
“Lagadik”

(o sobre un aspecto de la práctica etnográfica en el Chaco)

Lic. José Miguel Naharro¹

F. Humanidades-Cepiha -Ciunsa

Tratar de explicar por qué se elige al Chaco como terreno de investigación etnográfica puede no ser difícil, lo difícil en todo caso es tratar de transmitir el sentimiento que a uno le puede embargar cuando asiste a la desaparición de determinados tipos de realidad que obstinadamente nos hemos negado a comprender. Métraux dijo en cierta ocasión que alguna vez escribiría sobre la melancolía que le provocaba la dolorosa agonía de los grupos del Chaco y que él había recogido en las palabras del viejo jefe Lagadik: “ «Antes de la llegada de los blancos, nuestro río nunca se desbordaba. El ganado ha sustituido a los animales que acostumbrábamos comer, antiguamente estos eran abundantes y ahora morimos de hambre en nuestros propios terrenos de caza. Antes, la maleza no ocultaba las orillas del Pilcomayo. Allí existían grandes llanuras cubiertas de hierba, donde corrían los rebaños de avestruces. Podía verse también a los ciervos, de hermosa presencia y enormes astas. Ahora ellos también han desaparecido en el agua grande ... » Los tobas y maticos seguirán pronto a los ciervos a los grandes bosques.”²

Cuando uno ve su situación actual es difícil no pensar en Lagadik y sentir que de alguna manera una parte importante, una parte única e irrepetible de la experiencia humana, se está perdiendo por completo ante nuestros ojos.

Durante los siglos recientes de contacto con los europeos, dos grupos lingüísticos dominaron al Chaco, el Mataco-Mataguayo al occidente y el Guaycurú al oriente.³ El grupo Guaycurú comprendía antiguamente a abipones, mbayás y payaguás, pero hoy está conformado básicamente por mocovíes, tobas y pilagás. De ellos, los más numerosos y extendidos son sin lugar a dudas los tobas. Los mocovíes son un grupo meridional prácticamente encapsulado y los pilagás se encuentran distribuidos, más que nada, en las porciones septentrionales. La proximidad lingüística entre cada uno es relativa, pero en general se reconoce que tobas y pilagás están desde este punto de vista mucho más próximos entre sí.

Los tobas se reconocen a sí mismos como *gom*, variando su denominación según el lugar. Miller los ha registrado como *gom* o *nam gom*, “la gente”, en lo que es hoy territorio formoseño,⁴ y nosotros como *gomleeks* en las vastas zonas limítrofes con la provincia de Salta; a los cuales hay que distinguir, a su vez, de los tobas bolivianos y de los llamados *emok-tobas* del Paraguay.

El otro gran grupo, el Mataco-Mataguayo, está constituido por *wichís*, *nivaklés* e *iyojwajas*.⁵ Siendo los primeros, en este caso, los más numerosos. Con todo, tratar de dar un dato preciso es a veces difícil. El Censo Nacional Aborigen realizado entre 1966 y 1967, pero publicado como resultados provisorios en el '68, computa 10.022 individuos. Veinte años después, el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen hace subir la cifra a sesenta mil.⁶ Ninguna de las dos, sin embargo, parece ser lo suficientemente confiable. El censo nacional pasó por alto departamentos enteros en algunas provincias;⁷ en tanto que la segunda cifra, aún corrigiendo esta última circunstancia, jamás podría atribuirse al crecimiento vegetativo. Otras estimaciones de mediados de la década del setenta llegaron a hablar de más de veintiún mil wichís.⁸ Probablemente el único hecho objetivo es que existen dieciocho comunidades en la provincia del Chaco, treinta en Formosa y cuarenta y cuatro en Salta. De ahí en más si hubiera que hacer algún cálculo, no sería sino parcial y aproximado. Así, la cifra de más de nueve mil wichís⁹ que todavía esta última provincia reconoce como dato oficial para los departamentos de Gral. San Martín, Rivadavia, Anta y Metán se encuentra hoy, después de más de diez años de haber sido tomada, completamente desactualizada. Y máxime si se tiene en cuenta el angustioso deterioro de

las condiciones sociales de la última década.

El hábitat contemporáneo de los wichí son los amplios espacios del Chaco Semiárido que quedan comprendidos entre el Pilcomayo y el Bermejo. Junto a ellos, encontramos también a nivaklés, a iyojwajas y a algunas comunidades qomleeks, aunque en muy reducido número. Se trata en todos los casos de poblaciones seminómades con un fuerte sustrato cazador-recolector que todavía es apreciable en sus prácticas de subsistencia, y que grosso modo pueden caracterizarse como “no especializadas”. Es decir, no hay una predilección demasiado marcada por determinados tipos de plantas o determinadas clases de animales. Los hombres cazan lo que se encuentra, aves del monte, quirquinchos, corzuelas, y las mujeres y niños recolectan según lo que provea la estación del año, en lo que podríamos llamar una división de tareas no demasiado rígida.¹⁰ No es difícil entonces observar a familias enteras adentrarse en el monte para ver qué pueden conseguir ese día sin llevar en mente “algo” en particular, salvo un conocimiento práctico sobre el entorno que puede llegar a ser extremadamente detallado. El algarrrobo blanco (*Prosopis alba*) y el tala (*Seltis sp.*) se toman como signos seguros de mayor disponibilidad de agua. El chañar (*Geoffrea decorticans*), el yacón (*Iacaratia hassleriana*) y el ancoche (*Wallisia glabra*) de napas a poca profundidad. Los quebrachos blancos (*Aspidosperma quebracho-blanco*) y los quebrachos colorados (*Schinopsis balansae*), de cambio de humedad en el ambiente. Y el predominio de breas arbustivas (*Cercidium australe*), de suelos ricos en sal. Todo lo cual se asocia inmediatamente con la probable presencia o la probable ausencia de ciertas especies animales u otras especies vegetales. Así por ejemplo, se sabe que algunas bromeliáceas o “chaguares” (*Bromelia hyeronimi* y *Bromelia serra*), ampliamente utilizadas para la confección de textiles, necesitan de determinadas condiciones de luz y humedad, lo mismo que ciertos representantes del género *Capparis* (*Capparis salicifolia*) para los cuales se encuentra usos tan diversos como alimento, repelentes y venenos.

A excepción de los qom en su período ecuestre (siglo xvii), momento en que sí se produjo lo que podríamos llamar una diferenciación, originalmente todos estos grupos estuvieron organizados en bandas igualitarias cuya movimientos migratorios dependían en gran medida de la disponibilidad estacional de alimentos. Siguiendo un patrón de fisión y fusión, estas bandas

se descomponían y componían a partir de unidades menores basadas particularmente en los vínculos de parentesco. El territorio de caza y recolección de cada una de estas bandas se poseía “en común” y cualquiera de sus miembros tenía derecho a su usufructo sin otra restricción que las que cada cultura, bajo la forma de conocimientos prácticos o de tabúes alimenticios, impusiera al respecto. Limitaciones que en muchos casos tenían un verdadero efecto regulador que permitía mantener dentro de ciertos límites a las relaciones dadas entre el hombre y el ambiente. La tierra no era vista como un bien enajenable, sino como algo de lo que todos podían participar con un grado de flexibilidad muy amplio. Individuos pertenecientes a distintas bandas o incluso a etnias diferentes podían compartir el territorio sin que ello supusiera demasiados problemas. Si por la escasez de alimentos alguien penetraba en un área que no formaba parte de sus recorridos habituales bastaba con solicitar el acceso a quienes por largo tiempo lo hubieran tenido, creando así para el futuro una obligación de correspondencia que podía ser satisfecha, incluso, a través de un tercer grupo.

Dentro de este contexto, el trabajo era concebido en función de lo materialmente necesario para la subsistencia y medido estrictamente por la cobertura de las necesidades básicas, ya que en general no se producía o tomaba del entorno más allá de lo que el uso o el consumo inmediatos pudieran justificar. Así, una vez alcanzadas las cuotas previstas, la búsqueda cesaba de inmediato.¹¹

Muchas de estas prácticas subsisten de alguna manera todavía hoy. En la ribera sur del Pilcomayo, desde La Puntana a San Andrés por ejemplo, los wichí aún controlan parte de su economía de producción en base a algunos de los sentidos y concepciones que su cultura les dicta. La caza, la pesca, la recolección de vegetales y de miel silvestre,¹² y en ocasiones la preparación de pequeñas parcelas de cultivo, se distribuyen como actividades dentro de un ciclo anual en el que se diferencian claramente dos épocas: la del *nejlós*,¹³ “nada para comer”, y la del *nihlokés nasney*, o “todo de diferentes cosas”.¹⁴ El *nihlokés nasney* es la época de cosecha, de recolección abundante, de caza diversa y, por supuesto, de algarroba.¹⁵ Ahora bien, que la caza y la pesca sean abundantes no significa que pueda realizarse a mansalva o que el consumo de su producto sea generalizado. Sólo se debe pescar lo necesario para el día. Las primeras *asnaláh. vizcachas* (*Lagostomus maximus*). que

las condiciones sociales de la última década.

El hábitat contemporáneo de los wichí son los amplios espacios del Chaco Semiárido que quedan comprendidos entre el Pilcomayo y el Bermejo. Junto a ellos, encontramos también a nivaklés, a iyojwajas y a algunas comunidades qomleeks, aunque en muy reducido número. Se trata en todos los casos de poblaciones seminómades con un fuerte sustrato cazador-recolector que todavía es apreciable en sus prácticas de subsistencia, y que grosso modo pueden caracterizarse como “no especializadas”. Es decir, no hay una predilección demasiado marcada por determinados tipos de plantas o determinadas clases de animales. Los hombres cazan lo que se encuentra, aves del monte, quirquinchos, corzuelas, y las mujeres y niños recolectan según lo que provea la estación del año, en lo que podríamos llamar una división de tareas no demasiado rígida.¹⁰ No es difícil entonces observar a familias enteras adentrarse en el monte para ver qué pueden conseguir ese día sin llevar en mente “algo” en particular, salvo un conocimiento práctico sobre el entorno que puede llegar a ser extremadamente detallado. El algarrobo blanco (*Prosopis alba*) y el tala (*Seltis sp.*) se toman como signos seguros de mayor disponibilidad de agua. El chañar (*Geoffrea decorticans*), el yacón (*Iacaratia hassleriana*) y el ancoche (*Wallisia glabra*) de napas a poca profundidad. Los quebrachos blancos (*Aspidosperma quebracho-blanco*) y los quebrachos colorados (*Schinopsis balansae*), de cambio de humedad en el ambiente. Y el predominio de breas arbustivas (*Cercidium australe*), de suelos ricos en sal. Todo lo cual se asocia inmediatamente con la probable presencia o la probable ausencia de ciertas especies animales u otras especies vegetales. Así por ejemplo, se sabe que algunas bromeliáceas o “chaguares” (*Bromelia hyeronimi* y *Bromelia serra*), ampliamente utilizadas para la confección de textiles, necesitan de determinadas condiciones de luz y humedad, lo mismo que ciertos representantes del género *Capparis* (*Capparis salicifolia*) para los cuales se encuentra usos tan diversos como alimento, repelentes y venenos.

A excepción de los qom en su período ecuestre (siglo xvii), momento en que sí se produjo lo que podríamos llamar una diferenciación, originalmente todos estos grupos estuvieron organizados en bandas igualitarias cuya movimientos migratorios dependían en gran medida de la disponibilidad estacional de alimentos. Siguiendo un patrón de fisión y fusión, estas bandas

salen de la madriguera no deben ser muertas. El *abutsáh*, o rosillo (*Pecari tajacu*), no puede ser consumido por los más jóvenes. *Owanáh*, el tatú,¹⁶ sólo puede ser comido por los más viejos. *Ahwenáh*, el piché (*Burmeisteria retusa clorindae*), recién sirve de alimento cuando uno tiene un hijo que ha comenzado a caminar. Cada una de estas especies tiene su propio *lewúk* o “dueño” y es él quien dicta cómo ha de ser consumida y qué tipo de compensación corresponde en caso de que la norma sea infringida.¹⁷ El riesgo que se corre -dicen los informantes de mayor edad- es que los animales mermen para desgracia de todos o que un *ahát* penetre en el cuerpo del transgresor provocando entonces una enfermedad (*aités*).¹⁸ Desde el punto de vista de un observador externo estas creencias pueden carecer de una razón empírica que las convalide, pero hay que considerar no tanto si coinciden o no con nuestra propia representación de la realidad, sino en qué medida reflejan el precario equilibrio que existe entre predación y reproducción. No sabemos a ciencia cierta desde cuando los wichí habitan en el Chaco, pero es indudable que aún desde lo que concierne a sus concepciones han estado notablemente adaptados a las relaciones medioambientales que les toca enfrentar. Lo cual también incluye, aunque a otro nivel, la posibilidad de explotación colectiva de distintos espacios, cosa que estas mismas comunidades todavía pueden ilustrar manteniendo una superposición sumamente intrincada en sus áreas de recorrido sin importar demasiado si se trata de grupos “del monte” o de grupos “del río”. Lo único observable, si es que cabe, es que el tamaño de estas áreas de recorrido varían de acuerdo a la época del año y a su capacidad de sustentación, y que si aún así la provisión escasea siempre está vigente el recurso del intercambio.

Entre los iyojwajas de la zona existe una notable cantidad de expresiones para hacer referencia a la circulación de objetos y alimentos: *injwáeit*, *a-wejnam*, *a-tés*, que se utilizan en distintos sentidos de lo que podríamos entender por “dar”, pero quizás las más interesantes sean *eheke toiajai* y *hiwit kijwan*, cuyos sentidos genéricos podríamos aproximar a lo que nosotros entendemos por “cambiar” y “compartir”. Interesantes, porque “*eheke toiajai*” parece estar reservada al intercambio con otros que no son iyojwajas (*p.e.* wichís, nivaklés e incluso tapy’y),¹⁹ en tanto que “*hiwit kijwan*” al hecho de que varios hombres puedan compartir, concretamente, lo que sólo uno de ellos cazó. La obligación más fuerte es para con vecinos y afines, pero de ahí en más también existe a nivel del grupo local y entre distintos

grupos entre sí. Cosa que con variaciones mayores o menores también se puede observar entre los qomleeks de Monte Carmelo²⁰ y entre los nivaklé de uno y otro lado del límite con Paraguay, que en caso de ser abundante, reparten el producto de lo obtenido comenzando por los parientes políticos más inmediatos: generalmente el hermano y los padres de la esposa. La situación, sin embargo, dista bastante de ser homogénea. Estos mismos nivaklé reconocen muchas situaciones en las que es legítimo circunscribir el consumo sólo al grupo doméstico, en tanto que los iyojwaja consideran avaros a los que sólo recogen frutos para los más allegados.

A medida que nos alejamos del Pilcomayo y nos acercamos al Bermejo muchas de estas pautas cambian. En parte, por variaciones inherentes a la propia realidad de cada uno de estos grupos, y en parte por el impacto diferencial que han venido recibiendo de la sociedad mayoritaria.²¹

Esto del impacto diferencial debe entenderse en un doble sentido. Por un lado abarca el hecho de que las consecuencias de la ocupación del Chaco no han sido siempre ni exactamente las mismas en todas partes. Pero por otro, que la influencia sobre todas estas sociedades ha afectado distintos planos de su cultura con las más diversas consecuencias.

Quizás lo más visible es la que concierne a la ocupación de sus tierras, al deterioro ambiental que esto supuso y a su paulatino reclutamiento como mano de obra barata, pero algunos de los mecanismos sociales que acabamos de describir se han ido deteriorando por haber recibido también un impacto a otros niveles: concretamente, a nivel de organización social y a nivel de administración simbólica.

A nivel de organización social la institución más afectada fue probablemente la de las jefaturas. Es interesante ver que en los registros militares del siglo pasado (y al parecer aún en los de principios de este), las expediciones se organizaban en contra de determinados caciques. En el gobierno existía la imagen de que la relación entre un jefe y su gente estaba basada esencialmente en la subordinación y que esa relación desigual afectaba absolutamente todos los aspectos de la vida social. La organización jerárquico-guerrera de los qom en el Chaco oriental reforzó por supuesto esta idea, y su consecuencia más inmediata fue la instrumentación de una política de debilitamiento que a la larga no hizo distingos ni de grupos ni de sitios. En el caso de la familia Mataco-Mataguayó a esto se agregarían después dos he-

chos más no del todo desvinculados de la idea de jefatura como subordinación a un hombre. El de hacer a estos jefes responsables directos del trabajo indígena en obras e ingenios, y el de transformarlos en dirigentes religiosos tras la influencia de las iglesias protestantes. Sin embargo, la concepción primigenia sobre la institución de la jefatura era distinta.

Un jefe era alguien a quien más que poder se le reconocía prestigio. Su elección dependía de su generosidad, de sus dotes oratorios y de su capacidad para interpretar las necesidades de la gente. Más que ser alguien que mandaba era alguien que resolvía cierto tipo de circunstancias. Entre esas circunstancias estaba la de ser el nexo natural entre el grupo y el exterior y el de servir al mismo tiempo como instancia articularia para la redistribución de bienes.

Los *niyat wichí* y los *naaki iyojwaja* todavía mantienen, en alguna medida, algo de esto. En caso de necesitar algo y saber que lo poseen se acude a ellos porque en cierta forma están obligados a dar. Es parte de lo que significa ser generoso y es parte de lo que implica que se les reconozca prestigio. No obstante, a veces no hay una clara percepción de qué procede de las viejas prácticas y de las antiguas tradiciones y qué de los aspectos caritativos que las nuevas confesiones asignan al carisma y a la acción social de sus líderes. Y este es el punto donde el hablar de cambios no simplemente afecta a las instituciones que están más cerca de la organización social, sino también obviamente a todas aquellas que han tenido que ver o que cumplían con la función de renovar permanente ciertas estructuras de sentido.

Miller afirma que el sistema de representaciones y las concepciones que estuvieron originalmente dominadas por la necesidad de mantener cierta armonía dentro del orden natural, y por el interés puesto en el bienestar de los parientes. La responsabilidad primaria de este mantenimiento recaía fundamentalmente sobre los *pi'oxonaq* o chamanes, quienes estaban en comunicación constante con los poderes y seres espirituales.²² Según sus propias palabras, “estas potencias espirituales ayudaban a los hombres en tiempos de peligro y confusión, en la búsqueda de alimento, en la identificación y cura de dolencias y enfermedades, y en la fermentación de la algarroba y la miel silvestre, que permitían al hombre alcanzar el éxtasis y liberarse del mundo común y cotidiano de su existencia.”²³ Como los *pi'oxonaq* aparte de ser chamanes en ocasiones al parecer también eran jefes, su situación

dentro de un grupo podía llegar a ser en realidad preeminente. Y no exactamente por las ventajas que obtuviera, sino por el prestigio y respeto que ello significaba. Un respeto que a veces rayaba el verdadero temor, porque un chamán podía proteger, pero también provocar daño.

Mucho de lo que se sabe del chamanismo en el Gran Chaco está referido, en realidad, tanto a qomleeks como a wichís, ya que menos conocemos el de iyojwajas y nivaklés, pero parece aceptarse en general que amén de su labor específica como tales, es decir como nexos e intérpretes de los poderes espirituales, los chamanes chaqueños desempeñaban también un rol más amplio.²⁴

Entre los wichí el chamán se designa *jayawé* o *jayawú*²⁵. Entre los iyojwajas, *aiew*. Los más ancianos dicen todavía que su vocación es una cuestión sobrenatural: un largo período de abstinencia, un sueño o una aparición en los senderos les revela su destino. A veces es también un familiar o un miembro del grupo el que señala al elegido.²⁶ Las cosas sin embargo van cambiando. La información sobre la relación canto-poder, para dar un caso, suscita hoy las más diversas interpretaciones. Para la década del treinta, Métraux hace todavía referencia a que el poder de un chamán reside fundamentalmente en su canto.²⁷ Noticias más recientes también lo mencionan,²⁸ pero uno puede hallar en ellas y en el trabajo sobre el terreno la huellas de la diferencia.

Al menos entre los wichí, las intervenciones del chamán podían tener el carácter de una verdadera ceremonia participando uno o más jayawés en una serie de danzas y ritos purificatorios. Parte de esos ritos incluía la inhalación de polvo de granos de *jatáj-cebil* (*Piptadernia macrocarpa*) para poder alcanzar cierto estado de trance. No es necesario entrar en detalles demasiado específicos sobre las prácticas y la parafernalia chamánica, pero sí quizás señalar el hecho de que como en el caso de los qom parte de su tarea era velar por la situación del grupo manteniendo bajo control a todas aquellas condiciones que sus poderes le permitieran. El chamán, como extirpador de males, consejero y guía podía llegar a ser entonces uno de los personajes más importante de la comunidad, y su muerte o desaparición entrañar una verdadera desgracia.

Si la decadencia de las jefaturas comenzó con las derrotas militares, puede decirse que lo mismo ocurrió con el chamanismo. Al no poder impe-

dir la incursión cada vez más frecuente de las tropas de línea o el avance de los colonos, o mucho peor, al no poder garantizar ya cierto equilibrio tras el deterioro de su situación, la credibilidad de los chamanes disminuyó seriamente. Su papel de referencia en torno a los contenidos simbólicos se limitaría cada vez más, y sería incluso sistemáticamente devaluado a medida de que el peso de la acción misionera se incrementaba en la zona.

Es interesante observar que algunas iglesias afectaron directamente a la institución privando a los chamanes de aquello que implicaba su fuente misma de poder: el canto, la danza y los rituales.²⁹ Al no poder cantar ni danzar no se podía invocar ya a los espíritus auxiliares, y un chamán privado de su diálogo con los ahát no era ya enteramente un chamán.

Dentro del universo cosmovisional wichí podemos encontrar dos grandes ámbitos: el de los wichí (lo humano) y el de los ahát (demonios).³⁰ Gran cantidad de cosas pueden ser ahát. Un chamán es alguien que se encuentra entre estos dos mundos porque un ahát lo buscó o porque un chamán moribundo le insufló el *welán*. Sólo alguien que ha adquirido el *welán* puede con los ahát. El *welán* es invisible y no se sabe exactamente de donde viene. Sólo se escucha de lejos y penetra directamente en el alma del elegido. Cada vez que un chamán canta el *welán* está en él. Con el canto puede vincularse con determinados ahát y sacar provecho de ello. Las dolencias del cuerpo tienen sus propios ahát, dominarlos implica tener poder sobre salud y enfermedad. Muchos *lewúk*, como el señor de los habitantes del río (*ch'ljaj*), el dueño de las corzuelas (*nowainchetás*) o el señor de las lluvias y las tormentas (*tupá*) son asimismo ahát, y eso sólo puede significar una cosa: incluso el rigor del *nejlós* o la abundancia del *nihlokés nasney* están en un terreno que no es precisamente el que puedan controlar los hombres. Ellos pertenecen al mundo y el mundo es una serie de fuerzas y poderes activos en constante equilibrio.

Todavía se prepara polvo de cebil sobre las márgenes del Pilcomayo, pero es difícil que se admita cuál vaya a ser su uso. También, si se es o no verdaderamente un chamán. A veces el aislamiento en que vive y la reserva con que se le trata terminan, sin embargo, delatando su posición. Es probable que cuando el último de ellos desaparezca, desaparezca también parte de un mundo, el *welán* sea ya simplemente un recuerdo y, como pronosticó Métraux, todos estos grupos hayan seguido -al menos en espíritu- a los ciervos en los bosques.

Notas

- ¹ El autor es doctorando por la Universidad de Sevilla e investigador del Consejo de Investigación y del Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología de la UNSA.
- ² MÉTRAUX, A. (1973), pp. 104 y 105.
- ³ Obviaremos aquí las referencias a las culturas de influencia amazónica directa o indirecta como los *avas* (chiriguano), chanés y *tapy'y* (tapietes).
- ⁴ MILLER, E. (1979), p. 12.
- ⁵ Matacos, chulupís y chorotes, respectivamente.
- ⁶ Citado por MARTINEZ SARASOLA, C. (1992), p. 493.
- ⁷ En Salta, por ejemplo, no se consideraron los departamentos de Anta y Metán.
- ⁸ Servicio Nacional de Asuntos Indígenas (1974). Citado por MARTINEZ SARASOLA, C., *loc. cit.*
- ⁹ Censo Aborigen Provincial (1984).
- ¹⁰ Pueden señalarse, sin embargo, excepciones. Entre los wichí actividades como la pesca (*namwajat*), que se lleva a cabo entre mayo y noviembre, o la recolección de miel silvestre son tareas fundamentalmente masculinas. La recolección y tratamiento del chaguar, en cambio, corresponde más bien a las mujeres.
- ¹¹ Actualmente dirigimos una tesis organizada en torno al concepto wichí de “*lechumet*” (trabajo). Tomando como caso de análisis la organización laboral de Carboncito, en el departamento San Martín de la provincia de Salta, una comunidad reconocida por su producción artesanal, esta investigación se propone examinar qué aspectos tradicionales se mantienen y cuáles se han reelaborado a partir de ciertas pautas impuestas por las exigencias del mercado externo.
- ¹² La recolección de miel silvestre comienza generalmente en agosto y se extiende hasta el fin de la temporada de heladas.
- ¹³ MASHNSHNEK (1975) lo registra como “*neslós*” en la zona de influencia de San Andrés, sobre territorio formoseño. De acuerdo a nuestros registros, abarca aproximadamente desde el mes de mayo hasta el mes de agosto, cuando terminan las “*fwiyetil*” (heladas). Sin embargo, PÉREZ DIEZ (1974) tiene un dato algo distinto. Algunos de sus informantes diferencian contretamente entre el *nejlós*, como el período correspondiente a las lunas que van de mayo a julio, y el *fwiyetil*, como la temporada de heladas que se extiende desde agosto hasta principios de septiembre.
- ¹⁴ En cuanto a la notación fonética aquí utilizada para los términos y expresiones wichí, *iyojwajas* y *nivaklés*, sólo se harán un mínimo de observaciones. La / k / equivale aproximadamente a la / k / de nuestra lengua. La / j / está entre la / h / del inglés y el sonido / j / del español, y la / w / suena muchas veces como si fuera la / w / inglesa, es decir como una vocal semiabierta. La / h / se ha conservado cada vez que no se ha

creído del todo conveniente su sustitución por la / j /, y otro tanto cabe a la sustitución de la / q / por la / k / para distinguir entre sonidos velares. Estos criterios no son del todo satisfactorios desde el rigor de una lingüística descriptiva, pero hay que considerar que las variaciones que uno encuentra no admiten más. Cada lengua tiene su propio cuadro de sonidos, y por más aproximados que uno los encuentre, no es posible ni realista tratar de dar un listado único para describirlos a todos. Y menos cuando se sabe que se registran cambios importantes en una sola de estas lenguas, como en el wichí, con sólo desplazarse entre el Pilcomayo y el Bermejo. Así por ejemplo, lo que ocurre con el uso de los negativos, que pueden implicar no sólo variaciones fonológicas sino también incluso el cambio total de la pauta que lo expresa. “Hita” se suele emplear en muchos lugares para cambiar una oración al negativo. Ante la pregunta “¿ha inot ihi?”, “¿hay agua?”, alguien puede contestar “inot ihihita”, literalmente, “no hay agua”. Sin embargo, “hita” a veces se pronuncia produciendo una cierto hiato entre sus sílabas (“hi ... ta”). En otros, como ocurre en la localidad de Embarcación y sus alrededores, se emplea más frecuentemente “tek” o, mejor dicho, “ka, tek” en vez de “hita” o “hi ... ta”. “No, no hay agua” se diría entonces “ka, tek inot ihi”, donde “inot” significa “agua” e “ihi” es un verbo que puede traducirse según la circunstancia como “haber”, “estar” o “existir”.

- ¹⁵ El momento de recolección de algarroba se llama “*yiachiúp*”, una instancia que comienza a mediados de noviembre.
- ¹⁶ En el Chaco hay varias especies de armadillos, como el tatú mataco (*Tolypeutes matacus*), el tatú carreta (*Priodontes giganteus*) y la mulita (*Dasypus mazzai*).
- ¹⁷ Para el caso de la recolección no sabemos si hay restricciones, pero sí al parecer para que una mujer mestruante entre en las huertas.
- ¹⁸ La palabra “aités” se utiliza tanto para designar a una enfermedad como al ser que sirve como vehículo del mal. Un aités es un ahat capaz de penetrar mediante un “tiah” el cuerpo del transgresor, categoría esta última difícil de traducir sin traicionar en algún momento su sentido originario. Sobre el oriente de la provincia de Salta y ya también en territorio formoseño en vez de “tiah” se suele hablar de un “aytáh”.
- ¹⁹ Tapietes.
- ²⁰ El caso de esta comunidad, sin embargo, es especial y debe ser estudiada más a fondo, ya que por su particular situación parece estar muy influida por iyojwajas y wichís.
- ²¹ Esta afirmación es válida, básicamente, para el caso de los wichí.
- ²² *Op. cit.*, p. 29.
- ²³ *Loc. cit.*
- ²⁴ El primero en darse cuenta de ésto fue probablemente Alfred Métraux, aunque a este respecto y con mucha mesura reconocía un alto grado de homogeneidad. Ver especialmente: MÉTRAUX, A. (1945), p. 157 y ss.
- ²⁵ Califano los menciona únicamente como *jayawú*: CALIFANO, M. (1975), p. 7 y ss. Nosotros hemos encontrado diferencias de pronunciación que probablemente justifi-

quen la variación en la grafía.

- ²⁶ Este dato parece limitarse a los wichí; pero no es absolutamente seguro. Generalmente ese familiar o esa persona es justamente un chamán y será él el encargado de enseñar al iniciado y transmitirle su estado.
- ²⁷ *Op. cit.*
- ²⁸ CALIFANO, M. *op. cit.* y RUIZ, I. (1978/79), pp. 157 a 169.
- ²⁹ La prohibición de cantar y danzar abarcó en realidad no sólo a los chamanes, sino a todos en general y por extensión especialmente a ellos. Los wichí todavía recuerdan cuando los pastores anglicanos les prohibieron el *a'hustaj*. La iglesia anglicana, en cambio, sigue sosteniendo que más que prohibirles el *a'hustaj* lo que se hizo fue ofrecerles una alternativa desde un punto de vista cristiano.
- ³⁰ Los blancos, la población criolla de la zona, se incluye dentro de esta última categoría. Les llaman *ahataí*, plural de ahát.

BIBLIOGRAFÍA

Califano, Mario

- 1975 "El chamanismo mataco." En: *Scripta Ethnologica*, vol. III, parte 2, Bs. As., pp. 7 a 60.
- 1977 "El chamanismo de los mataco." En: *Cuadernos Franciscanos*, n° 41, itinerario 5, Salta, pp. 157 a 167.

Califano, Mario y María Cristina Dasso

- 1999 *El chamán wichí*. Ciudad argentina, Buenos Aires.

Censo Aborigen Provincial

- 1984 Gob. de la Prov. de Salta, Ministerio de Bienestar Social, Sec. de Estado de Seg. Social, Dir. Gral. de Promoción Social, Salta.

Censo Indígena Nacional

- 1968 *Provincias de Chaco, Formosa, Jujuy, Misiones, Salta y Santa Fé. Resultados provisorios* (1967-1968), Ministerio del Interior, Sec. de Estado de Gobierno, Bs. As.

Dasso, María Cristina

1985 “El chamanismo de los mataco de la margen derecha del río Bermejo”, *Scripta Ethnologica Supplementa* vol. v, Bs. As.

1999 *La máscara cultural*. Ciudad argentina, Buenos Aires.

Karsten, Rafael

1993 *Los indios tobas del Chaco boliviano*. Biblioteca de Historia y Antropología, CEIC, Fac. de Humanidades y Cias. Sociales, UNJu.

Martinez Sarasola, Carlos

1992 *Nuestros paisanos los indios*. Bs. As., Emecé Editores.

Mashnshnek, Celia O.

1975 “Aportes para una comprensión de la economía de los mataco.” En: *Scripta Ethnologica* vol. III, parte 1, Bs. As., pp. 7 a 39.

Métraux, Alfred

1933 “La obra de los misioneros ingleses en el Chaco”, *Jornal de la Societé des Americanistes de Paris*, París, Nouv. Serie, vól. xxv, pp. 205 a 209.

1937 “Etudes d’Ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco)”, *Anthropos* vol. XXXII.

1943 “Suicide among the Matakoko of the Argentine Gran Chaco”, *América Indígena*, vol. III, n° 3, pp. 199 a 210.

1945 “El chamanismo entre los indios del Gran Chaco”, *Sociología*, vol. VII, núm. 3, São Paulo, pp. 157 a 168.

1973 *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid, Aguliar.

Miller Elmer S.

1979 *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo veintiuno editores.

Nordenskiöld, Erland

1912 *La vie des indiens dans le Chaco*. Revue de Géographie, VI, 3, Paris.

Palmer, John H.

- 1977 *An Ethnographic Survey of the Mataco, Hunters, Fishers, and Gatherers of the Northern Argentine Chaco*. Tesis para el Grado de Bachelor of Philosophy in Latin America Studies, Exeter College, Oxford, mecanografiado.
- 1997 *Wichí Goodwill: Ethnographic Allusions*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, Exeter College, University of Oxford.

Pérez Diez, Andrés A.

- 1974 "Noticia sobre la concepción del ciclo anual entre los mataco del noroeste de Salta." En: *Scripta Ethnológica*, vol. II, parte 1, Bs. As., pp. 111 a 120.

Powell, Daniel

- 1989 *Aborígenes matacos y criollos en el Lote Fiscal 55 de la Provincia de Salta. Sus relaciones y el contexto histórico*. Trabajo presentado en el II Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural, UNSa, Salta.

Ruiz, Irma

- 1978/79 "Aproximación a la relación canto-poder en el contexto de los procesos iniciáticos de las culturas indígenas del Chaco central." En: *Scripta Ethnológica*, vol. v, parte 2, Bs. As., pp. 157 a 169.

Segovia, Laureano

- 1998 *Olhamel otichunhayaj: Nuestra memoria*. Buenos Aires, Eudeba, Edición biligüe wichí-castellano.

Siffredi, Alejandra

- 1975 "La noción de reciprocidad entre los Yojwaha-Chorote." En: *Scripta Ethnológica* n° III, parte 1, Bs. As., pp. 41 a 70.