus propios términos, proyectando sus criterios de existencia sobre el mundo, oculta su provincialidad en términos culturales. De este modo, suelo, lugar y posicionamiento geopolítico se materializan como factores centrales en la construcción social del mundo.

En este contexto, es posible pensar la práctica antropológica incorporando la imagen del desplazamiento, según lo tratado en el capítulo 2. Así, se podría definir la etnografía como un *desplazamiento ontológico*, lo que implica que, al ser el etnógrafo su propio instrumento de registro y análi-

1. De hecho, mientras Turner (1985) apoyaba la escritura experimental, para él ésta era solo un aspecto más de la compleja performance de la disciplina en contextos concretos, no un dogma deslegitimante de trabajos previos.

sis de datos, una marca de fábrica peculiar entre las ciencias sociales (Lévi-Strauss, 1976: 36), él se desplaza ontológicamente a través del mundo. Este último, desde una perspectiva general, es el “campo” donde se llevan a cabo las investigaciones –el “campo del mundo”–.² Entonces podemos observar al campo no como el lugar utópico de la antropología clásica, esto es, como lejano, extraño y no occidental, sino que cualquier lugar puede devenir antropológicamente relevante, proyectándose sobre él –o recibiendo de él– un sentido utópico necesario. A través de la praxis antropológica, todos los lugares y la gente se transforman en relevantes por sí mismos, sin importar su localización concreta ni su condición moral.

En síntesis, los lugares antropológicos, en cualquier sitio que estén, poseen un grado de alteridad originada por el desplazamiento ontológico. Parcialmente apartados de sus categorías de la vida cotidiana, los etnógrafos comienzan a mirar-a y estar-en un “otro cotidiano” con ojos asombrados, porque su agenda existencial ha cambiado. O, en palabras de Jean y John Comaroff (1992), la antropología puede verse más como un foco (*focus*) que un lugar (*locus*); ambos están en una relación de mutua constitución. Más aún, como un foco peculiar que da espacio dialécticamente a lugares particulares, muestra conexiones estrechas con la vida personal de los etnógrafos, como Georges Devereux (1977) lo estableciera hace ya tiempo. De este modo podría incluso decirse que los lugares/temas antropológicos se relacionan con aspectos que faltan en nuestras biografías y que restauramos a través de la etnografía; una ausencia radical que debe repararse de alguna forma.

Los ejemplos de desplazamiento mostraron el poder de los movimientos fuera-de-contexto para afectar la noción antropológica tradicional de “campo”. Los viajes de Ángel a Buenos Aires, por una parte, y la mudanza de Guillermo Muratalla y Pinaqte (y mi breve estancia allí) fuera de la colonia aborigen de Tacaaglé, por la otra, desafiaron los rasgos contrastivos básicos del trabajo de campo “a la chaqueña”. Distancia, corresponsabilidad lejana y solitaria, división entre cuestiones familiares y contexto de campo, rol pasivo de los interlocutores, entre otros, perdieron su aura de intangibilidad para transformarse en productos de situaciones históricas concretas, canonizadas allá lejos en el tiempo mítico de la antropología.

Para enfrentar esta situación como un “verdadero” antropólogo, una única pero peligrosa opción me fue posible; esto es, poner la doctrina de la disciplina en cuestión ya que de otro modo estaba tomando la riesgosa decisión de negar la existencia histórica a una serie perturbadora de hechos que pasaban ahí mismo, frente a mí. En tanto tuve la energía mínima necesaria para hacer eso, Ángel apareció como el actor principal en este sai-

2. *Fieldworld*, en el original en inglés. El término es un guiño metodológico pero también poético hacia el otro término clásico, *fieldwork*.

nete etnográfico. Después de esto, toda una nueva dimensión posible emergió para pensar la praxis antropológica. Las distinciones espaciales y temáticas cayeron como el Muro de Berlín, unificando lo que antes había estado separado: el *ser* y el *mundo*. En este sentido, podría decirse que la localización ontológica de la antropología estaría en los intersticios entre ser y mundo; una *espacialidad existencial* (Soja, 1989) sumergida en el tiempo; una mínima zona de relativismo mostrando la dimensión cultural de la existencia, desdeñada por la filosofía occidental.

Originalmente, la antropología como nos lo cuentan todos los manuales introductorios, apareció como una “relación de conocimiento”, en la cual la distancia cultural entre Occidente y el mundo no occidental jugaba un rol central. En la medida en que la distancia cambiaba o era reconfigurada, de acuerdo con la expansión del capitalismo a través del planeta, la naturaleza relacional de la disciplina empezó a relacionarse “menos” con los sujetos “otros” o éstos comenzaron a definirse y percibirse de otra forma. Lugares utópicos como Tikopia, Samoa o Tierra del Fuego empezaron a verse como parte de un pasado nostálgico, donde los mundos prístinos podían ser estudiados por el afán científico. Ni estos últimos eran prístinos ni los etnógrafos habitaban paraísos terrestres. En tanto el discurso antropológico dio más lugar a las contingencias del campo dentro de su cara pública, las situaciones-lugares ideales perdieron fuerza, mostrando en su lugar un panorama más real de una praxis relacional de conocimiento. Efectivamente, estudios antropológicos de la propia sociedad aparecieron cuando esa ecuación perdió el imperativo categórico de “ir lejos”, o a las “colonias internas”; una vez que los márgenes de la alteridad empezaron a cambiar, el campo vio expandirse sus perímetros.

La naturaleza relacional de la antropología, que persiste a pesar de las críticas poscoloniales a la construcción y representación del conocimiento, se expresa en su énfasis en la *intersubjetividad* (Fabian, 1983; Jackson, 1989, 1997). Una de las tareas principales consiste en aproximarse a la objetividad social del “otro” a través de la etnografía: la etapa experiencial donde las existencias se confrontan en el campo. El ideal es “habitar en” otros mundos intersubjetivos sin perder pie en la socialización original propia. Una tensión abierta, sin límites, aparece aquí entre ambas instancias; éstas conforman una espiral hermenéutica, mostrando visiones fusionadas no siempre discernibles en la práctica oral ni en la escritura. La influencia de Gadamer es fuerte aquí, ya que provee imágenes útiles para imaginar las situaciones de campo, a pesar de nuestros propios prejuicios culturales.³

3. En este sentido, la mala comunicación es una parte esencial del encuentro entre tradiciones diferentes.

Descrita de esta forma, la antropología comparte con otras disciplinas occidentales lo que podría llamarse un “relacionalismo ontológico”. En este sentido, algunas áreas de la episteme occidental muestran cambios interesantes, los cuales atraviesan todo el campo científico. Por ejemplo, se detecta una primacía de las relaciones por sobre las entidades individuales, o el énfasis en las propiedades emergentes como un fenómeno presente tanto en la naturaleza como en la sociedad (por ejemplo, Hofstadter, 1979; Calvin, 1990; Massey, 1992; Kontopoulos, 1993). Aunque grados importantes de especificidad separan una de la otra, algunos puntos en común pueden encontrarse; por ejemplo, una visión del individuo como una entidad abierta, unida en red con el dominio social.⁴ Además, el mismo uso del prefijo “inter-” llama la atención sobre la dinámica de la conexión. Aquí la intersubjetividad puede ser vista como *esa* red flexible de comunicación dentro de la cual la significación social y la expresión simbólica se manifiestan. En este contexto, se comprende a la antropología como una praxis comunicativa (Fabian, 1971), siempre situada en alguna parte, en un tiempo histórico concreto.

II. De acuerdo con lo señalado recién, la naturaleza del conocimiento antropológico puede ubicarse en un punto medio emergente entre el investigador y sus interlocutores, o, según desarrollos más recientes, entre el primero, por un lado, y los paisajes fluidos, las situaciones, las instituciones o los textos escritos y documentos, por el otro. Como se argumentó antes, un amplio “campo del mundo” multivariado atestigua los encuentros etnográficos, que redefinen la estructura y el contenido de nuestros marcos analíticos.

Los sujetos etnógrafos contemporáneos experimentan estas tensiones como una lucha entre ellos mismos, originalmente como sujetos individuales autónomos, y sus maniobras dentro de los ámbitos flexibles de la intersubjetividad. Se hacen necesarios ejercicios para evaluar el perfil existencial de cada uno; ellos nos permiten ser conscientes del *suelo cultural* dentro del cual el mundo se nos aparece, por un lado, y cómo y desde dónde se realiza nuestro “habitar en el campo”, por el otro.

Inicialmente, mis investigaciones en el Chaco me produjeron un conflicto entre espacialidades: una pampa vivida y conocida, un Chaco soñado pero lejano. Es verdad; incluso antes de ir al Chaco, esa región aparecía no muy diferente de la versión que mostraba el pintor Léon Pallière. Yo lo imaginaba sobre todo como un lugar distante, lleno de peligros potenciales pero también de aventuras; el monte ejercía una fascinación di-

4. De algún modo, podría afirmarse que el “yo es reemplazado por la realidad de lo relacional” o la “transformación de «yo» y «mi» en «nosotros»” (Kenneth Gergen, 1991: 156; citado por Tseelas, 1992: 121).

ficil de resistir. El *Dasein* de la pampa me había producido una especie de aplanamiento metafísico, debido a la infinitud de su llanura. Como Martínez Estrada lo hubiera dicho, mi horizonte ontológico combinaba dos elementos antagónicos: la ciudad-centro del país con su arrogancia cosmopolita y un bagaje de mitos nacionales fundantes, el gaucho, el desierto, carne grandiosa, cultura europea, un campo fértil y bendecido, y espacio... y más espacio.

Además, la región del Chaco representaba una de las áreas libidinales de la etnografía argentina; tal vez el territorio aborígen culturalmente más diverso. En este sentido, no iba a entrar a un espacio vacío, sino a un *espacio practicado* ya existente según la genealogía académica. Por eso, cuando el Chaco se transformó en una presencia concreta desde mi primer trabajo de campo en 1979, su naturaleza opulenta pero “salvaje” rearmó esta geografía mítica interiorizada. Cuando la pampa y Buenos Aires se encontraron con el Chaco, una perspectiva diferente se materializó. Las experiencias indígenas históricas reprimidas –parte de la América profunda, combinadas en una nueva clase de cosmopolitismo– hallaron su camino hacia la superficie de los eventos y transmutaron mi temporalidad estatalmente basada. Conocer a los *qom* fue ciertamente un viaje a través de ángulos ignorados de la historia, y muchos desplazamientos “allá” y “acá” reconfiguraron por último mi mapa heredado de los lugares de campo autorizados.

Cuando el Chaco vino temporalmente a Buenos Aires, mediado por los viajes de Ángel, toda una espacialidad distante y salvaje se instaló en un inocente territorio burgués. Y reemplazó un sentido implícito de estabilidad, límites seguros y un estado (y un estatuto) de la realidad por un sentimiento de que las cosas podrían ponerse “patas para arriba” en cualquier momento. Por cierto, la reflexión utópica sobre el Chaco había alcanzado Martínez y Victoria, dos espacios definidos originalmente como domésticos, transformándolos en otra cosa, un evento desconocido pero palpable.⁵ Esa reserva de sentido me sensibilizó acerca de la dimensión espacial de la ontología, la que aparecía entonces como un tema significativo para una filosofía cultural antropológicamente orientada.

III. Una ontología del *estar*, como lo sugirió Kusch, es lo que caracteriza la instalación indígena en el mundo. Ésta podría verse como un tropo filosófico apto para explorar modos de ser y concepciones del mundo. En este sentido, los escenarios geohistóricamente situados juegan un papel generativo en la emergencia de las ontologías, las cuales son siempre “regionales”, esto es, certezas parciales desarrolladas en un punto del tiempo y

5. Representado, por ejemplo, por olores, desorden, sueños, revelaciones, nostalgia del hogar lejano, y preguntas y respuestas inesperadas.

del espacio. *Estar* supone una actitud hacia los eventos que podría ser percibida superficialmente como pasiva. En efecto, en tanto “dejamos que las cosas sucedan”, su entero acontecer implica una “agencia estructurada” y una “estructura agenciada” en términos de Anthony Giddens (1979).

Aquí me acerqué a la ontología regional de los *takshek qom*, desde fines del siglo XIX a la actualidad. En términos geopolíticos, socioeconómicos y políticos, desde una mirada porteña, ellos habitan una periferia dentro de un área periférica de la Argentina. Es más, su cercanía al límite internacional y a la cultura paraguaya, como sucede con todos los habitantes del oriente formoseño, los transforma en idiosincrásicos entre los *qom* argentinos. De hecho, la mayoría de los trabajos antropológicos más importantes del área dirigieron su atención a la provincia del Chaco.⁶ Así, una suerte de versión académica oficial de la sociedad y cultura *qom* surgió de ellos, erigiéndose, siguiendo las ideas de Geertz, en verdaderos “fundadores de la discursividad toba”.

En este contexto, trabajar en Formosa desafió muchos supuestos aceptados acerca de los *qom*, y reconocer esto fue un ejercicio doble de crítica académica dolorosa y placentera. Significaba una lectura crítica de figuras respetadas, lo que implicaba libertad para construir mi propio camino, pero simultáneamente angustia por no saber muy bien cómo llegar a hacerlo.

Por ejemplo, a diferencia de Formosa, el Chaco exhibe un componente sociodemográfico más complejo, fuertemente influenciado por la inmigración de Europa central, y un sistema productivo más diferenciado. Además, las relaciones interétnicas produjeron en los *qom* del Chaco un perfil más “moderno” del que carecen sus vecinos de Formosa. Entre los *qom*, la variante dialectal formoseña *takshek* difiere de las habladas en el Chaco. No obstante, todos sufrieron la conquista militar, la colonización y la evangelización como factores estructurales comunes. En este sentido sus respuestas tienen, por un lado similitudes generales pero, por otro, diferencias locales/regionales importantes.

En algunos capítulos ambos niveles se trataron, aunque los aspectos locales recibieron más atención para balancear la influencia ejercida por la producción académica más centrada en el Chaco.

IV. Desde el lado de la “estructura”, observamos la emergencia de varias narrativas como consecuencia de la confrontación entre indígenas y blancos, en el sentido de Edward Bruner (1986). Éstas mostraron los supuestos tanto implícitos como explícitos que tenían la población blanca y las autoridades acerca de los indígenas y sus territorios. La así llamada “narra-

6. Por ejemplo, el trabajo de Miller (1966, 1971, 1975, 1979), Cordeu (1967, 1969-1970), Cordeu y Siffredi (1971) o Bartolomé (1972).

tiva del desierto”, originada durante los tiempos tardíos de la colonia y que adquirió fuerza en los períodos de la independencia (1810-1853) y la Organización Nacional (1853-1880), crearon un ser indio presentado como primitivo y silvestre, a cuyo territorio, a través de una operación metonímica, le era concedido el mismo status. A partir de allí, las tierras indígenas se transformaron en el desierto, visto como un vacío de cultura y valores blancos; un verdadero espacio calificado de alteridad. Después de las campañas militares de 1879 tanto a los desiertos del sur como del norte, se logró en la práctica lo que había sido un ideal desde la colonia. Hacia la década de 1920, el desierto no era más una amenaza y los indígenas, una vez “civilizados”, fueron definidos esencialmente como trabajadores en la agricultura, la ganadería, los obrajes y los ingenios. Su ser indio y la noción de desierto estaban extinguiéndose gradualmente a los ojos blancos. Aunque permanecieron clasificados como “indios”, el elemento de peligro que suponía su carga semántica quedó neutralizado. Sin embargo, el extrañamiento y los conflictos de comunicación persisten hasta la actualidad.

La misión de Tacaaglé emergió en el medio del desierto como una “luz de la civilización”, apoyada por la política oficial de “domesticación de indios” en instituciones cerradas como las misiones y las colonias. De hecho, Tacaaglé se transformó en una nueva entidad sociológica, al mezclar gente de muchas bandas nómadas del área. Más tarde, la colonia secular de Bartolomé de Las Casas, en el centro de Formosa, produjo una conglomeración similar de grupos dispersos. Lo mismo sucedió hacia la década de 1930 con La Primavera, pero aquí vinculada con el accionar de misiones protestantes.

Los comentarios de Fernández Cancio acerca del fin del “mito del desierto” en los albores del siglo xx nos colocan en el crepúsculo de la región chaqueña como una inmensa fortaleza de salvajismo y vida precapitalista. Una vez “pacificados”, los aborígenes ingresaron en el nuevo status de colonos y trabajadores rurales; semiproletarios en el sentido de la economía política (Iñigo Carrera, 1979). La *narrativa del colono* se transformó en el discurso oficial de las autoridades y los misioneros. Por medio de las colonias seculares y religiosas, los aborígenes se convertirían en trabajadores educados y en cristianos.

La ontología contemporánea de los *pagerelek* se asienta en la experiencia histórica ya mencionada, la que implica no una secuencia lineal e irreversible de eventos, sino una serie compleja de temporalidades reversibles. Éstas combinan el tiempo mítico denominado *lamoGoñi* o *l'atchigini* con épocas históricas como la de los padres franciscanos, el Evangelio y la colonia aborígena. Dentro de esta última, un nuevo momento comenzó después de la sanción de la Ley del Aborígena de Formosa en 1984. Entonces la *narrativa de la reparación histórica* adquirió fuerza, mostrando una interpretación oficial diferente acerca del “problema indígena” en la Argentina.

En síntesis, las tres clases de narrativas señaladas expresaron discursivamente la praxis llevada adelante por el Estado frente a los pueblos aborígenes, particularmente en la región del Chaco. Aquella se caracterizó sucesivamente por la alteridad, la disciplina y el reconocimiento; las dos primeras indicaban un período donde el estado todavía luchaba para controlar a los indígenas. En este sentido, el trabajo sobre el cuerpo “fue un modo crucial” de producción neocolonial (Comaroff y Comaroff, 41). La tercera ilustra un cambio cualitativo en el discurso oficial hacia un reconocimiento de los reclamos históricos indígenas. Es como si actualmente su indianidad se hubiera vuelto significativa en términos positivos para un Estado que siempre le había quitado legitimidad. Después de años de lucha para transformar a los indígenas en colonos, hoy en día la rueda de la historia oficial, mediando un giro complejo e irónico, recuperó la alteridad como una categoría aceptable –como antes, una cuestión de Estado–. No obstante, la sanción de nuevas leyes forzó a los aborígenes a organizarse a sí mismos de acuerdo con la rigidez del sistema jurídico argentino.⁷

Las visiones *qom* del pasado tienen conexiones con las narrativas oficiales reseñadas. Su ser-católico puede ubicarse en los días de la misión cuando ellos aprendieron la disciplina del *trabajo* para evitar las tentaciones del desierto y la holganza y aparente facilidad de la marisca, un *no trabajo* descalificado, sin embargo llevado a cabo con maestría. Cuando el Evangelio llegó, continuaron trabajando como colonos, valorando el trabajo pero viendo con suspicacia la vida católica, una combinación heterogénea de experiencia en el monte con “vicios” occidentales como el cigarrillo y el alcohol. Ambas etapas muestran una suerte de incorporación selectiva de elementos del discurso blanco, pero releídos originalmente desde un horizonte complejo de experiencias históricas. En este sentido, parece necesario ontologizar la historia e historizar la ontología para aclarar procesos opacados por el “modo colonial de producir realidad” (Taussig, 1987), y una forma muy lineal de evaluar los acontecimientos. Es más, es bienvenida una antropología que pueda abrir su visión analítica a discursos que surgen como aparentemente heterodoxos, irracionales y míticos.

V. Toda la idea de estudiar la ontología *qom* se nutrió de una sensación implícita de pérdida, una pérdida profundamente enraizada en la historia de Occidente. En efecto, las inquisiciones acerca de la naturaleza del ser como un objeto en sí mismo podrían compararse con el desarrollo de la teología. Se sostiene en este sentido que tanto la ontología como la teología occidentales emergieron cuando el ser y lo divino dejaron de ser ex-

7. Véase por ejemplo el análisis de Ricardo Altabe, José Braunstein y Jorge González (1995) sobre la relación entre las leyes indígenas y aspectos culturales de su propia organización sociopolítica.

perencias vividas. En cuanto a la teología como una típica disciplina occidental, como señala José Jorge de Carvalho (66-67), ésta comenzó cuando apareció un cierto grado de desconfianza acerca de la divinidad. Mientras el culto a la divinidad era una experiencia incorporada en la vida, no eran necesarias preguntas sobre el ser sagrado. El relato de mitos representó un primer paso dialéctico hacia un distanciamiento crítico de la divinidad. El dogma y la interpretación técnica ampliaron ese hiato entre experiencia y discurso, lo que ulteriormente dejó lugar a la narrativa de la muerte de Dios. En el caso del ser, cuando la naturaleza de la realidad apareció desconectada de lo divino, permaneció oculta de las construcciones racionales hechas para buscar su localización.⁸

Por su parte, Juan Adolfo Vázquez (22), al comentar la historia de la ontología occidental, identificó tres etapas: la *medieval clásica*, la *moderna* y la *existencial*. La primera se caracterizaba por un sistema de símbolos sagrados del ser, a los cuales cuando ya no fueron más vividos se reemplazó por la visión moderna, concebida como un sistema de símbolos puramente convencionales que no pretendían aludir al ser fundamental, pero que sin embargo ofrecían una visión más o menos adecuada de la realidad empírica. Frente a esto, la etapa existencial atestigua la experiencia ontológica explotando violentamente, y señala el valor radical de la existencia humana como el lugar donde el ser se revela a sí mismo, sobre todo como un gran vacío o una ausencia insondable.

Esta etapa representa una visión ya secularizada del mundo, donde la angustia y la soledad son elementos centrales de la percepción de la condición humana desde un punto de vista universal. Describe parcialmente la incertidumbre ontológica que experimenté al inicio de los estudios universitarios. Sin embargo, la formación antropológica y la experiencia de campo la enriqueció y relativizó, permitiéndome desarrollar una aproximación ontológica intercultural. A pesar de su lenguaje formado en la tradición occidental, creó las condiciones para realizar una evaluación de las posibilidades abiertas de otras experiencias de la realidad. En este sentido, la experiencia geohistórica aparece como una fuerza activa multiforme en la conformación del sustrato vivido de los significados culturales; éstos informan acerca de la naturaleza del mundo, la posibilidad del conocimiento y el status de la existencia humana.

Como lo señalé previamente, nosotros como occidentales “marginales” estamos débilmente equipados para evaluar mundos sociales no tan desencantados oficialmente como el nuestro, donde la “caja” de los dioses está aún abierta al mundo, y el mundo no se muestra como una totalidad

8. Esto recuerda los procesos analizados por Jean-Pierre Vernant (1982) y Walter Ong (1993) sobre la separación entre mito y *logos*, y los cambios que produjo la escritura en la cultura occidental.

infinita. Además, viniendo de una región urbana como Buenos Aires, para la cual el mundo es una mezcla de desplazamiento, tecnología y religión secularizada, mi horizonte cultural no estaba suficientemente listo para fusionarse con una geografía humana distante, rural y, en un principio, *desértica*.

Con las desventajas indicadas, traté de acercarme a la ontología *qom*. Al hacerlo, era necesario tener una idea acerca de cómo se les aparecía el mundo. Las nociones de “universo”, “mundo” o “realidad” eran bastante problemáticas incluso para mí. Es verdad, preguntar sobre la “realidad” parecía una cuestión extraña; su carga semántica pesaba demasiado sobre mis hombros, predeterminando cualquier comprensión del ser y el mundo, a pesar de la socialización antropológica que supuestamente me daba herramientas para sortear esos obstáculos.

El trabajo utilizando dibujos y esquemas hechos por Ángel trajo esas imágenes ausentes del mundo que estaba buscando capturar pero, simultáneamente, me hizo darme cuenta de que este cuestionamiento no se producía dentro de un espacio neutral del lenguaje o de la verdad histórica. Más aún, en realidad se ubicaba en *alguna parte* tanto en términos geográficos como ontológicos. Las imágenes de Ángel eran al mismo tiempo respuestas visuales a mis preguntas y recreaciones originales del universo *qom*. Estaban en una relación dialéctica con sí mismas y con las cuestiones propuestas por mí.

En relación con esto, debe decirse que la interacción me permitió sentir la naturaleza intersubjetiva del trabajo de campo, por una parte, y descubrir a través de la práctica su cualidad dialéctica, por la otra. En tanto había estado expuesto con anterioridad al concepto de intersubjetividad en la obra de Wittgenstein, y más tarde en la bibliografía sobre etnografía de la comunicación y antropología crítica, era solamente una aprehensión intelectual. No me podía ver a mí mismo como un miembro concreto de una comunidad de hablantes compartiendo ciertos supuestos intersubjetivos. Pero la dimensión intersubjetiva como una praxis concreta sólo iba a hacerse presente cuando la cartografía dialéctica del mundo *qom* empezó a delinearse.

VI. Cuando el mundo *qom* empezó a acercarse a mí a través del trabajo de campo, apareció muy diferente de las perspectivas medieval, moderna o existencial apuntadas. Parecía que el mundo, el ser y el lenguaje tenían una conexión más fuerte que en mi propio esquema de cosas. Mientras mostraba algunas semejanzas familiares, era difícil traducirlas al castellano; la lengua *qom* aún permanecía en la región de sonidos de alteridad y significados transitorios.

Poco a poco, ese mundo apareció como un ensamble de zonas de densidad ontológica dispar. Seres, objetos, eventos y relaciones fueron definidos como función de un *locus* cosmológico, que informaba, simultáneamente,

acerca de cierto status de poder, la manifestación más concreta del ser. El poder, como *l'añaGak* o *haloik*, es la fuerza vital que los humanos tienen que encontrar, conservar e incrementar para llevar adelante una vida normal.

El ser-en-el-mundo *qom* es definido por la búsqueda de poder, siempre ubicado en la dimensión no humana, sin importar su forma lingüística. Sin embargo, los ámbitos humano y no humano están conectados estrechamente en una suerte de continuo gradual, en el cual un cierto número de umbrales indican la localización cósmica y ontológica respectiva. En lugar de una oposición radical entre sagrado y profano, existe un espacio fluido para lo numinoso; éste varía en grado en lugar de naturaleza. No sólo esto; podría decirse que la vida en sí misma es vista como una expresión de poder; en este contexto, el término “sagrado” se convierte en muy distante y académico para experiencias que aparecen todo el tiempo.

De vez en cuando, en charlas con Ángel y otros *pagerelek*, y en situaciones concretas que observé, una colección de “signos” significativos se hicieron evidentes. Como Kusch y Foucault podrían haber observado, representaron “signaturas” o “marcas de verdad” que me guiaron a través del orden del mundo. Ellas ayudaron también a comprender situaciones, eventos y, en última instancia, a construir una especie de cosmografía. De hecho, Ángel tradujo una experiencia del mundo vivida, y oralmente transmitida, en un medio visual bidimensional. En efecto, la distancia entre una experiencia vivida y un dibujo observado era equivalente a lo que separaba mis deseos antropológicos de transformarme en un explorador de la ontología del mundo *qom* como praxis. Es más, mientras trataba desesperadamente de asir su experiencia del mundo, el medio escrito-visual apareció como útil, pero desafortunadamente sólo un sustituto abstracto, plano y sin espesor. Aunque los dibujos eran obviamente inertes, sin embargo tenían un mensaje silencioso que excedía mis habilidades cartesianas para decodificarlo. La ayuda interpretativa de Ángel y la dialéctica del trabajo de campo permitieron abrir un poco mis pobremente desarrollados sentidos.

Hasta entonces, los colores, los parámetros espaciales, la topografía corporal, el tamaño y las sustancias, y también lo que denominamos “fenómenos naturales” y “constelaciones”, se mostraron como signos significativos del mundo, introduciendo un marco interpretativo fundado en la tradición *qom*, pero muy flexible. Éste, desde los tiempos de la misión franciscana en adelante, experimentó cambios y reajustes. La experiencia como católicos y creyentes del Evangelio mostró similitudes y diferencias. Tal vez la figura de Dios, claramente ubicada por Ángel en el nivel superior, es una prueba visual de un cambio cósmico importante que replica modificaciones en otros dominios de la vida. La cosmología es una cuestión de poder, espacio y ser, pero también una arena gramsciana de tensión entre hegemonía blanca y resistencia indígena. Las organizaciones

actuales del Evangelio crecieron dentro de esa dimensión ambigua y sensible.

Los informes de gente *qom* viajando a Buenos Aires, como Ángel y otros compañeros formoseños, evidenciaron cómo un orden de cosas-a-lamano podía extenderse más allá de los límites usuales para interpretar situaciones inéditas. Ángel mismo, en la casa de mis padres y en Victoria, rearmó *para él* (y *para nosotros*) un espacio cosmopolita. Las condiciones climáticas o el canto de los pájaros usualmente los guían en el laberinto urbano, la contrapartida concreta del monte. No sólo esto; una vez cuando le estaba contando a Guillermo Muratalla acerca de la visita de Ángel al Zoológico de Buenos Aires, me preguntó si había allí víboras grandes. No bien asentí, ¡se apresuró a añadir si ellas producían lluvia ahí! Ésa era una pregunta lógica desde su punto de vista, porque las víboras como seres del agua tienen una conexión estrecha con la lluvia y el viento, como lo que ocurre en el estero de Wakalda', al norte de Tacaaglé. Por el contrario, ¡la falta de lluvia era un hecho raro y desordenado!

Inversamente, una extensión similar del orden de mi mundo, basado en la ciencia, apareció muchas veces en Formosa. Durante mis inquisiciones de terreno esos supuestos se hicieron evidentes, obligándome a hacer preguntas anómalas para la visión de mis anfitriones. Por ejemplo, como se mencionó antes, yo estaba muy preocupado por la “verdadera” localización de los espíritus auxiliares y la fuerza vital humana; no sólo la oposición adentro/afuera me obsesionaba, también sus consecuencias para mi física folk. Esto se hizo patente una vez que estaba en la casa de Guillermo y Pinaqte en la colonia, cuando me contaron que en las noches muchas *nqal* (sombras) se veían y la gente se asustaba. En muchos casos son identificadas como las almas-imagen (*lki'i*) de personas fallecidas que vagan por allí. Entonces, intrigado por el “estado de materia” de estas entidades y no teniendo mejor cosa que hacer, les pregunté si estas sombras eran “sólidas” (*sic*). Su respuesta sacudió mis oídos etnográficos: “Sí, son [sólidas], pero parecen como... ¡el viento!”

La instalación en el mundo de los *qom* los define como básicamente pobres e indigentes (*choGodaq*) frente a la dimensión no humana. Parece ser la ecuación esencial para comprender la vida como un proceso de adquisición de poder, que pasa por diferentes etapas. Así, ser *choGodaq* podría compararse con el status de “arrojado al mundo” descrito por los filósofos existencialistas. Ambos son la situación primordial desde la cual los humanos se enfrentan al mundo. Sin embargo, sus significados respectivos difieren radicalmente. Para los *qom*, la gente lucha fundamentalmente no contra la falta de sentido sino contra la falta de poder.

La mayoría de los encuentros de los *qom* con la realidad significativa ocurre en sueños. Como un mapa del mundo pasible de verse como múltiples zonas de realidad, los sueños y otros estados de ser, como la “visión” y los “encuentros en persona”, son elementos esenciales en el habitar exis-

tencial *qom*. Se trata de contextos donde el conocimiento, el poder y la verdad se manifiestan haciéndose accesibles a los humanos. Dentro del continuo humano-no humano, los sueños son niveles de experiencia calificada en los cuales personajes poderosos les “dan” o “muestran” información valiosa a las almas-imagen de la gente. Asimismo, muchos relatos afirman que en sueños la gente va a lugares distantes y a veces peligrosos, donde se encuentran con seres no humanos. Las almas-imagen son los vehículos de la conciencia individual durante el sueño.

En resumen, el estado del sueño es un portal cosmológico que permite a los humanos estar expuestos a, y tener experiencia de, otros niveles de realidad esenciales para su constitución ontológica. Todos los *qom* son potencialmente capaces de tener tales experiencias, porque ellas son parte de la vida y el modo en que el mundo es constantemente reinterpretado. Aun cuando cada persona obtiene una cierta cuota de poder en el transcurso de su vida, los *pi'oGonaq* tienen un bagaje mayor, que les permite controlar los sueños a voluntad e interactuar con sus espíritus auxiliares. Éstos, una vez dados al chamán, por algún ser no humano, se transforman en un segmento importante de su campo existencial; son ya una parte suya. En sueños, los *lowanek* y los *ItaGaiaGawa* son los que alojan la conciencia del *pi'oGonaq*.

Los creyentes y pastores experimentan una clase de conjunción similar pero contactando entidades de origen cristiano. Muchas de éstas son nuevas en el panteón *qom*, como Jesús y el Diablo. Otras, como Dios, la Virgen María y los ángeles, parecen tener concordancias semánticas con los seres poderosos antiguos. Aquí, por ejemplo, Dios aparece muchas veces referido como reemplazante de las Pléyades (Dapichi); la Virgen María es identificada con Hawit Lashi o Hawishi, la Venus vespertina; los ángeles tienen una conexión *lato sensu* con los espíritus auxiliares. No sólo esto, se dice que el Diablo es similar a No'wet y, por extensión, a todos los seres no humanos de los niveles cosmológicos terrestre, subterráneo y nocturno. Sea como fuere, Dios, Jesús, el Espíritu Santo, los ángeles y otras figuras bíblicas, aun la Biblia misma o el Diablo, son sujetos a una hermenéutica original, casi desconocida para los *doqshi*, sean ellos vecinos, empleados del gobierno, religiosos ¡o incluso etnógrafos!, la cual genera su sentido a partir de un horizonte combinado de seres poderosos primigenios y una experiencia histórica de contacto con la cultura blanca y el cristianismo.

VII. En relación con la noción de persona, ésta podría describirse tanto como un continente cuanto un campo. Estas imágenes podrían ilustrar la dinámica entre el sistema orgánico individual y el *haloik* que la persona tiene. De hecho, como hemos visto antes, el ideal de la persona es estar “lleno”, lo que implica una asociación con un ser poderoso que le da *haloik*. El estado inverso, o sea “vacío”, es peligroso porque supone que el individuo

está indefenso frente a cualquier ataque de chamanes, brujas o seres no humanos. Sin embargo, el *haloik* de una persona no está literalmente sólo “dentro” del cuerpo; su perímetro se extiende más allá de él, integrando una suerte de campo de poder, limitado por el alcance de la “luz” (*le'eraGa*) de cada uno. Además, la dinámica de movimiento de los espíritus auxiliares desde un punto de vista general parece no respetar la perspectiva de sólo-un-lugar. Más tarde volveré sobre esto.

Para sintetizar, cualquier persona tiene un cuerpo (*lapat*), un alma-imagen (*lki'i*), un alma-sombra (*lpaqal*) y, en algún grado, espíritus auxiliares como vigilantes (*lowanek*), y también compañeros (*ItaGaiaGawa*).⁹ Las diferencias entre la gente “normal” y los chamanes es más de grado y control de poder que de naturaleza. Es más, los creyentes refieren a su fuente de poder como originada en Dios en lugar de No'wet, por ejemplo. El rol de los espíritus auxiliares y compañeros lo juegan los seres celestes que ven en sueños, el Espíritu Santo que vive en el corazón de la persona, y la Biblia misma. Los “dones” del Espíritu Santo como el “hablar en lenguas”, la “temperancia”, entre otros, enriquecen el caudal de poder individual. Como todos los poderes divinos, se localizan usualmente en el corazón. Además, las enfermedades se conciben como entidades malvadas que vacían el corazón de aquellas benévolas. Por esa razón, un creyente confiable tiene que cuidar de su estado de ser, lo que significa mantener su corazón “limpio”.

Todos, creyentes y no creyentes, están cubiertos por el poder de las palabras, realizadas en distintos contextos, como la oración y el canto. El episodio de los bueyes de Alejandro Katache ilustró que las palabras no son sólo vehículos neutrales de comunicación. Los hablantes son responsables de sus dichos, sobre todo cuando el tema es el poder. Esto, como observamos, dejó a la entrevista etnográfica, y a sus certezas metodológicas, en graves problemas.

Por lo visto, las palabras parecen tener una densidad ontológica propia, lo que las posiciona como vehículos/creadoras de pensamientos y eventos. Puede añadirse también que para los *qom* sonido, significado y evento están interconectados dentro de un campo implícito mayor: el mundo como una dimensión vivida abierta, sujeta a revelaciones impredecibles.

En síntesis, los mediadores no humanos que la gente adquiere en la vida, sean ellos *lowanek*, *ItaGaiaGawa*, el Espíritu Santo y sus dones, actúan como verdaderas “bisagras” cósmicas, mostrándoles cómo funciona el mundo y conectándolos a él en muchos niveles. Estos ayudantes no hu-

9. Una profundización conceptual y etnográfica de la noción *qom* de persona puede encontrarse en la tesis doctoral de Florencia Tola (2004). En cuanto a la noción de cuerpo y diversas formas de performances corporales *qom*, puede consultarse la tesis doctoral de Silvia Citro (2003).

manos permiten a la gente aproximarse, conocer, evaluar y actuar en el mundo. En tanto refuerzan sus lazos recíprocos, su conocimiento del cosmos se amplía y por medio de los géneros orales de los *relatos chamánicos* o los *testimonios* de los creyentes, sus experiencias se transforman en patrimonio colectivo.

En este sentido, “adentro” y “afuera”, aunque relevantes en contextos de adquisición de poder y terapia de enfermedades, son relativos en términos absolutos. Porque los espíritus auxiliares y los “dueños”, aun cuando son entidades con nombre propio y están más o menos claramente identificados, pueden verse desde otro punto de vista. En la medida en que fui abandonando gradualmente una visión reificada de estos seres como “cosas” estáticas y definidas, comencé a considerarlos como entidades con características más o menos específicas y también como una clase de “relación”.¹⁰ Un ejemplo de ello puede rastrearse en la explicación que hizo Ángel de su propio árbol *nawe' epaq* (dibujo 22). Mientras el *pi'oGonaq* trepaba por el árbol, obtenía más y más *haloik* derivado de su contacto con entidades específicas y su posición relativa dentro del árbol. Cualquier contacto con ellos implicaría, por ejemplo, conocimiento para comprender el lenguaje de los animales, para curar, andar por el monte, volar en sueños y viajar por los niveles cosmológicos, entre otras cosas.

De este modo, todo el proceso de dibujar cosmografías, donde las ilustraciones de Ángel tuvieron un papel principal, desencadenó la crítica de mis supuestos ontológicos acerca de qué es lo que era un “ser” e, incluso más, qué clase del así llamado ámbito “sobrenatural” podría ser. Mientras buscaba el “verdadero” ser de los dibujos de mi amigo *qom* desde una ontología rígida que enfatizaba su forma concreta como definitiva, su propia existencia dialéctica los mostraba, en vez, como manifestaciones variables de la dimensión no humana. Ciertamente, ellos deberían haber sido interpretados no como objetos sino como eventos dentro de un horizonte simbólico más amplio.

Es verdad que ciertas cualidades definían la naturaleza de cada ser no humano, pero éstas se me aparecieron como demasiado (e insoportablemente) cambiantes. Por ejemplo, en 1983 Ángel hizo a Weraik, el Dueño del Agua, un pequeño y peludo humanoide; en este sentido, todos los *pagere'ek* coincidieron con esta descripción. No obstante, más tarde él me comentó que, en tanto el lugar de Weraik era el agua, éste podía adoptar la forma de cualquier habitante de ese dominio. Y eso parecía ser una regla para los otros seres no humanos también. En resumen, la

10. En su artículo de 1975, Miller propuso, dentro de un marco estructuralista, una idea similar. Mi énfasis, si bien surge de esa idea, ubica la propuesta dentro del espacio de la experiencia vivida.

regla de la metonimia expresaba su status ontológico y su ubicación en el cosmos.

En este contexto, puede afirmarse también que la morfología de los entes no humanos está igualmente conectada con lo numinoso y con la historia. En efecto, su apariencia resume la historia *qom*, la cual incluye la dimensión no humana como una matriz activa. No'wet y Sancharol, Araganal'ta'y y Jesús, coexisten dentro de un continuo témporo-espacial no lineal. Aunque ellos aparentemente se niegan unos a otros, de hecho habitan en un cosmos concretamente pluridimensional donde los *pi'oGonaq* y los creyentes pueden existir simultáneamente. Es más, en muchos casos, ellos son la *misma* persona. Las contradicciones aparecen cuando las distinciones *doqshi* son utilizadas acriticamente para forzar definiciones unilaterales.

El contenido de los sueños varía de acuerdo con el contexto existencial individual. En el Evangelio la gente experimenta sueños con figuras bíblicas o con Biblias que hablan y son usualmente sentidos altamente significativos y numinosos. Esto no implica que los seres no humanos ancestrales no se puedan manifestar a los creyentes. Por el contrario, están siempre presentes por omisión. Explícitamente, su presencia es temida porque desafía su ser Evangelio. Sin embargo, implícitamente, esta oposición es menos clara. Su significado parece depender no sólo de la situación de cada persona sino también de la escena comunicativa concreta. La presencia de los blancos, percibidos genéricamente como “cristianos”, parece compeler a los *qom* a mostrarse a sí mismos como creyentes más radicales de lo que en realidad son. En estos casos, despliegan una censura cosmológica que debilita la legitimidad de las antiguas figuras poderosas y lo que complica más el panorama es que ellas son identificadas con el Mal y las fuerzas demoníacas, un hecho que se repite en los cultos de las iglesias como en el habla cotidiana.

Así las cosas, la cosmología e historia de los *pagere'ek* parece compartir una actitud común de criticismo cultural. Esta interpretación muestra el peso de la historia colonial que produjo reconfiguraciones simbólicas y semánticas análogas a lo largo del Nuevo Mundo. Esto por supuesto no cuestiona la experiencia religiosa *qom per se*, presentándola como un mero ejercicio de mímica. Por el contrario, demuestra el conjunto complejo de variables individuales, colectivas e históricas que delinean la imaginación religiosa y la práctica; su densidad pone en aprietos distinciones analíticas y marcos ideológicos simples.

VIII. Como se señaló antes, desde fines del siglo XIX hasta la actualidad la penetración blanca en la región chaqueña produjo una serie de cambios radicales en términos socioeconómicos, culturales y ecológicos. Un hecho relevante fue la redefinición de la clave histórica indígena bajo una fuerte actitud iconoclasta (Cordeu y Siffredi, 1971). En tanto ya mencioné la

censura cosmológica e histórica, otro factor, que podría denominarse “conflicto de legitimación”, es importante de notar. Éste emergió con la irrupción de la colonización *doqshi* en Formosa, cuando un orden de cosas poderoso, dominado por la escritura, devastó los fundamentos del mundo oral aborígen. Un presente nuevo y forzado los obligó a probar su status no salvaje a través del uso de ciertos documentos escritos. Haciendo recordar el famoso libro de Jerzy Kosinski, *Being-there (Desde el jardín*, en la traducción castellana), la propia presencia corporal de los *qom* no era prueba suficiente de su existencia; una clase diferente de materia se requería, la cual tenía que codificar su humanidad en otro sistema, el de los poderosos signos escritos. En la medida en que este sistema penetró todos los niveles de la relación entre *qom* y *doqshi*, vg., en contextos de trabajo, diligencias civiles, viajes por el territorio de Formosa, la escuela, etc., los aborígenes empezaron a reconstruir su carencia histórica de cultura escrita. La falta de escritura se comprendió generalmente como debilidad cultural, semejante a la ignorancia de Dios y del trabajo disciplinado. En este sentido, su pasado oral apareció como ilegítimo, desautorizado, sin pruebas y evanescente.

El reconocimiento de la condición oral, un efecto colateral del proceso de neocolonización blanca, llevó a los *qom* a evaluar con pragmatismo cultural lo que se mostraba como importante para el orden *doqshi* y para sus oportunidades de seguir viviendo en su tierra. Así, se aseguraron a sí mismos la obtención de permisos o salvoconductos y, si fuera posible, documentación personal, en los cuales sus nombres figurarían distorsionados por el etnocentrismo lingüístico blanco o directamente nominados con nombres cristianos. Durante muchos años, su lengua fue ignorada por las escuelas públicas, y se la llega a considerar un *dialecto*, lo que en el habla regional equivalía a una lengua de tercera categoría. Por esa razón, entre otras, los aborígenes tienen una competencia muy pobre en lecto-escritura del castellano; allí actúa interfiriendo la lengua materna y una pedagogía centrada en el castellano, lo que bloquea su acceso completo al orden general de la ciudadanía argentina. Todos estos factores contribuyeron a reforzar su sentido de inferioridad frente a cualquier cosa escrita, la escritura misma y su manejo precario de la lengua nacional.

Dentro de este contexto general, debe analizarse la llegada del Evangelio, en especial aquella promovida por las misiones protestantes extranjeras, que enfatizaban el uso de la Biblia, un libro escrito y divino. En este sentido, los misioneros católicos nunca resaltaron la Biblia misma, porque ellos se consideraban a sí mismos intérpretes autorizados del Evangelio. Las Sagradas Escrituras necesitaban interpretación pero regulada por la autoridad hermenéutica de la Iglesia Católica romana; la lectura individual libro en mano era inconveniente y heterodoxa. Por eso, no sintieron ninguna necesidad de traducir la Biblia a la lengua aborígen.

No obstante, en tanto la Biblia se tradujo a la lengua *qom* por parte de misioneros menonitas en la provincia del Chaco desde fines de la década de 1950, el poder de la escritura tomó una dirección novedosa, ya que una segunda etapa histórica empezó cuando su propia lengua, naturalmente percibida sólo como hablada y casi “imposible” de ser escrita, comenzó a plasmarse en la escritura. Mientras la gente estaba feliz por eso, muchos permanecieron apegados oralmente a su lengua materna, y apenas unos pocos, ya alfabetizados en castellano, podían escribirla. Como consecuencia de estas circunstancias, la Biblia atravesó un doble proceso de legitimación. Por una parte, era una fuente escrita, y por el otro, se trataba no sólo de signos sino de signos escritos por Dios mismo. Y debido a que Dios había sido introducido por los blancos, tenía un excedente de legitimidad religiosa del que carecían las deidades antiguas.

Por esa razón, el poder simbólico del fichero de culto y de las credenciales de los miembros del Evangelio se hicieron evidentes. Más aún, la IEU tenía a su disposición una serie de materiales escritos que “organizaron” una institución *qom* emergente de acuerdo con las exigencias *doqshi*. Así, los pastores mostraban con orgullo el reglamento y el manual de la IEU que especificaba cuestiones de administración y de fe, y los comprendían como prueba de la superioridad del Evangelio frente a la praxis oral y “sin papeles” de los chamanes. El evangelio de Luciano es un ejemplo interesante de un neochamanismo aún oral, pero influido por la iconografía cristiana.

Muchos creyentes que son también *pi'oGonaq* practicantes se quejaron ante mí porque no tenían credenciales como las de los pastores. De tenerlas, pensaban que podrían ser “oficialmente” reconocidos como tales y de ese modo evitar ser culpados por cualquier muerte ocurrida en la colonia. Además me contaron que en el Chaco los *pi'oGonaq* tenían tarjetas personales, y algunas personas de Tacaaglé querían ir allí, pero debido a la falta de fondos sus deseos no podían cumplirse. En este sentido, la provincia del Chaco no sólo aparecía distante geográficamente sino también más cercana al estilo de vida blanco.¹¹

En relación con esto, es común escuchar en Tacaaglé, La Primavera y otros asentamientos formoseños acerca de gente *qom* presentándose en los destacamentos policiales para que se castigue a chamanes y “brujas” por su comportamiento criminal. En tanto los policías se quedan sorprendidos y se sienten incapaces de actuar en un nivel de realidad “oficialmente no existente”, sólo pueden llamar a los supuestos ofensores para tomar-

11. Guillermo Muratalla me contó una vez que sobre las relaciones entre los *qom* de Chaco y Formosa los primeros usualmente se ríen de los formoseños porque los ven como ingenuos, rurales y con olor a ñandú. Asimismo, para los *takshék* la gente del Chaco, a quienes denominan *kollaGal'ek*, son catalogados como demasiado mansos, petulantes y con muchas maneras de los *doqshi*.

les declaración. Su orden del mundo no puede tratar los temas del *haloik* como lo desearían los *qom*; el único procedimiento aplicable que queda aquí es llenar un formulario de queja. Creen que tal vez de esta forma, si hubiera pruebas disponibles, estas personas dañinas podrían ser arrestadas y neutralizadas por una fuerza que si bien es no indígena, posee a sus ojos una legitimidad social aceptada, en tanto la propia se considera carente de legalidad.

Para sintetizar, los *qom* se sienten verdaderamente en desventaja acerca de la escritura, los “papeles” y los temas legales. Sin embargo, un número creciente de jóvenes está siendo alfabetizado, logrando una aceptable competencia en lecto-escritura. Éstos cada vez más se interesan en las actividades escolares, “la política”, el liderazgo religioso, las comisiones de gobierno de la colonia, las relaciones con ONG y los reclamos legales. Para ellos, el poder de la escritura no es ajeno o extraño, aunque las leyes de asuntos indígenas y los reclamos de tierras demandan un esfuerzo para manejar el peculiar género discursivo de los conflictos legales, caracterizado por una retórica oral y escrita compleja. La gente mayor, por su parte, conserva autoridad y prestigio, y tiene influencia en la toma de decisiones. Ambos, jóvenes y ancianos, se complementan unos a otros en administrar la información y evaluar los cursos de acción, aunque la etiqueta otorga la palabra final a estos últimos. Así, la oposición *dalaGaik* (nuevo)-*togeshkek* (viejo) ajusta su distancia crítica a situaciones nuevas no previstas.

De esta forma los signos escritos en hojas de papel coexisten con la dimensión oral de los signos del mundo. Hoy en día los dos compiten en ofrecer el señalamiento más adecuado de los eventos significativos. La vía ancestral, plasmada en el término *lataGak*, supone el acceso al conocimiento, al poder y a la certeza por medio de los sueños, las “visiones” y los “encuentros en persona”. Las experiencias en tales estados de ser reciben la más alta legitimidad en términos de definición de lo real. El sueño es ontológicamente más relevante que la vida de vigilia. Por eso el *ser* parece localizar en ese nivel experiencias diferentes de las diurnas, donde el otro lado del mundo se hace presente.

El conflicto de legitimación es un hecho que provoca incertidumbre acerca de la localización de las marcas de verdad del mundo. Esto permanece como una tensión abierta, sujeta a una constante reevaluación por parte de la gente, que hesita entre confiar en experiencias significativas para la dimensión intersubjetiva local, y un orden de cosas blanco, abstracto y apoyado en el discurso científico.

IX. Aunque tuve dificultades en aprehender el status ontológico de los términos y referentes de *haloik*, *lowanek*, *ItaGaiaGawa* y *saanto*, debido a mis propios prejuicios culturales, los *pagerel'ek* que me ayudaron a comprenderlos, principalmente Ángel, Alejandro Katache, Antonio Justo y Peireira Viejo, hicieron una tarea de traducción destacable. En efecto, ellos

compararon los seres míticos y los temas chamánicos con objetos de la sociedad moderna, cuyo uso y propósitos no eran para nada ajenos a sus experiencias cotidianas de vida.

Estas analogías eran ejercicios de interpretación que no podían ser ignorados desde una perspectiva antropológica, y evidenciaron una sugerente hermenéutica intercultural crítica. La analogía más unánime fue entre el auxiliar chamánico o *lowanek* y los teléfonos. Ontológicamente disimilares, sin embargo ambas “tecnologías” producían efectos comunes: transmisión de información sin importar la distancia. También algunos compararon los *lowanek* con los documentos de identidad; una interesante combinación de lo vivido con lo escrito. La comparación sugería que ambos eran otorgados por la dimensión de lo poderoso (No'wet en el primer caso, el Estado argentino en el segundo), y les confería un status especial a quienes los recibían (poder en un caso, identidad oficial en otro). No solamente esto, al recibir la gente *lowanek* a través de su vida esto va modificando consecuentemente su identidad social, algo que no se verifica necesariamente en los DNI. Para los blancos los teléfonos colocan a los hablantes en un espacio virtual tecnológicamente generado, en el cual transcurre una parte importante de nuestras vidas. A través de la comunicación telefónica nos transformamos en seres efímeros conectados-en-red, expandiendo nuestros cuerpos aún sólidos en una dimensión incorpórea. Los *lowanek*, por su parte, se transforman en parte del campo existencial de una persona, expandiendo sus sentidos y capacidades. Ellos transforman ontológicamente al individuo, permitiéndole penetrar en otras dimensiones de lo real. Además, al menos por ahora, los teléfonos no modifican en forma permanente nuestro ser, aunque por supuesto no es posible asegurar esto con certeza para el futuro.

Otras analogías comparan los *lowanek* con diferentes clases de “entidades”, lo que está relacionado con la evaluación que hacen los *pagerel'ek* del catolicismo y del rol jugado por los misioneros franciscanos. Ciertamente, ellos identificaban a éstos con los *pi'oGonaq* por su asociación con una fuente de poder, el Dios cristiano. Además de esto, el bautismo era concebido como un verdadero ritual de iniciación en el cual la persona recibía *haloik* a través de agua bendita y un *saanto*, nombre dado a ella o él en forma de medallas con la imagen de un santo. Porque los padres usaban medallas y cruces, se los consideraba especialistas poderosos.¹² Y también, como objetos de poder, los *saanto* eran comparados con los *lowanek* y con los paquetes *iyaGaik*; en este último caso, el poder de estos paquetes y su materialidad nutrían la creatividad analógica *qom*.

12. En este contexto, debemos recordar que el misionero Emmanuel, John Church, también recibió este status de poder por sus conexiones con Dios y la Biblia. Como los franciscanos, se decía que él tenía un “campo de poder” que impedía a los *pi'oGonaq* acercarse.

Para resumir, las analogías y comparaciones parecen representar un campo fértil para la interpretación intercultural, dentro del cual se hacen explícitos elementos culturalmente valorados. Estos ejemplos podrían indicar algunas líneas interpretativas enfatizadas por los *pagerel'ek* donde propusieron una visión comparativa de las “tecnologías” a su disposición para actuar en el mundo.

X. Si la antropología posee alguna pertinencia o algún sentido, sus rasgos básicos se relacionan con la comprensión, la traducción y la acción. Usualmente vagamos entre y sobre universos del discurso y la práctica, tratando de decodificar en un nivel para codificar en otro. Las corrientes antropológicas críticas contemporáneas¹³ nos proveen de imágenes poderosas para describir nuestra tarea. Todas ellas, de un modo o de otro, ubican a los antropólogos dentro del amplio campo semántico de los *seres intersticiales*, desplazándonos por el filo o los bordes de la cosmovisión, la nacionalidad, la moralidad, la economía política, la religión y el lenguaje, para mencionar sólo unas pocas categorías. Parece que fuéramos al mismo tiempo viajeros, mediadores, peregrinos y migrantes desplazados. Básicamente nuestro *métier* nos expulsa de nuestros espacios locales, domésticos, para navegar a través de dominios de vida más o menos extraños, estén tanto cerca como lejos. La alteridad, nuestra categoría existencial central, hace de nosotros “viajeros liminales” (Reidhead, 13) más allá de las estructuras del sentido común. Como los chamanes, algunas veces actuamos como mediadores epistemológicos (Schmidt, 62), conectando diferentes dominios de la realidad, que pueden contradecirse unos a otros. Como peregrinos de tiempo parcial, emprendemos un periplo donde conocemos el punto de partida e ignoramos el resto.

Al ser caminantes temporarios en el “campo del mundo”, en última instancia los antropólogos compartimos parcialmente el destino de los migrantes y las poblaciones desplazadas, y aquí la descripción que hace Salman Rushdie (53) de los migrantes es relevante.¹⁴ Al ser él mismo uno de ellos, y escribiendo antes de la controversia que desató su novela *Versos satánicos*, refirió a la *sensibilidad migrante* como la capacidad de los individuos desplazados de tener una actitud de suspicacia frente a la realidad, porque ellos han experimentado otros modos de ser, comprendiendo corporal e intelectualmente la “naturaleza ilusoria” de la realidad. Por

13. Básicamente, la antropología crítica estadounidense, sus derivaciones de la crítica poscolonial y diversos desarrollos dentro de la academia latinoamericana, en especial de México, Brasil, Perú y la Argentina.

14. El artículo de Rushdie trata sobre la ubicación de *Brazil*, el famoso filme de Terry Gilliam. Su análisis tiene también una sensibilidad antropológica que anticipó desarrollos posteriores en los estudios transnacionales y multiculturales.

ello, una realidad social y cultural dada se les aparece como una posibilidad entre otras. Es más, los migrantes “por necesidad, producen una nueva relación imaginativa con el mundo por la pérdida de los hábitos familiares” (53); lo que resulta en seres “plurales, híbridos” que combinan rasgos de las periferias tanto como de las metrópolis.

En este sentido, sugiero que estos dos términos deben ser ubicados en geografías específicas, donde los antropólogos algunas veces actúan como seres periféricos (desde una perspectiva geopolítica), yendo a periferias internas, como en mi propio caso. En todos los casos, el desplazamiento existencial –con o sin movimiento espacial– es el hecho principal. Parte de mi propia reconstitución, una vez en casa, implica una transformación de nuestras experiencias en textos, nuestros testimonios de ellos y una praxis de comprensión interhumana que tal vez sea el aspecto más importante. Supone una política de conocimiento, memoria y posicionamiento geopolítico que nos hace responsables de nuestro tratamiento de la etnografía de la vida de otra gente. Sin ellos, nuestros viajes liminales como seres liminales jamás podrían lograrse.

Mientras tanto, nuestros cuerpos metodológicos, parcialmente unificados con el “campo del mundo”, permanecen opacos a las fuerzas dispersas del capitalismo flexible, la globalización y la transnacionalización. El espacio ocupado por nuestro ser desplazado mantiene, como Merleau-Ponty lo afirmara, un vínculo dialéctico entre cuerpo y localidad. Así, cualquier imagen, concepto y experiencia vivida que tengamos del mundo se asentaría sobre ese caso particular de conjunción existencial llamada “etnografía”.

XI. Dos situaciones que aparecieron consistentemente en mi aproximación a la ontología *qom* se expresaron en los términos *n'achikiaGak* (gracia, regalo, suerte, don, bendición) y *hichoGoden* (sintió lástima de mí, me bendijo). Ambos indican una actitud de humildad ante cualquier manifestación del nivel no humano que puede ocurrir en cualquier momento; a veces auspiciosa, a veces ominosa. La humildad asegura de algún modo que los seres no humanos se relacionen con la gente en buenos términos. No obstante, es el poder en sí mismo lo que es ambiguo; así, en muchas oportunidades depende de la forma en que los humanos disponen de él lo que le confiere su valencia moral.

La gente está siempre expectante de la manifestación de *n'achikiaGak* en cualquier lugar del mundo, sin discriminar sectores. En este sentido, parece que todos se monitorean a sí mismos en relación con el mundo, leyendo signos en él o prestando atención a las experiencias oníricas, las “visiones” y los “encuentros en persona”. Y, según lo que este proceso de monitoreo o autoanálisis revele, sacarán sus propias conclusiones, realizando algunas tareas, evitando otras; moviéndose o descansando según su parecer. Nosotros como occidentales, en nuestro quehacer cotidiano,

poseemos un sentido del deber muy arraigado que suele ignorar contextos y cualquier signo significativo que provenga de nuestros cuerpos o del medio ambiente. No tenemos un marco social que avale dejar de hacer algo porque hayamos visto (o creído ver) un signo que interpretamos como un llamado de atención del mundo a nuestro destino, tanto personal como colectivo. Asimismo, los *qom* suelen relativizar sus imperativos categóricos según como la *Gestalt* persona/comunidad/mundo vaya desarrollándose *ahora*. Ésa es una de las razones de muchas malas interpretaciones acerca de su comportamiento frente a las propias expectativas de los *doqshi*. Porque los medios masivos de comunicación y la tecnología son casi la única cosa con la que nos contactamos en nuestro medio urbano para “saber lo que pasa”, nos resulta difícil estar abiertos a un modo diferente de confrontar el curso de los eventos. Para los *qom*, en vez, “el cuerpo sabe”¹⁵ y nos avisa; lo mismo hace el mundo.

El término *hichoGoden* es usualmente referido por una persona que ha sido contactada por un ser no humano, a quien se le dio alguna clase de *haloik*. La misma perspectiva se encuentra tanto entre creyentes como no creyentes; un nexo estructural entre humanos y no humanos parece persistir a pesar de la evangelización. Las bendiciones de Dios son *n'achikia-Gak*; si Él “siente lástima de mí”, entonces puedo decir “Dios *hichoGoden*”. Palabras comunes indican experiencias análogas a pesar de las diferencias de representación. Sin embargo, esto da lugar también a la incorporación de nuevas experiencias históricas que crean nuevas categorías cognitivo-simbólicas. Pero ellas sólo pueden comprenderse dentro de un horizonte cultural amplio. En este sentido, la Biblia por ejemplo se sitúa como un nuevo artefacto cultural que posee un poder terapéutico concreto.

Aparentemente, el *estar qom*, en términos kuschianos, estaría próximo a una “pasividad activa” hacia los hechos, sean éstos del mundo “natural” como de la sociedad. Cuando les reclamamos acción, ellos responden con largos y exasperantes turnos de habla, y una retórica que ignora lo que pensamos como la única ética (neoliberal) posible de trabajo. Muchas veces me sentí a mí mismo heredero de los franciscanos, los misioneros protestantes y las autoridades *doqshi* tratando de convencer a mis anfitriones acerca de cuestiones mundanas, de acuerdo con mi *habitus* urbano.

Es a través de las “bendiciones” de la dimensión no humana como las personas pueden completar su estructura vital. Como cualquiera de nosotros, como señalara en el capítulo 1, los *qom* también se sienten “incom-

15. Frase tomada de la descripción hecha por Kenneth Kensinger (1994) de la forma en que los cashinahua de la Amazonia peruana consideran el conocimiento. Para ellos diferentes clases de conocimiento se producen/almacenan en diferentes partes del cuerpo. Así, el cuerpo entero “sabe”. Después de la llegada de las misiones protestantes al área, el conocimiento relativo a la escritura, que se localiza en la cabeza, comenzó a ser dominante.

pletos”, pero no “arrojados al mundo”; como mucho, ellos son naturalmente personas “sin poder”, una instancia que enfrentan con paciencia, expectativas y circunspección.

Una comparación acerca de las actitudes hacia la suerte y la fortuna podría expandir este punto. Por ejemplo, en su clásica investigación histórica sobre lo irracional entre los griegos, E.R. Dodds (1981) mencionaba que, antes del período clásico, la suerte y la prosperidad en la vida de una persona eran vistos con suspicacia porque podrían despertar la envidia de los dioses. De esta forma una vida excesivamente opulenta –privilegio de los dioses– era castigada con la desgracia. Los *qom*, por su parte, como lo señalé antes, consideran la suerte y la fortuna como un regalo de lo no humano; cualquier cosa entendida como buena que sucede es atribuida a esa dimensión y debe ser reconocida. Suerte en la agricultura, en la caza, en el trabajo con los “papeles”, en la política en el campo o la ciudad, la hospitalidad, la generosidad de los amigos por ejemplo, se interpreta como *n'achikiaGak*. Los seres humanos nunca son definidos como poderosos como los seres *jaqa'a*, por eso existe una asimetría estructural que separa a unos de otros. Sin embargo, las agencias de los humanos y no humanos están entrelazadas dialécticamente. En última instancia, la filosofía del mercado considera la suerte y la fortuna como una chance estadística dentro de una visión secularizada de los eventos. Ningún comportamiento divino es asociado a ellas, sino un sentido desacralizado de “estar tocado por el destino”.

Aun cuando los *qom* calculan en términos de costos y beneficios cuando compran o venden, un sustrato moral difiere de nuestra racionalidad de clase media urbana. Toda prosperidad “material” y “espiritual” se debe en último término a una conexión con los poderes del mundo. En palabras nuestras, su postura podría ser descripta como un raro “materialismo metafísico”.

Cuando situaciones críticas concretas ocurren, los *qom* ponen en práctica su repertorio de marcos interpretativos. Podría afirmarse casi sin dudas que no existen explicaciones lineales, aunque un subtexto cosmológico implícito está siempre a la mano. Por ejemplo, las luchas actuales por la extensión de tierras, que motivó a los *pagerel'ek* a peticionar a las autoridades, se nutre por su fe en la ayuda de Dios en este sentido. Dentro de este continuo, la política no está separada de lo no humano. De este modo, una praxis compleja combina una disposición hacia el mundo en términos de poder, que los *doqshi* podrían describir como actividades profanas y seculares, y que los *qom* aplican en diferentes aspectos de la vida cotidiana.

XII. Una filosofía cultural antropológicamente informada tiene entre sus metas, como se mencionó antes, un análisis de la condición humana desde una perspectiva intercultural. Una actitud abierta hacia la inestabili-

dad del mundo garantiza una lectura sensible del modo en que la gente confiere sentido y orden a la realidad. Una dirección hacia este propósito es la *ontología del estar* propuesta por Kusch. Ésta matiza el cogito cartesiano para hacerlo susceptible a otros proyectos existenciales que no enfatizan el dualismo cuerpo/mente ni otorgan primacía ontológica al pensamiento sobre la práctica. Es más, antes de hacer nada es necesario explorar cómo estamos instalados en el mundo, y esta labor debe tener en cuenta: a) la dimensión cultural del *suelo*; b) el horizonte simbólico donde habitamos históricamente, y c) la forma en que los eventos son comprendidos de acuerdo con a) y b).

Mi acercamiento a la ontología *qom* exploró el Chaco, una llanura baja y a veces boscosa, moldeada por la historia de la conquista, la colonización, la evangelización y el avance del Estado nacional. Se enfatizó aquí la visión de los *takshék qom*, tratando de ubicarla dentro de su horizonte cultural, históricamente desarrollado. De modo paralelo, una reflexión sobre el proceso de conocimiento antropológico actuó como subtema principal. Ambos, vinculados de modo dialéctico, nos presentaron una crónica de cómo el mundo es experimentado en un marco témporo-espacial discreto, cuáles son sus características, y cómo el sueño, como experiencia primaria real, cimienta los sentidos más profundos de la vida social. En suma, cómo la historia se pliega en sus existencias.¹⁶

Anexo

Notación fonológica de los términos tobas

Consonantes:

/p/ bilabial oclusiva sorda
 /t/ dentoalveolar oclusiva sorda
 /k/ velar oclusiva sorda
 /g/ velar oclusiva sonora
 /q/ posvelar oclusiva sorda
 /G/ posvelar fricativa sonora
 /ʔ/ glotal oclusiva sorda
 /h/ glotal fricativa sorda
 /s/ dentoalveolar fricativa sorda
 /d/ dentoalveolar fricativa sonora
 /sh/ palatal fricativa sorda
 /y/ palatal fricativa sonora
 /ch/ palatal africada sorda
 /m/ bilabial nasal sonora
 /n/ dentoalveolar nasal sonora
 /ɲ/ palatal nasal sonora
 /l/ dentoalveolar sonora
 /ll/ palatal lateral sonora
 /w/ bilabial semivocal sonora
 /j/ palatal semiconsonante sonora.

Vocales

/i/ alta anterior
 /e/ media anterior
 /a/ baja central
 /o/ media posterior; y las correspondientes vocales dobles /ii/, /ee/, /aa/, /oo/

16. Idea que expresó con otras palabras Manuel Gutiérrez Estévez en 2004, durante un seminario de verano de la Universidad Complutense en El Escorial.

Cuadro 1
Categorías generales de clasificación

ONTOLOGÍA	<i>jaqaja</i> humano, hermano, amigo <i>jaqa'a</i> no humano, otro, extraño — <i>nanoiknaGaik</i> transformador <i>looGot</i> , <i>Ita'a/late'e</i> dueño <i>ItaGaiaGawa/Itawa</i> espíritu auxiliar <i>lowanek</i> espíritu auxiliar
	<i>choGodaq</i> indigente, pobre, humano, qom <i>salliaGanek</i> rico, no humano, doqshi <i>ki'ichigi</i> vacío <i>laqchigi</i> lleno
ESPECIES	<i>shiaGawa</i> forma humana <i>shigijak</i> forma animal
REGIONES CÓSMICAS	<i>pigem</i> cielo, arriba <i>pigemljapi</i> otros cielos <i>'alwa</i> tierra, superficie <i>ka'ageñi</i> debajo de la tierra, profundidades <i>ne'enaGa</i> campo <i>hawiaq</i> monte <i>qa'im</i> estero <i>chaesat</i> palmar <i>'etaGat</i> agua, lagunas, arroyos <i>pe</i> noche
GÉNERO	sustantivo + <i>-l'ek</i> masculino + <i>-lashi</i> femenino

Cuadro 2
Oposiciones espaciales/temporales

1. OESTE - ESTE	<i>pigem</i> oeste <i>hawit</i> tarde <i>qawem</i> malo, mal caliente no humano <i>pe</i> noche oscuridad <i>WaGajaqa'lachigi</i> (<i>trickster</i>) <i>Pitet</i> (dueño del hueso)	<i>tageñi</i> este <i>yoGoñi</i> mañana <i>no'on</i> bueno, bien frío humano <i>na'a</i> día luz <i>Taanki'</i> (héroe cultural) <i>Ashien</i>
2. ARRIBA - ABAJO	<i>ka'ashigem</i> arriba <i>ka'ageñi</i> abajo <i>ki'ishigem</i> subir <i>nahñi</i> caerse	más poderoso <i>pigem</i> cielo poderoso, ambiguo <i>'alwa</i> tierra y otros ámbitos cósmicos ganar poder perder poder
3. VIEJO - NUEVO	<i>togeshék</i> viejo, antiguo	<i>lamoGoñi</i> tiempo mítico
////////////////////////////////////		
<i>jíwik na 'alwa</i> cambio del mundo		
////////////////////////////////////		
<i>dalaGaik</i> nuevo	<i>dalaGaik na'a</i> tiempo actual	

Cuadro 3
Códigos-signos de poder

Manifestación	Asociación
1. COLOR	
<i>towaGaraik</i>	rojo poder guerra peligro erotismo no humanidad
<i>laeraGaik /nawe'</i> negro	poder muerte noche no humanidad
<i>lapaGaGaik</i> blanco	poder salud paz día
2. FENÓMENOS / SUSTANCIAS	
<i>l'at</i> viento	poder
<i>hiktet</i> soplo	poder salud enfermedad
<i>hawot</i> lluvia	poder salud
<i>le'eraGa</i> luz	poder enfermedad
<i>norek</i> fuego	poder enfermedad límite cósmico
<i>'etaGat</i> agua	poder salud peligro límite cósmico

3. TAMAÑO/FORMA

grande o anormal c/sufijos <i>-lta'a / late'e</i>	poder no humanidad
pequeño, normal	falta de poder humanidad

4. CONDUCTA/HÁBITOS

conducta y/o hábitos inusuales	poder peligro no humanidad
--------------------------------	----------------------------------

Bibliografía

- ALTABE, Ricardo, José A. BRAUNSTEIN y Jorge A. GONZÁLEZ (1995), "Derechos indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el art. 75, inciso 17 de la Constitución Nacional", *El Derecho*, 33, 8858, 19 de octubre: 1-7.
- AFZAL-KHAN, Fawzia y Kalpana SESHADRI-CROOKS (eds.) (2000), *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, Durham-Londres, Duke University Press.
- APPADURAI, Arjun (1986), "Theory in anthropology: Center and periphery", *Comparative Studies in Society and History*, 28 (2): 356-361.
- (1991), "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Seattle, Washington University Press (School of American Research Advanced Seminars), 191-210.
- ARECES, Nidia, Silvana LÓPEZ, Beatriz NÚÑEZ REGUEIRO, Élide REGIS y Griselda B. TARRAGÓ (1993), "Santa Fe La Vieja. Frontera abierta y de guerra. Los frentes charrúa y chaqueño", *Cuadernos de Etnohistoria*, Buenos Aires, 2: 7-40.
- ARDENER, Edwin (1987), "«Remote areas» some theoretical considerations", en Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home*, Londres, Tavistock, 38-54.
- ARENDO, Elena (1996), "Civilization and its Discontents. History and Aboriginal Identity in the Argentine Chaco", Ph.D. dissertation, New School for Social Research.
- AUGÉ, Marc (1992), *Los "no lugares" espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa
- BARTOLOMÉ, Leopoldo (1972), "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933", *Suplemento Antropológico*, 7 (1-2): 107-120.
- BLASER, Mario (1999), "Blessed Words: missionaries, Chamacoco leaders and the politics of «hegemonic coincidence»", Conference on Indigenous Peoples, Missionaries and Nation-States, University of St. Andrews.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1972), "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*, 9:105-124.
- (1987), *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP-CIESAS
- BORSOTTI, Victorio, Ricardo COLMAN, Eva P. de MAURINO e Irma SANZ (1994), "Las memorias de José Fernández Cancio", *Estudios Regionales*, Posadas, 6: 52-55.

- BOSCH, J.M. (1925a), *Reglamento para el personal de las Reducciones de Indios*, Buenos Aires, Comisión Honoraria de Reducción de Indios.
- (1925b), *Reglamento de chacras aborígenes para la reducción Bartolomé de Las Casas*, Buenos Aires, Comisión Honoraria de Reducción de Indios.
- BOURDIEU, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.
- BRAUNSTEIN, José A. (1981), “Introducción”, *Entregas del I.T.*, 10: 4-11.
- (1983), “Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco”, *Trabajos de Etnología*, Buenos Aires, 2: 13-109.
- (1991-1992), “Introducción”, *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, IV: 1-8.
- BRAY, David (1989), *El Estado, los donantes extranjeros y los pueblos indígenas de la provincia del Chaco, Argentina: de la subyugación al comienzo de la autodeterminación, 1884-1988*, Buenos Aires, GADIS (Serie Documentos de Trabajo 6).
- BRIGGS, Charles (1986), *Learning How to Ask A Sociolinguistics Appraisal of the Role of the interview in Social Science Research*, Cambridge University Press.
- BRUNER, Edward M. (1986), “Ethnography as Narrative”, en Victor W. Turner y Edward M. Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience*, 139-155.
- BRUNO, Cayetano (1988), *La evangelización del aborígen americano. Con especial referencia a la Argentina*, Buenos Aires, UEDUCA-El Derecho.
- BUCKWALTER, Albert (1955), “Building the Church among the Toba Indians”, *Mennonite Quarterly Review*, 29: 263-275.
- (1980), *Vocabulario toba*, Buenos Aires, Talleres Grancharoff.
- CALVIN, William (1990), *The Cerebral Symphony. Seashore Reflections on the Structure of Consciousness*, Nueva York, Bantam Books.
- CARVALHO, José Jorge de (1995), “Nietzsche y Shangó: dos mitos del escepticismo y del desenmascaramiento”, *Texto y Contexto*, Bogotá, 27: 66-89.
- CASALLA, Mario (1994), “Rodolfo Kusch: una implacable pasión americana” (Prólogo), en Rodolfo Kusch, *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación-Biblos, 9-15.
- CASTELLAN, Ángel A. (1980), “Nacimiento historiográfico del término desierto”, en *Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, t. IV, 293-305.
- CASULLO, Nicolás (1993), “Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema)”, en Nicolás Casullo (ed.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 9-63.
- CECCOTO, Alejandro (1958), *Historia de Formosa y episodios atinentes*, Formosa, s/e.
- CERIANI CERNADAS, César (2005), “«Nuestros hermanos lamanitas». Experiencia social e imaginación cultural del mormonismo en Argentina”, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CERTEAU, Michel de (1984), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- CHACÓN, Pablo y Jorge FONDEBRIDER (1996), “Una metáfora de la desolación”, *Clarín*, Buenos Aires, 25 de febrero, Suplemento Cultura y Nación: 2-4.
- CITRO, Silvia (2003), “Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshek”, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CLIFFORD, James (1988), *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press.

- (1994), “Diasporas”, *Cultural Anthropology*, 9 (3): 302-338.
- (1997), *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge-Massachusetts-Londres, Harvard University Press.
- y George E. MARCUS (eds.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- COLL, Rosa (1995), “Posmodernidad y culturas”, en Dina V. Picotti C. (comp.), *Pensar desde América. Vigencia y desafíos actuales*, Buenos Aires, Catálogos, 139-144.
- COMAROFF, John y Jean COMAROFF (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press
- CORDEU, Edgardo J. (1967), *Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad toba*, Buenos Aires, Comisión Nacional del Río Bermejo.
- (1969-1970), “Aproximación al horizonte mítico de los tobas”, *Runa*, 12 (1-2): 67-176.
- (1984), “Notas sobre la dinámica socioreligiosa toba-pilagá”, *Suplemento Antropológico*, 19 (1): 187-235.
- (ed.) (2003), *Memorias etnohistóricas del Gran Chaco*, Buenos Aires, s/e.
- Alejandra SIFFREDI (1971), *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Buenos Aires, Juárez Editor.
- COSENTINO, Floriano, Olga LOYO DE VERGARA y Lucía de KULMAN (1978), “Testimonios y recuerdos del Padre Aldo Bollini”, Espinillo, mimeo.
- DEVEREUX, Georges (1977), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo Veintiuno.
- DOBRIZHOFFER, Martin (1967), *Historia de los abipones (1783)*, 3 t., Resistencia, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- DODDS, E.R. (1981), *Los griegos y lo irracional (1951)*, Madrid, Alianza.
- DOUGLAS, Mary (1966), *Purity and Danger*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- DREYFUS, Hubert (1991), *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge-Massachusetts-Londres, The MIT Press.
- DUCCI, fray Zacarías (1904), *Los tobas de Taccagale (Misión San Francisco Solano). Arte y vocabulario toba-castellano y un mapa*, Buenos Aires, Imprenta y Litografía La Buenos Aires.
- El corazón del hombre*, Pretoria, All Nations Gospel Publishers, Republic of South Africa, s/d.
- ELIADE, Mircea (1976), *El chamanismo. Las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FABIAN, Johannes (1971), “Language, History and Anthropology”, *Journal for the Philosophy of the Social Sciences*, 1 (1): 19-47.
- (1983), *Time and the Other: How Anthropology makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1980), *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*, Cambridge University Press.
- FEINMANN, José Pablo (1986), *Filosofía y nación*, Buenos Aires, Legasa.
- FERNÁNDEZ, Eduardo (1991), “Los wichi: de cazadores-recolectores a ejército de reserva”, *América Indígena*, 51 (1): 253-276.
- FERNÁNDEZ CANCIO, José (1948), “Relato sintético de una parte de la historia de mi vida”, Clorinda, mimeo.

- FERRATER MORA, José (1979), *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza.
- FIDDIAN, Robin (ed.) (2000), *Postcolonial Perspectives on the Cultures of Latin America and Lusophone Africa*, Liverpool University Press.
- FONTANA, Luis Jorge (1977), *El Gran Chaco* (1881), Buenos Aires, Solar-Hachette.
- FOTHERINGHAM, Ignacio Hamilton (1909), *Memorias de un soldado, o reminiscencias de las fronteras*, Buenos Aires, Kraft.
- FOUCAULT, Michel (1970), *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York, Pantheon Books.
- FUSCALDO, Liliana (1985), "El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco", en Mirta Lischetti (ed.), *Antropología*, Buenos Aires, Eudeba, 231-251.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1992), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana.
- GEERTZ, Clifford (1988), *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press.
- GIDDENS, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londres-Basingstoke, Macmillan.
- GIULIANI, fray Avelino (1983), "Los franciscanos en Formosa", *Revista de la Junta de Estudios Históricos y Geográficos de Formosa*, 2 (2): 49-60.
- GOFFMAN, Erving (1974), *Frame analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Nueva York, Harper Colophon Books.
- GORDILLO, Gastón (1992), "Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa", en Héctor H. Trincheró, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo (eds.), 13-191.
- (1994), "La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 15: 53-82.
- (1999), "The Bush, the Plantations, and «the Devils»: Culture and Historical Experience in the Argentinean Chaco", Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Toronto.
- GREBE, María Ester (1990), "Etnomodelos: una propuesta metodológica para la comprensión", *Scripta Ethnologica Supplementa*, 10: 93-100.
- GUPTA, Akhil y James FERGUSON (1992), "Beyond «Culture»: Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, 7 (1): 6-23.
- (eds.) (1997), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio (1995), *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- HANNERZ, Ulf (1992), *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, Nueva York, Columbia University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1980), *El ser y el tiempo* (1927), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- HILL, Jonathan (ed.) (1988), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press.
- HOFSTADTER, Douglas R. (1979), *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Nueva York, Basic Books.
- HUBERT, Henri y Marcel MAUSS (1964), *Sacrifice: Its Nature and Function*, Chicago University Press.

- IDOYAGA MOLINA, Anátilde (1994), "Movimientos sociorreligiosos: una esperanza milenarista entre los pilagá", en Alicia Barabas (comp.), *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, Quito, Abya-Yala, 45-77.
- (1996), *Modos de clasificación en la cultura pilagá*, Buenos Aires, CAEA.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás (1979), *La violencia como potencia económica: Chaco 1879-1940*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- JACKSON, Michael (1989), *Path toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington, Indiana University Press
- (1997), *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*, The University of Chicago Press.
- JAMESON, Fredric (1990), "Modernism and Imperialism", en Terry Eagleton, Fredric Jameson y Edward Said, *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 43-66.
- JOLÍS, José S.J. (1972), *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco* (1789), Resistencia, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- JUNG, Hwa Yol (1988), "Being, Praxis, and Truth: toward a dialogue between Phenomenology and Marxism", *Dialectical Anthropology* 12: 307-328.
- KEESING, Roger (1989), "Exotic Readings in Cultural Texts", *Current Anthropology*, 30 (4): 459-479.
- KENSINGER, Kenneth (1994), "The body knows - or a Body of Knowledge", *Plenary Speech*, 48º Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Uppsala.
- KERSTEN, Ludwig (1968), *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*, Resistencia, Universidad del Nordeste, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades.
- KERR, John Graham (1950), *A Naturalist in the Gran Chaco*, Cambridge University Press.
- KLEIN, Harriet Manelis (1978), *Una gramática de la lengua goba: morfología verbal y nominal*, Montevideo, Universidad de la República.
- KONTOPOULOS, Kyriakos (1993), *The Logics of Social Structure*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
- KOYRÉ, Alexandre (1979), *Del mundo cerrado al universo infinito* (1957), México, Siglo Veintiuno.
- KUSCH, Rodolfo (1962), *América profunda*, Buenos Aires, Hachette.
- (1973), *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, ICA.
- (1976), *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro.
- (1978), *Bosquejo para una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda.
- LEHMANN-NITSCHKE, Roberto (1923-1924), "Mitología sudamericana, VI: La astronomía de los tobas", *Revista del Museo de La Plata*, 27: 253-266, 267-285.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949), *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós.
- (1976), *Structural Anthropology II*, Nueva York, Basic Books.
- LOEWEN, Jakob, Albert BUCKWALTER y James KRATZ (1965), "Shamanism, Illness, and Power in Toba Church Life", *Practical Anthropology*, 12: 250-280.
- LÓPEZ MEYER, Cristina y Nicolás IÑIGO CARRERA (1972), *Pioneros en la frontera norte*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

- LOZANO, Pedro (1941), *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba* (1733), Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán.
- LUNA OLMOS, Lucas (1948), *Expedición al río Pilcomayo en 1905 por el señor gobernador de Formosa don Lucas Luna Olmos* (1905), Formosa.
- MANDRINI, Raúl (1992), "Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX). Balance y perspectivas", *Anuario IEHS*, Tandil, 7: 59-72.
- MARCUS, George E. y Michael FISCHER (eds.) (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press.
- MARFANY, Roberto H. (1938), "Fronteras con los indios en el sud y fundación de pueblos", en *Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, t. IV, 443-480.
- MARIENSTRAS, Elise (1982), *La resistencia india en los Estados Unidos* (1980), México, Siglo Veintiuno.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (1993), "La comunicación en las transformaciones del campo cultural", *Alteridades*, México, 5: 59-68
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel (1991), *Radiografía de la pampa* (1933), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- MASSEY, Doreen (1992), "Politics and Space/Time", *New Left Review*, 196: 65-84.
- Memorias del Gran Chaco 1800-1899* (1992), editada por Encuentro Interconfesional de Misioneros, vol. 4, Castelli (Chaco)-Formosa.
- MENDOZA, Marcela (1998), "Politics and Leadership among the Tobas of Northern Argentina", Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Iowa.
- y Pablo G. WRIGHT (1989), "Sociocultural and economic elements of the adaptation systems of the Argentine Toba: the ñachilamol'ek and takshek cases of Formosa Province", en Stephen Shennan (ed.), *Archaeological Approaches To Cultural Identity*, Londres, Unwin Hyman Ltd., 242-257.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1962), *The Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- MESSINEO, María Cristina (1991-1992), "Variantes diatópicas del toba", *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, IV: 8-98.
- MÉTRAUX, Alfred (1935), "El universo y la naturaleza a través de las representaciones míticas de dos tribus salvajes de la Argentina", *Sur*, 5 (10), junio: 19-46.
- (1967), *Rélígions et magies Indiennes d'Amérique du Sud*, París, Gallimard.
- MIGNOLO, Walter D. (2000), *Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press.
- MILLER, Elmer S. (1966), "Toba kin terms", *Ethnology*, 5 (2): 194-201.
- (1967), "Pentecostalism among the Argentine Toba", Ph.D. dissertation, University of Pittsburgh.
- (1971), "The Argentine Toba Evangelical Religious Service", *Ethnology*, 10 (2): 149-159.
- (1975), "Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba cultura", *American Ethnologist*, 2 (3): 477-496.
- (1979), *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo Veintiuno.
- (1980), *A Critically Annotated Bibliography of the Gran Chaco Toba*, New Haven, HRA Flex Books.

- (1982), "Pentecostalist Contributions to the Proletarianization of the Argentine Toba", en Jean Barstow (ed.), *Culture and Ideology: Anthropological Perspectives*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 58-72.
- (1989), "¿Por qué los *doqshi* son siempre mentirosos?", I Congreso Internacional de Etnohistoria, Universidad de Buenos Aires, julio.
- (1995), *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press.
- MIRANDA BORELLI, José I. (1977), "Un rasgo indicador de la cultura del nordeste: San La Muerte", *Suplemento Antropológico*, 12 (1-2): 45-148.
- MUDIMBE, Valentin Y. (1992), *Parables and Fables*, Madison, University of Wisconsin Press.
- O'GORMAN, Edmundo (1958), *La invención de América. Investigación histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ONG, Walter (1993), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (1982), México, Fondo de Cultura Económica.
- PALAVECINO, "Enrique (1961), Algo sobre el pensamiento cosmológico de los indígenas chaquenses", *Cuadernos*, 2, Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas.
- PALLIÈRE, Léon (1864), *Álbum Pallière. Escenas americanas. Reproducción de cuadros, acuarellas y bosquejos*, Buenos Aires, Litografía Pelvilain.
- (1945), *Diario de un viaje por la América del Sud*, Buenos Aires, Peuser.
- PAUCKE, Florian (1942-1944), *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocobíes 1749-1767*, Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán, 3 vols.
- PAZ, Arminda, Cirilo R. SBARDELLA y María Lucila HERTELENDY (s/f), *La Misión San Francisco Solano de Tacaagle*, Talleres Gráficos del Obispado de Formosa.
- PÉREZ AMUCHÁSTEGUI, Antonio (1965), *Mentalidades argentinas*, Buenos Aires, Eudeba.
- PORTAS, Julio Aníbal (1967), *Malón contra malón. La solución final del problema del indio en la Argentina*, Buenos Aires, De la Flor.
- PRIETO, Antonio Herald (1990), *Para comprender a Formosa. Una aproximación a la historia provincial*, Formosa, s/e.
- REIDHEAD, Van A. (1993), "Structure and Anti-Structure in Monasticism and Anthropology: Epistemological Parallels and Adaptive Models", *Anthropology of Consciousness*, 4 (2): 9-22.
- REYBURN, William D. (1954), *The Toba Indians of the Argentine Chaco. An Interpretive Report*, Indiana, Mennonite Board of Missions & Charities.
- RIGBY, Peter (1992), *Cattle, Capitalism, and Class. Iparakuyo Maasai Transformations*, Filadelfia, Temple University Press.
- RODRÍGUEZ REBOLLAR, J. (1955), *Odisea de un asturiano en los Chacos. Rescate de exploradores asesinados por los indios. (Un reportaje para El Heraldo de Asturias)*, Clorinda, s/e.
- ROMANO, Eduardo (1991), *Literatura/cine argentinos sobre la(s) frontera(s)*, Buenos Aires, Catálogos.
- ROMERO, José Luis (1986), *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Buenos Aires, Sudamericana.

- RUSHDIE, Salman (1985), "The location of Brazil", *American Film*, 10: 5-53.
- SAID, Edward W. (1978), *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.
- SANDOVAL, Braulio (1991), *Fontana y la epopeya fundacional*, Formosa, Gualamba.
- SARTRE, Jean-Paul (1968), *Search for a Method*, Nueva York, Vintage Books.
- (1971), *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza.
- SBARDELLA, Cirilo R. (1982), "El pensamiento de J.M Uriburu sobre los aborígenes", *Revista de la Junta de Estudios Históricos y Geográficos de Formosa*, 1 (1): 35-57.
- (1991), "Los «Diarios» de la Misión Laishi", *Estudios Regionales*, 2, Serie Historia, Posadas: 37-46.
- SCHMIDT, Mary (1987), "Crazy Wisdom: The Shaman as Mediator of Realities", en Shirley Nicholson (comp.), *Shamanism. An Expanded View of Reality*, Wheaton, The Theosophical Publishing House, 62-75.
- SCHOLTE, Bob (1974), "Toward a Reflexive and Critical Anthropology", en Dell Hymes (ed.), *Reiventing Anthropology*, Nueva York, Vintage Books, 430-457.
- SEED, Patricia (1991), "Colonial and Postcolonial Discourse", *Latin American Research Review*, 26 (3): 181-200.
- SEELSTRANG, Arturo (1977), *Informe de la Comisión Exploradora del Chaco* (1879), Buenos Aires, Eudeba.
- SEGATO, Rita L. (1996), "Christianity and Desire: The Biblical Cargo", mimeo.
- SOJA, Edward (1989), *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres-Nueva York, Verso.
- SOLA, Miguel y Ricardo GUTIÉRREZ (1945), "Léon Pallière, su vida y su obra" (Prólogo), en Jean Léon Pallière, *Diario de un viaje por la América del Sud*, Buenos Aires, Peuser, 15-75.
- SPIVAK, Gayatri (1985), "Deconstructing Historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, Oxford University Press, 330-363.
- STORM, Olaf J. (1892), *El río Pilcomayo y el Chaco boreal. Viaje y exploraciones*, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.
- TAMAGNO, Liliana (2001), *Nam Qom qom hueta'a na Doqshi lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco*, La Plata, Al Margen.
- TAUSSIG, Michael (1987), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, University of Chicago Press.
- TODOROV, Tzvetan (1982), *The Conquest of America: The Question of the Other*, Nueva York, Harper and Row.
- TOLA, Florencia (2004), "«Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps». Corps et multiplicité chez les Toba (Qom) du Chaco", tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires-École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-París).
- TOMASINI, Alfredo (1976), "Dapitchí, un alto dios uránico de los Toba y Pilagá", *Scripta Ethnologica*, 4 (1): 69-87.
- TOYNBEE, Arnold (1966), "Falklands (Malvinas)", en Susana Pereira, *Viajeros del siglo XX y la realidad nacional*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 84-86.
- TSEELAS, Efrat (1992), "Is the Presented Self Sincere? Goffman, Impression Management and the Postmodern Self", *Theory, Culture & Society*, 9: 115-128.
- TRINCHERO, Héctor H., Daniel PICCININI y Gastón GORDILLO (eds.) (1992), *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

- TURNER, Victor W. (1982), *From Ritual to Theatre. The Seriousness of Human Play*, Nueva York, Performing Arts Journal Press.
- (1985), *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tucson, University of Arizona Press.
- y Edward BRUNER (eds.) (1986), *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press.
- URBAN, Greg y Joel SHERZER (eds.) (1991), *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press.
- VÁZQUEZ, Juan Adolfo (1964), *Qué es la ontología*, Buenos Aires, Columba.
- VECCHIOLI, Virginia (2002), "A través de la etnografía. Representaciones de la nación en la producción etnográfica de los tobas", en Sergio Visacovsky y Rosana Guber (comps.), *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*, Buenos Aires, Antropofagia, 203-228.
- VICTORICA, Benjamin (1885), *Campaña del Chaco*, Buenos Aires, Imprenta Europea.
- VITA Y LACERRA, Armando (1971), *Contribución para una historia grande de Formosa*, Buenos Aires, Francisco A. Colombo, 2 vols.
- VERNANT, Jean-Pierre (1982), *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- VUOTO, Luis D. (1981), "La fauna entre los toba takshek", *Entregas del I.T.*, 10: 77-138.
- (1986), "Una técnica para facilitar la detección de criterios clasificatorios en grupos etnográficos", mimeo.
- VUOTO, Patricia M. (1981), "Plantas útiles entre los toba takshek", *Entregas del I.T.*, 10: 12-76.
- (1986), "Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano: dos cultos de transición entre los toba takshek", *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 10.
- y Pablo G. WRIGHT (1992), "Crónicas del Dios Luciano", *Religiones Latinoamericanas*, México, 2: 149-180.
- WALTHER, Juan Carlos (1980), *La Conquista del Desierto*, Buenos Aires, Eudeba.
- WATTS, Michael J. (1992), "Space for Everything (A commentary)", *Cultural Anthropology*, 7 (1): 115-129.
- WEINBERG, Félix (1980), "Sarmiento y el problema de la frontera (1845-1858)", en *Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, t. I, 495-509.
- WEINER, James F. (1992), "Anthropology contra Heidegger. Part I: Anthropology's Nihilism", *Critique of Anthropology*, 12 (1): 75-90.
- WILLIAMS, Patrick y Laura CHRISMAN (eds.) (1994), *Colonial Discourse and Postcolonial Studies*, Nueva York, Columbia University Press.
- WOLF, Eric (1982), *Europe and the People without History*, Berkeley, The University of California Press.
- WRIGHT, Pablo G. (1990), "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular toba", *Cristianismo y Sociedad*, México, 105: 15-37.
- (1990-1991), "Topónimos de la zona de Misión Tacaaglé (Formosa)", *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, II: 41-57.
- (1992a), "Toba Pentecostalism Revisited", *Social Compass*, 39 (3): 355-375.
- (1992b), "Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa province, Argentina", en E. Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer (eds.), *Portals of Po-*

- wer. Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 149-172.
- (1994), “Existencia, intersubjetividad y experiencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía”, *Runa*, Buenos Aires, 21: 347-380.
 - (1995), “¿Cinco discursos y un mismo árbol? Problemas de iconografía y hermenéutica antropológica”, *Anthropologica*, Lima, 13: 91-124.
 - (1998), “El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur”, *Cuadernos*, 16, Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano: 191-204.
 - (1999), “Histories of Buenos Aires”, en Elmer S. Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco*, Westport-Connecticut-Londres, Bergin & Garvey, 135-156.
 - (2000), “Postmodern ontology, Anthropology, and Religion”, *Culture & Religion*, 1 (1): 85-94.
 - (2005a), “Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la etnografía”, *Indiana*, 22: 55-74.
 - (2005b), “Cosmografías”, *Etnografías Contemporáneas*, 1: 173-210.

Dibujos