

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE JUJUY
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES**

**P'ALHALIS. NARRATIVAS MÍTICAS Y CONSTRUCCIONES IDENTITARIAS
ENTRE LOS WICHI DEL GRAN CHACO ARGENTINO**

“Tesis para aspirar al Grado de Doctor en Ciencias Sociales”

DOCTORANDO: WALTER A. GONZALEZ

DIRECTOR: Dr. OMAR JERÉZ

SAN SALVADOR DE JUJUY, AGOSTO DE 2022

*“Ifwalas tä pajche tajlhama t'at mayhayna tä
Wichi ichufwenej leles. Chi nech'e honaj wet
olhamel ohoye le'wet hi'no tä taläkwfwaj wet
hi'nona ichuttej tä ifwel nohohen mayhay tä
pajche tä häpe P'alhalis, wet olhamel
ohumin tä otch'ahuye”*

(Antiguamente sólo se les enseñaba
P'alhalis (nuestros relatos) a la gente,
esas eran las conversaciones de los
ancianos con sus nietos. A la tarde o
a las primeras horas de la noche, los chicos
se juntaban en la casa de los mayores a
escuchar esos relatos)

(†Laureano Segovia)

Traducción del autor

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi profunda gratitud al pueblo Wichi, por haber sido mis primeros maestros, no sólo en esta instancia de investigación, sino en cada minuto que pasé y paso con ellos escuchando atentamente lo que tienen para enseñarme. Me siento muy afortunado por haber concido a los Wichi con quienes tengo una relación de confianza, cariño, respeto y amistad a lo largo de todos estos años. Por lo que, esta tesis, ante todo, es un tributo a los Wichi.

El trabajo de campo de esta tesis de doctorado, se debe a la generosidad y la disposición de las comunidades Wichi pertenecientes a las provincias de Salta, Formosa y Chaco. Con el permiso de cada unos de ellos, se reproducen aquí sus imágenes y el resultado de sus conocimientos.

De la gran cantidad de informantes Wichi que figuran a lo largo de esta investigación, no puedo dejar de reconocer personalmente a quienes fueron mis maestros en los inicios y por quienes pude llegar a conocer su cultura y su idioma a: †Antonio Giménez y su esposa †Felicinda Torríz (Las Cañitas, Formosa), Gulasio Segovia (San Martín II, Formosa), Germán Miranda (Pacará, Salta), †Juan José Catorse (hijo) (Carboncito, Salta), †Yolanda Alfaro (Misión Chaqueña, Salta), Francisco López (Las Lomitas, Formosa), †Juan Toribio (Ingeriero Juárez, Formosa), †Leticia Suárez (Alto de la Sierra, Salta), Crisanto Rojas (Santa Teresa, Formosa), †Marcelino Rojas (Misión Chaqueña, Salta), †Francisco Pérez (Cañaverl. Salta). Como podrá verse, muchos de ellos ya fallecieron, pero sus conocimientos perviven en esta investigación.

Agradezco especialmente a mi director y maestro al Dr. Omar Jeréz, a quien le debo no sólo el hecho de haber aceptado muy gentilmente dirigir esta tesis, sino por su orientación y sus palabras de aliento, en todo momento. Mi gratitud es, además de sacarme de mi zona de confort, por la confianza que depositó en mí, como tesista y como persona.

Asimismo, deseo expresar un profundo agradecimiento a quien considero mi mentora, la Dra. Marta Torino de Morales, quien me ha acompañado siempre de cerca a lo largo de mi formación profesional, y de quien también he aprendido de la disciplina y de la práctica profesional.

Extiendo, además, un respetuoso agradecimiento al Dr. y amigo John Palmer, por su apoyo profesional y los valiosos y enriquecedores comentarios que generosamente me proveyó, pero sobre todo sus palabras de estímulo.

Mi más sincera gratitud se hace extensiva, además, a la Coordinadora académica la carrera de Doctorado, la Dra. Marisel Arrueta, por estar siempre presente, con su orientación, buena voluntad y cordialidad. A la Dra. Gabriela Ortiz y el Dr. Enrique Cruz, por su gentileza y disposición al aceptar, de muy buena voluntad, corregir esta tesis, haciendo los aportes y observaciones pertinentes. A la Secretaria de la carrera, Profesora María José Ahumada, por su excelente desempeño y por lo amable y cálida que es como persona.

Quiero agradecer, asimismo, a mi cuñado el Dr. Carlos Díaz, por desafiarme a seguir ampliando mis conocimientos. A mis padres, por sus palabras de aliento. A mis amigos y amigas de siempre, por su apoyo y su interés en mis temas de estudio.

Por fin, merece una mención especial mi amada familia, quien ha sido el sostén anímico en todo el trayecto de la elaboración de este trabajo. A mi esposa la Lic. Virma Diaz, quien fue la primera en confiar en mí, cuando comencé mis estudios universitarios. Sin su estímulo, comprensión y el apoyo permanente, esta tesis no hubiese llegado a su fin. Cabe destacar que ha postergado muchos de sus sueños por acompañarme en este desafío hoy cumplido. Del mismo modo, agradezco infinitamente a mis dos hijas: Sofía y Miryam, por estar siempre a mi lado, alentarme y haber entendido mis largas horas de aislamiento. Su compañía en todo momento, sus palabras y abrazos me sostuvieron hasta esta instancia.

A Dios, por su fidelidad.

OWO GRACIASA

Mak tä laha ihi tä tälhejlä n'olhenekna häpe t'at tä Wichi tä lhenek. Lhamel häpe t'at lhamel ta itin'oyej lchufwenyay yäk athana. Matche tä okhäjejlhi tä onlhoke lhamelna wet ot'ch'ahuye lewhäy tä iwoyejn'oyej lechufwenyay. Nilholkej mak ta ohanej ihi tä tälhejlä lhamel lechufwenyay ihi t'at n'olesaynekhina. Wichi tä tänhäy tä ifwalas p'ante t'achot noye pajche ileyen honhat, mache tä oyenpej tichunhayaja lhamel mat it'noye lhämtes lhä'ye lechufwenyayay wet ohuminche olhenekna lepeyak ihi häp lhamel lenäyij.

Ot'uch'oyek lhamel tä iyahyen lhamel yahanej mak tä Wichi lehanyayay wet mak tä lhamel letäfwñhayay wet is chik lhaitäfwñhatej wet ileche tä itiyej lekalelhthayaj tsi nitäfwñhiyejt'a. Is chik elhpej iwolahaya Wichi lakeyis wet hinälit ta itiyej lahumnhayaj mak tä Wichi iwolahaya.

Häp tä tamenej tä inuphä nolhenekna tä yäme mak lechufwenpej noye wet kamaj i'noyej. Elh tä itetshan wet lhaichufwenwej mak tä ikana yäme isiyeja t'at wet isila alhoho letichunhayaj.

Häp täja olhämet tä nipitaja. Talhama.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Agradecimientos	
CAPÍTULO 1.	
INTRODUCCIÓN.....	10
1. 1. Presentación del tema.....	10
1. 2. Objetivos.....	12
1. 3. Apuntes preliminares.....	13
1. 4. Notas sobre la ortografía del idioma Wichi.....	14
CAPÍTULO 2. CONSIDERACIONES TEÓRICAS.....	16
2. 1. Definición de <i>P'alhalis</i>	16
2. 2. Definición del concepto de identidad étnica.....	17
2. 3. Definición del concepto de narrativa mítica.....	23
2. 4. Definición del concepto de lengua.....	32
2. 5. Otras categorías construídas: comunidades indígenas, aborígenes, pueblos originarios.....	34
2. 6. A modo de recapitulación.....	37
CAPÍTULO 3. ANTECEDENTES DEL TEMA EN LOS PUEBLOS DEL GRAN CHACO ARGENTINO Y LOS WICHI.....	39
3. 1. Antecedentes en los pueblos del Gran Chaco Argentino.....	39
3. 2. Antecedentes en los Wichi.....	40
3. 3. A modo de recapitulación.....	42
CAPÍTULO 4. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS.....	43
4. 1. Las circunstancias del trabajo de campo.....	43
4. 2. Las técnicas de recolección de datos.....	46
4. 3. La traducción de las narrativas míticas.....	49
4. 4. La unidad y diversidad en la cultura Wichi.....	50
4. 5. La trayectoria del texto.....	51
4. 6. A modo de recapitulación.....	53
CAPÍTULO 5. LOS WICHI DEL GRAN CHACO.....	55
5. 1. Contexto socio-histórico.....	55
5. 2. ¿Quiénes son los Wichi?.....	58
5. 3. ¿Qué significa Ser Wichi?.....	60
5. 4. La identidad espiritual Wichi.....	63

5. 5. El mundo según los Wichi.....	65
5. 6. Las parentelas.....	75
5. 7. Los Wichi y los pobladores no-indígenas.....	78
5. 8. A modo de recapitulación.....	81
CAPÍTULO 6. LA RELIGIÓN ENTRE LOS WICHI.....	83
6. 1. La religión tradicional Wichi.....	83
6. 2. La Iglesia Católica.....	90
6. 3. La Iglesia Anglicana.....	93
6. 4. La Iglesia Evangélica Unida.....	97
6. 5. A modo de recapitulación.....	103
CAPÍTULO 7. LA LENGUA WICHI.....	104
7. 1. La estandarización de la Lengua.....	104
7. 2. Las variedades dialectales.....	107
7. 3. A modo de recapitulación.....	109
CAPÍTULO 8. LAS NARRATIVAS MÍTICAS.....	111
8. 1. Las narrativas míticas.....	111
8. 2. <i>Nilataj</i>	120
8. 3. <i>Tokfwaj</i>	124
8. 4. <i>Ahutsaj</i>	131
8. 5. A modo de recapitulación.....	134
CAPÍTULO 9. EL CONTEXTO DE LAS NARRATIVAS MÍTICAS.....	135
9. 1. El narrador.....	135
9. 2. Motivo y temática de las narrativas míticas.....	137
9. 3. El espacio y el tiempo en las narrativas míticas.....	140
9. 4. A modo de recapitulación.....	144
CAPÍTULO 10. LAS NARRATIVAS MÍTICAS Y LA ECONOMÍA.....	146
10.1. La caza.....	146
10.2. La pesca.....	153
10.3. La recolección de frutos.....	160
10.4. Los cultivos.....	172
10.5. El arte de las mujeres.....	176
10.6. A modo de recapitulación.....	183
CAPÍTULO 11. LOS RITOS WICHI.....	185
11.1. El rito de nombramiento del recién nacido.....	185

11.2. El rito de iniciación chamánica.....	191
11.3. El rito de la iniciación femenina.....	196
11.4. El rito de fermentación de la aloja.....	198
11.5. El rito del entierro y duelo.....	203
11.6. A modo de recapitulación.....	208
CAPÍTULO 12: LAS NARRATIVAS MÍTICAS Y LA IDENTIDAD CULTURAL....	210
12.1. La distribución equitativa.....	210
12.2. El chamanismo.....	214
12.3. El enamoramiento.....	222
12.4. La sexualidad.....	228
12.5. La formación de la pareja.....	235
12.6. El suicidio.....	242
12.7. La agresividad.....	247
12.8. A modo de recapitulación.....	249
CAPÍTULO 13: PERSPECTIVAS FINALES.....	252
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	260
ÍNDICE.	
1. Índice de figuras.	
1. 1. Distribución de los Wichi en el territorio argentino.....	57
1. 2. Familia del cacique Modesto, comunidad <i>Lantawos</i>	62
1. 3. Represa (<i>Iewomek</i>) donde se señala la presencia de La'wo.....	71
1. 4. Ceremonia chamánica grupal.....	86
1. 5. Iglesia Católica de Nueva Pompeya.....	92
1. 6. La iglesia Anglicana de Misión Chaqueña (<i>Fwa'achat</i>).....	96
1. 7. Obispo Anglicano Wichi Crisanto Rojas.....	96
1. 8. Vestimenta típica del culto de la iglesia unida.....	98
1. 9. Letrero escrito en el dialecto <i>chämIheley</i> (abajeno).....	109
1.10. Quirquinchos (<i>ch'enholis</i>) cocinándose a la brasa.....	150
1.11. Iguana (<i>alhu</i>) recién cazada.....	150
1.12. Preparación del pescado (<i>wa'hat</i>) en el Pilcomayo (<i>tewok</i>).....	158
1.13. Fruta del monte <i>fwalawuk</i> (doca).....	164
1.14. Niña añapeando algarroba (<i>hich'u fwa'ay</i>).....	168
1.15. Árbol de algarrobo blanco.....	171
1.16. Bebé (<i>nech'e iche</i>) en su hamaca (<i>nofwunthi</i>).....	188

1.17. <i>Hi'no tä yuinchä</i> (el hombre que penetra la tierra).....	195
1.18. Parva de algarroba (<i>fwa'ay</i>).....	201
1.19. Batea para la aloja.....	202
1.20. El ritual anglicano del entierro (<i>otshäynhchä cruz</i>).....	208
1.21. La trompita (<i>lafwol</i>).....	226
1.22. El arco musical (<i>yelataj chäs</i>).....	226
1.23. Fruto de la "sacha sandía" (<i>onhay</i>).....	244
2. Índice de cuadros.	
2. 1. El alfabeto Wichi (<i>Wichi Lhämtes</i>).....	15
2. 2. Los colaboradores Wichi.....	48
2. 3. Pueblos indígenas del Gran Chaco.....	56
2. 4. Plantas, hongos y ámbitos del monte con sus <i>lewuhuy</i> (dueños).....	68
2. 5. Nombre, significado y ubicación de las principales parentelas Wichi.....	77
2. 6. Parentelas Wichi diseminadas en distintas comunidades.....	78
2. 7. Alfabeto Wichi.....	106
2. 8. Ancestros míticos y su caracterización.....	118
2. 9. Personajes míticos y su actividad en la caza.....	153
2.10. Especies ictícolas correspondiente a su ciclo de pesca.....	155
2.11. Personajes mitológicos y su influencia en la actividad de pesca.....	159
2.12. Las principales formaciones vegetales de la región chaqueña.....	160
2.13. Frutos del monte recolectados por las mujeres.....	163
2.14. Ciclos de recolección de los frutos del monte.....	167
2.15. Productos de siembra.....	174
2.16. Proceso de elaboración de las yicas de chaguar.....	178
2.17. Los tintes.....	181
2.18. Las herramientas para la elaboración de la yicas.....	183
2.19. Nombres de mujeres y varones Wichi.....	189
2.20. Aloja de distintos frutos del monte.....	199
2.21. Instrumentos terapéuticos del chamán (<i>hiyawu</i>).....	217
2.22. Plantas mágicas para el enamoramiento.....	227

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

1. 1. Presentación del tema

El tema de esta investigación son las narrativas míticas y la identidad cultural de los autodenominados Wichi (como se los conoce hoy en la Argentina) o Wehneyek (como se los llama en Bolivia). Son un grupo étnico del Gran Chaco: alrededor de 60.000 personas distribuidas a lo largo y a lo ancho de la porción semiárida del Chaco central, es decir, grosso modo, el sector occidental de la planicie boscosa que delimitan las cuencas de los ríos Pilcomayo y Bermejo; estamos hablando de unos 100.000 km². En términos geopolíticos, las comunidades Wichi se extienden, en la Argentina, por el este de la provincia de Salta, el oeste de Formosa y el noroeste de Chaco, y, en Bolivia, por el tramo chaqueño del Pilcomayo, en el sureste del departamento de Tarija. Comparados con los otros pueblos originarios de Sudamérica, los Wichi son un grupo étnico relativamente populoso cuyos miembros, en su inmensa mayoría, hablan su propia lengua (*Wichi Lhämtes*), además del castellano o criollo de la región y de otras lenguas indígenas, como el chorote, el nivaclé, el toba o el guaraní, en el caso de matrimonios interétnicos (Montani 2017).

Los Wichi son un pueblo de antiguos cazadores recolectores cuya vida material y simbólica está íntimamente ligada al bosque y al río. Sus asentamientos o comunidades siguen siendo relativamente pequeñas, igualitarias y autónomas, aunque hoy, luego de dos siglos y medio de retracción territorial por la conquista española y de un siglo y medio de usurpación territorial y colonización por parte de los Estados nacionales, los grupos Wichi se han vuelto sedentarios tomando la forma de poblados forestales o de barrios marginados en los pueblos y ciudades que los criollos fueron instalando en la región.

En la vida cotidiana del pueblo Wichi la "oralidad" tiene plena vigencia en los grupos rurales y aún en los asentamientos urbanos. Las normas orales son relevantes para la resolución de conflictos intragrupal

La escritura de la lengua Wichi (*Wichi Lhämtes*), impuesta en un principio por los misioneros protestantes con propósito evangelizador, tiene actualmente consenso en la comunidad. Articulada a las estrategias de resistencia étnica, en la

ideología reivindicatoria, la adopción de la escritura en calidad de "préstamo" de la sociedad dominante, prestigia la lengua y la cultura Wichi y las habilita en los marcos de la institución escolar estatal.

En efecto, las pautas de comportamiento, valores, creencias, continúan siendo transmitidos por la narración de textos orales "*P'alhalis*" (mitos, historias, cuentos etc.). Estos discursos orales se van resignificando y transformando, desde un presente étnico, que los distintos grupos viven con matices diferenciales y que se plasman en las distintas variantes de los textos. Sus narraciones míticas, cobran sentido sólo en el contexto (historia) social de sus hablantes, quienes por medio de una retórica que le es propia, van configurando y ratificando su identidad cultural.

Las narrativas míticas Wichi, clasificadas en esta investigación, coinciden en gran medida o se diferencian mínimamente, con las recopiladas por Alvarsson (1993); Arancibia (19973); Barabás y Bartolomé (1979); Barrúa (1986); Blixen (1991); Braunstein (1976); Califano (1976); Dasso (1999); Erland Nordenskiöld (1912); Heredia y Magnani (1980); Idoyaga Molina (1976); Lehmann Nitsche (1923); Mashensnek (1973); Métraux (1939); Montani (2017). Palavecino (1940); Palmer (2005); Pérez-Diez (1974); Siffredi (1976); Tomasini (1937); Tovar (1981); Viñas Urquiza (1974); Wilbert and Simoneau eds. (1982). Muchas de ellas, son compiladas por primera vez. Además del valioso aporte de los investigadores antes mencionados, quiero destacar, de manera personal, aquellas que han sido narradas por mis informantes que, en muchos casos, pueden coincidir o no, con las secuencias, argumentos y personajes del "canon" narrativo Wichi.

Esta clasificación de narrativas que presento aquí, necesariamente, tiene que ser considerada como una "muestra", ya que la misma es riquísima y puede deparar todavía varias sorpresas. Es tarea de todos nosotros, los investigadores, seguir relevándolas y estudiándolas.

En la narrativa mítica Wichi encontramos dos tipos de relatos: Un tipo de narrativa denominada *P'alhalis* (personajes de morfología animal muy variada y los hechos que protagonizaban ocurrieron en un tiempo prístimo). Otro tipo de narrativas llamadas *Pajchehen* (reflexión y reinterpretación de hechos ocurridos en los *P'alhalis*, de acuerdo a los hechos del mundo actual).

La pregunta que guiará la investigación es la siguiente: **¿Cómo las narrativas míticas de tradición oral, construyen la identidad étnica Wichi?**

A partir de la cual se desprenden otras preguntas: ¿Cuál es el corpus de narrativas míticas tradicionales, de transmisión oral, que permiten inferir (fácticamente) rasgos comunes de identidad étnica Wichi? ¿Qué lugar ocupan las narrativas míticas tradicionales, de transmisión oral, en un mundo globalizado e hiperconectado?

Teniendo en cuenta el problema de investigación, es que se plantea la siguiente hipótesis: **La identidad étnica Wichi debe ser percibida a partir de sus narrativas míticas, no como un corpus de relatos del pasado, en el sentido tradicional, sino como una reelaboración actualizada, en donde intervienen las diferencias generacionales y de género, la iglesia, el estado, el sistema educativo e intereses políticos.**

1. 2. Objetivos

Sobre la base de esta hipótesis, los objetivos de este trabajo son los siguientes:

Objetivo general.

- Mostrar cómo las narrativas míticas tradicionales de transmisión oral, construyen la identidad étnica Wichi.

Objetivos específicos:

- Identificar el corpus de narrativas míticas, tradicionales de transmisión oral, de los Wichi.
- Traducir del idioma Wichi al español las narrativas míticas, tradicionales de transmisión oral
- Interpretar las narrativas míticas Wichi, tradicionales de transmisión oral.
- Describir los rasgos generales de la identidad étnica Wichi que subyacen en las narrativas míticas, tradicionales de transmisión oral.
- Indagar los modos de circulación oral de las narrativas míticas Wichi.
- Devolver a los Wichi, de manera sistematizada la deuda de conocimientos afectivos, materiales, culturales y lingüísticos que muy gentilmente me han sabido transmitir, a lo largo de estos 27 años.

- Contribuir a la comunidad científica con el aporte del conocimiento de los Wichi, a través de la recopilación, traducción e interpretación de las narrativas míticas observada desde su contexto.

1. 3. Apuntes preliminares

Esta tesis de doctorado es de alguna manera bilingüe: español-Wichi, esto es así, porque en primer lugar deseo que el conocimiento que ha sido sistematizado aquí, pueda también ser un recurso para los mismos Wichi, artífices de la lengua y la cultura.

Los regionalismos que no figuran en el diccionario de la Real Academia, o que aparece con un significado bien diferente, están entrecomillados la primera vez que aparecen en el texto. La primera vez que se nombra un animal o una planta, se anotan sus nombres en español, criollo, Wichi y su equivalente en latín.

Las palabras o expresiones en Wichi, los nombres científicos, los resaltados en las citas, los tecnicismos y locuciones en lengua extranjera aparecen en cursivas. En las citas literales de fuentes en español, las irregularidades ortográficas son fieles al original.

Al igual que las narrativas míticas en idioma Wichi pertenecientes a mis informantes, se respeta la variante dialectal de origen, por pedido del narrador. Lo mismo sucede con las traducciones al Wichi de las mismas.

Los nombres de los pueblos indígenas, entre ellos los Wichi, aparecen con mayúscula (p.ej. Los Wichi). Dentro de una cita textual, la grafía Wichi transliterada aparece entre paréntesis.

En el caso de las palabras y frases Wichi que tomo de la bibliografía, a veces he tenido que rectificar las traducciones, otras sencillamente agregarlas. Cito a cada informante por su nombre Wichi, o por su nombre de pila en español cuando es él único que conozco (a veces porque es el único que tiene) o cuando su "nombre" Wichi es un apodo, cuya traducción no es pertinente develar.

Únicamente coloqué el nombre completo (en español y en Wichi si lo tiene) de los "reconocidos por su propia gente", en el resto de los casos prefiero mantener a las personas citadas bajo un relativo anonimato.

A lo largo de todos estos años de investigación, muchos de mis colaboradores han fallecido; por lo tanto, cuando menciono sus nombres, antecede una cruz.

Como los nombres de divinidades, dueños metafísicos y prototipos míticos son nombres propios, los anoto con mayúscula inicial y, a diferencia de los nombres personales, cuando están en Wichi, con mayúscula y en cursiva.

1.4. Notas sobre la ortografía del idioma Wichi.

En toda esta tesis, las palabras en idioma Wichi se escriben de acuerdo al siguiente alfabeto: ***a, ä, e, i, o, u, ch, ch', h, hm, hn, j, jw, k, k', kw, ky, L, lh, m, n, p, p', s, t, t', ts, ts', w, y***. El alfabeto es muy similar al utilizado en la traducción al Wichi de la Biblia (SBA, 2002), obra de gran difusión en la zona de estudio y muy conocida y usada por los Wichi, y se confeccionó sobre la base de las propuestas de Buliubasich (2004), Lunt (1999), Montani (2010) y Terraza (2009), pero teniendo en cuenta también ciertas observaciones y experiencias personales para adecuarlo al trabajo y a las variantes dialetales lo más posible. En el Cuadro 1, está representado el estudio fonológico correspondiente al alfabeto utilizado.

Cuadro 1*El alfabeto Wichi (Wichi Lhämtes)*

Vocales compartidas	Vocales wichí	Consonantes compartidas	Consonantes wichí			
				<i>Glotal.</i>	<i>Aspir.</i>	
A	(Ä)	K		K'	KH	
E	(Ě)	P		P'	PH	
I		T		T'	TH	
O	(Ŏ)	L		L'		LH
U		M		M'	MH	
		N		N'	NH	
		W		W'	WH	
		Y		Y'	YH (ÑH)	
			CH	CH'	CHH	
			TS	TS'	TSH	
			KW	KW'		
		J				
		S				
			FW			
			H			
				'		(SH)

Nota: tomado de: BULUBASICH, Catalina, Nicolás DRAYSON & Silvia MOLINA (2000). *Las palabras de la gente: Alfabeto unificado para wichi lhantes*, proceso de consulta y participación. Salta: CEPIHA, Universidad Nacional de Salta.

CAPÍTULO 2

CONSIDERACIONES TEÓRICAS

2.1. Definición de *P'alhalis*

El término en lengua materna Wichi *p'alhalis*, refiere a toda la narrativa oral (últimamente también escrita) que tiene una amplia circulación en el propio contexto Wichi y hoy en día, mas allá de él. Dasso (1996) interpreta acertadamente que, los *p'alhalis* (o narrativas míticas)¹, agrupa dos tipos de relatos. Uno se refiere a protagonistas antepasados, denominados, al igual que los relatos, *p'alhalis*. Es decir que, los *p'alhalis* eran personajes de morfología animal diversa y los hechos que protagonizaban ocurrieron en un tiempo original. Otro tipo de relatos es más bien la reflexión y la reinterpretación de hechos actuales, que se valoran como acontecimientos que reiteran episodios ocurridos en los *p'alhalis*. Estos sucesos se los denomina *pajchehen*, y son cosas que ocurrieron en el mundo tal como es hoy, a una persona actual, a alguien que alguno conoció (Dasso 1999).

En el presente, el modo de conducta de los *p'alhalis* puede ser tomado como modelo en la construcción de un hábito moral entre los Wichi, pues la experiencia recordada y narrada de los *p'alhalis* introduce la regla en el mundo Wichi.

Es por eso que aún hoy en día, los *Wichi* conciben un mundo que sigue siendo heterogéneo como se describe en los relatos (*p'alhalis*) y, por lo tanto, la gente sigue hallando seres teofánicos, atemporales, percibidos hoy como en el tiempo mítico, encontrando a los fallecidos, a los dueños de los animales, vegetales y enfermedades con definidas fisonomías y otras entidades que rodean la existencia humana.

En suma, se asume que en los *p'alhalis* (narrativas míticas tradicionales Wichi), está siempre presente la cosmovisión Wichi, con un amplio nivel de vigencia incluso en los tiempos actuales, aún cuando en gran parte de las comunidades chaqueñas, han sobrevenido muchos cambios de diversa índole.

¹ Termino con el cual he decidido traducir *p'alhalis* y que usaré preferentemente a lo largo de esa tesis, como acepción a la palabra "mito", aunque también la utilizaré eventualmente.

En efecto, las narrativas míticas Wichi (*p'alhalis*), enuncia los precedentes de la existencia actual, brindando el prototipo de las acciones humanas y representando situaciones subsecuentes, tanto naturales como históricas.

2. 2. Definición del concepto de identidad étnica

La identidad étnica se construye como resultante de una estructuración ideológica de las representaciones colectivas derivadas de la relación diádica y contrastiva entre un "nosotros" y un "los otros". Nos encontramos entonces en el ámbito de la ideología y no de la psicología social, aunque ésta contribuya a informar a las ideologías (Cardoso de Oliveira, 1976). Desde la óptica etnográfica, lo que nos interesa conocer son las conductas, los eventos mentales comunicados a través de la acción social, y no tanto sus condicionantes psicológicos a los que difícilmente podamos acceder con cierto grado de certidumbre empírica. La identidad étnica, es pues, una construcción que realizan tanto las sociedades para expresar su alteridad frente a otras y ordenar sus conductas en contextos interétnicos.

Ante todo, es importante distinguir entre la *identidad étnica* en tanto representación social colectiva, de la *etnicidad* entendida como asunción política de la identidad. Siguiendo a Bartolomé (2006) dentro de las perspectivas contemporáneas que estudian las identidades étnicas y la etnicidad, se han desarrollado en dos grandes vertientes. Por un lado, están aquellos que la perciben como un **fenómeno natural**, como un dato empírico de la realidad. En realidad, como suele suceder, ninguna de las dos perspectivas es excluyentes. Por otro lado, están los que la consideran como un **fenómeno histórico** ligado a la modernidad o a la globalización, es decir consecuencia de un planeta sometido a una acelerada dinámica de cambios que provoca la emergencia contestataria de culturas alternas.

De manera esquemática, los enfoques teóricos que definen la identidad étnica como fenómeno natural, también se pueden agrupar en dos propuestas: **las primordialistas y las interaccionistas.**

Las primordialistas enfatizan la intensidad de los lazos sociales grupales vividos como aspectos fundamentales en la constitución de la persona. Autores como Weber (1922) y más recientemente Keyes (1982), han entendido a la

identidad étnica como una extensión de las relaciones de parentesco, en la medida en que un grupo étnico tiende a asumir una ascendencia común y propone o cree compartir lazos de sangre. Sin embargo, fue Shils (1957) el primero en sugerir la noción de primordialismo, para fundamentar su propuesta de la importancia de los grupos primarios en la configuración de las sociedades complejas: grupos que hacen a los seres humanos orientar su conducta a partir de los fuertes vínculo de solidaridad que generan. Geertz (1987) recupera a Shils, destacando que los pueblos sienten que su modo de ser está íntimamente ligado a la sangre, la raza, la lengua, la religión o a la tradición. De esta forma, los califica como sentimientos primordiales.

Se trata entonces, de un énfasis puesto en los aspectos culturales de la construcción de los individuos, que se sienten vinculadas entre sí por lazos vividos como naturales e irremplazables. Años más tarde, Geertz (1993) amplía el concepto postulando, que las ideas de comunidad de sangre, de habla, de costumbres, de historia, de fenotipo, entre otras, se percibían desde el punto de vista de los actores sociales.

El enfoque primordialista, presenta la dificultad de no atender lo suficiente el contexto relacional en el que las identidades se manifiestan, la competencia entre grupos, las presiones del Estado que endurecen o hacen permeables las fronteras étnicas, como así también, desconoce el papel fundamental que tiene la interacción material y simbólica con los "otros" en la construcción de un "nosotros".

La concepción interaccionista, cuyo principal referente es Barth (1976) disocia al grupo étnico de la tradicional relación con una cultura específica, y lo propone como una forma de organización orientada a regular la interacción social a través de la presencia de fronteras a la interacción, a la vez que genera categorías de autoadscripción y de adscripción por otros.

Se trata entonces de un tipo organizacional, cuyos referentes culturales son altamente variables, por lo que las identificaciones étnicas resultantes no se vinculan necesariamente con un patrimonio cultural exclusivo. Las identidades, desde esta perspectiva, se construyen en estos grupos son identidades relacionales, ya que necesitan de otras para contrastarse.

Sin embargo, este enfoque plantea el problema de la ausencia de referencias a las contradicciones económicas al interior o con el exterior de las

etnias organizacionales. Por otro lado, también, se puede señalar su escasa atención a los sistemas simbólicos involucrados en las relaciones interétnicas, en especial, las situaciones de poder. Además, no considera al Estado dentro del cual habitan los grupos étnicos, ya que estos no pueden ser comprendidos sin relación al ámbito político dentro del cual se inscriben. En esta postura, por lo tanto, subyace un riesgo, este consiste en no poder distinguir las identidades étnicas de otro tipo de identidades sociales, como en el caso de las identificaciones comunitarias o la de grupos minoritarios.

Bartolomé y Barabas (1977; 1979; 1997) analizan estos dos postulados teóricos y presenta su propia visión del problema. Si bien adhiere, en términos generales a estas posiciones, aún así consideran necesario distinguir entre **identidad y conciencia étnicas**. El concepto de conciencia étnica, lo entiende como la manifestación ideológica del conjunto de las representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las que se encuentran mediadas por la cultura compartida. Se trata, pues, de otorgarle un papel específico en las configuraciones identitarias tanto a los referentes culturales derivados de la socialización como a las relaciones contrastivas, las que en conjunto influyen en el tipo de definición del “nosotros étnico”.

Giménez (2000) coincide con Bartolomé (1999) al observar que la identidad se construye mediante la apropiación e interiorización, al menos parcial, del complejo simbólico-cultural que funciona como emblema de la colectividad en cuestión.

Las aproximaciones teóricas que abordan la identidad étnica como fenómeno histórico, se pueden dividir en las siguientes propuestas: **las constructivistas y las instrumentalistas**.

Las constructivistas, hacen hincapié en el carácter construido de las identidades de los grupos étnicos, en cuya constitución se evidencian tanto componentes históricos, lingüístico o culturales como imaginarios. Epstein (1978) sería uno de los iniciadores de esta propuesta, orientada más hacia las dimensiones identitarias de la etnicidad que a sus consecuencias políticas, a la vez que la considera como un fenómeno ligado a la modernidad en un mundo de rápidos cambios. la línea de análisis que propusieron inicialmente P. Berger y T. Luckmann (1973). Constituye un enfoque particularmente útil para el estudio de

los procesos de etnogénesis, tanto históricos como contemporáneos, seguido por muchos influyentes autores tales como E. Roosens (1989).

Seguidores del constructivismo tales como Vermeulen y Govers (1997) intentan destacar el carácter procesual del desarrollo de las ideologías étnicas, que tienden a asumir referentes emblemáticos, tanto materiales como simbólicos, para legitimarse ante los grupos con los cuales se confrontan, por lo que se trataría de identidades que pueden llegar a ser independientes de la realidad, y que en ocasiones responden más al mito o a la fantasía.

Al enfatizar los enfoques contextuales y sincrónicos, el modelo constructivista olvida la historicidad de los protagonismos étnicos y sus cambiantes patrimonios culturales, limitándose a caracterizarlos como procesos de corto alcance, guiados por intereses incidentales cuya legitimidad o racionalidad puede incluso llegar a ser cuestionada.

Las propuestas instrumentalistas, a partir de las propuestas de Glazer y Moynihan (1975) y Cohen (1974,1982). Para los instrumentalistas, la identidad étnica es básicamente un recurso para la movilización política, dentro de la cual es manipulada para obtener determinados fines. Así Glazer y Moynihan, fueron unos de los primeros en señalar que un grupo étnico funciona precisamente como un grupo de interés (1975).

Cohen (1982) define al grupo étnico como una colectividad con intereses en común y que manipulan sus formas culturales (parentescos, mitos, ritos, etc.) para competir o defender dichos intereses. Se trataría básicamente de grupos en interacción con otros que no poseen un sistema político compartido, pero que se distinguen por el hecho de ser culturalmente diferenciados y manejar sus propios sistemas simbólicos. Tal como lo apunta Eriksen (1996) Cohen recurre a una perspectiva estructural-funcionalista dentro de la cual la etnicidad aparece como un fenómeno histórico contingente y no como un dato en sí misma. Así, por ejemplo, Pizzorno (1983) sostiene que la identidad colectiva (etnicidad) es una condición a la que se recurre para evaluar los costos y beneficios de la acción social, y que, en tanto orientación hacia un "mercado" político, supone la competencia entre grupos con distintas posiciones de poder. Del mismo modo Hechter (1996) vincula la etnicidad a la teoría de la elección racional (cálculo de costos y beneficios) de manera un tanto mecánica, destacando que la acción social colectiva sólo se produce cuando los individuos esperan obtener un

beneficio de sus conductas dentro del sistema corporado, atribuyendo a la elección racional la capacidad de ser la única capaz de explicar cambios en los comportamientos colectivo.

La perspectiva instrumentalista es llevada a nivel exponencial por el utilitarismo individualista de Banton (1983) el que sostiene que los grupos étnicos no serían sino asociaciones de individuos construidas para competir por bienes en disputa, en una situación de mercado en la cual las personas pretenden obtener ventajas de acuerdo a una evaluación de los costos y los beneficios. Así como la lógica constitutiva de los estados nacionales ha sido utilizada como argumento de definición por oposición para conceptualizar a los grupos étnicos, la proyección etnocéntrica del utilitarismo pretende que la lógica individualista del capitalismo occidental acceda al rango de una lógica universal.

Esta conceptualización, no tiene en cuenta, por ejemplo, las religiones de las minorías étnicas (en muchos casos segregadas o estigmatizadas)², la reproducción de tradiciones étnicas sancionadas por los estados, la disposición de individuos o grupos minoritarios cuyos valores culturales están constantemente amenazados. Todo ello, contradice la lógica de la ganancia, incluso, esta postura instrumentalista se utiliza con frecuencia para descalificar la presencia de actores étnicos en los escenarios políticos, traduciendo sus demandas, y su misma existencia, a la disputa por intereses coyunturales de poder.

En conclusión, tanto el enfoque naturalista como el historicista, con sus respectivas aproximaciones teóricas, son en realidad distintas aproximaciones a una teoría general de la identidad étnica, en la medida en que expresan algunos de sus aspectos o posibilidades. No trato de ser ecuánime ni ecléctico, pero considero que, en distintos niveles, estas dos perspectivas, sucintamente esbozadas, no se excluyen necesariamente, sino que, además, deberían ser tomadas en cuenta, ya que podrían llegar a ser complementarias. Siguiendo a Cardoso de Oliveira (1964, 1976, 1992) puede afirmarse que el carácter procesal de la identidad cambia con el tiempo y las circunstancias, se manipula instrumentalmente y que recurre a distintos signos diacríticos (elementos culturales) para definirse. A su vez, desde este punto de vista, se enfatizó el

² Un ejemplo de ello son las prácticas chamánicas Wichí, muchas de ellas han sido eclipsadas y llevadas a la clandestinidad, cf. Palmer 2005.

hecho de que las identidades son las formas ideológicas que asumen las representaciones colectivas de un grupo étnico.

Considerando el punto de vista de Bartolomé (1988) se puede coincidir en que todas las identidades se construyen a lo largo de un proceso social de identificación, pero ello no significa que existan identidades originales o esenciales, o verdaderas y falsas, que tienden a ser reemplazadas por otras más o menos legítimas o espurias, sino que cada una de las manifestaciones identitarias corresponden a un específico momento histórico y su mayor o menor legitimidad no puede ser objeto de un análisis valorativo por parte del investigador, ya que es vivida como una totalidad por sus protagonistas. Finalmente, estoy de acuerdo en que toda identidad (incluyendo el género o la edad) puede ser movilizada a nivel instrumental para obtener algún recurso en disputa: la identidad en acción, la etnicidad, supone siempre una orientación a fines, incluso la prosecución de dichos fines puede modificar las características del grupo en cuestión, a través de faccionalismos o alianzas. Pero no creo que un comportamiento coyuntural baste para definir las características de lo étnico y de las identidades que construye. Pero también, siguiendo a Bartolomé (2006) enfatizo el hecho de que las identidades son las formas ideológicas que asumen las representaciones colectivas de un grupo étnico.

En este sentido, difiero, confunden la identidad con una especie de "mismidad", tal sería el caso de Canclini (2003) quien sostiene que la hibridación lleva a relativizar la noción de identidad, ya que no se pueden establecer identidades locales autocontenidas ni existen identidades "puras". Las identidades étnicas, en el sentido que aquí las trato, refieren a culturas no occidentales cuyas lógicas no son reducibles a una supuesta lógica universal. No es lo mismo una aproximación a la identidad de los vascos que a la de los **bororo**, a la de los francófonos quebequenses que a la de los ye'kuona; media entre ellas una distancia no sólo lingüística y política, aunque existan similitudes contextuales (condición minoritaria, opresión, existencia de fronteras, etc.) sino básicamente cultural. La diferencia cultural otorga una específica densidad semántica a la confrontación de las alteridades provenientes de distintas civilizaciones. Esto no quiere decir que vascos y quebequenses carezcan de una dimensión étnica, sino que los referentes culturales de dicha dimensión son variantes occidentales. Tampoco considero adecuadas las identidades occidentales con las identidades

étnicas, no sólo por la presencia constructora del Estado, sino por la ya señalada pertenencia a una misma tradición cultural.

2.3. Definición del concepto de narrativa mítica

La categoría de narrativa mítica³ ha sido estudiada desde diversos enfoques. Se han ocupado de ellos las disciplinas como el folklore, la lingüística, la etnolingüística, la filología, la psicología, la filosofía, la epistemología, la sociología, la etnología, la historia de las religiones comparadas, la semiótica de la cultura, la semántica estructural y el análisis del discurso entre otros. A partir del análisis de los diferentes postulados, expondré las aproximaciones y distanciamientos teóricos más relevantes para, finalmente, adoptar la postura que mejor se ajuste al objeto de estudio esta investigación. El estudio de la narrativa mítica, es posible abordarlo a partir de tres perspectivas a) la consideración del mito como relato de la emergencia de los tiempos primordiales, b) el carácter sagrado del espacio mítico y c) el reconocimiento de su carácter social o colectivo.

a) La primera perspectiva, el mito como relato de la emergencia de los tiempos primordiales, refiere a una irrupción del “otro tiempo” en el “tiempo de los hombres” que provoca el origen de la realidad más vasta, del mundo o el origen de algo en el mundo; es decir, como lo expresa Austin (1998) es como estar ante la presencia de vínculos entre distintas calidades de tiempo que se expresan en el origen como fundamento y en el origen como principio.

Eliade (1981) propone una clasificación, al agrupar, por un lado, los mitos cosmo-antropogónicos y por otro, los mitos de origen. Lo cosmogónico refiere a la creación del mundo e incluye a lo antropogónico que refiere a la creación del hombre. Los mitos de origen refieren a las prolongaciones de los mitos cosmogónicos, y relatan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido, etc.; es decir, da cuenta de los fenómenos del cosmos, de los seres y objetos que viven y existen en él, de los fenómenos sociales, políticos y económicos que acontecen entre los hombres. narran también todos los acontecimientos primordiales como

³ A lo largo de toda la tesis, utilizaré de manera indistinta los términos narrativas míticas o mitos, ya que considero que, semánticamente, no existe diferencia alguna. No obstante, con el objeto de reproducir fielmente las opiniones de los distintos teóricos, cuando los cito (directa o indirectamente) entonces me remito a la palabra original.

consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy; es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el mundo existe, si el hombre existe, es porque los seres sobrenaturales (dioses o héroes culturales) han desplegado una actividad creadora en los comienzos (Eliade 2000).

Eliade (1981) acuña el concepto de conciencia mítica, estableciendo que, el tiempo primordial emergió de golpe, no le precedió ningún tiempo, porque no podía existir tiempo alguno antes de la aparición de la realidad relatada por el mito. En contraste, el tiempo profano tiene principio y fin.

Lévi-Strauss (1987) refiere también que el mito se define por un sistema temporal, que combina las propiedades de la lengua y el habla. Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados, es decir “antes de la creación del mundo”. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro.

b) La segunda perspectiva, el carácter sagrado del espacio mítico, alude al espacio mítico es sagrado, liminar, cultural o cosmizado, discontinuo y cerrado. En opinión de Cassirer (1998) la ubicación mítica del espacio se encontraría en una posición intermedia entre el espacio de la percepción sensible y la concepción moderna del espacio del conocimiento puro. Este espacio se caracteriza por tres rasgos: de continuidad, infinitud y uniformidad.

En la percepción sensible del espacio se desconoce el concepto infinito, por el contrario, desde un comienzo está sujeta a un campo estrictamente delimitado, que también determina su discontinuidad o ruptura; por otra parte, la homogeneidad del espacio geométrico se reduce a su interrelación, es puramente funcional y no substancial.

La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo. En la extensión homogénea e infinita donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna orientación, es necesario un punto fijo (Eliade;1997). Por otra parte, como sugiere García (1998) los espacios sagrados pueden ser públicos o secretos, colectivos o individuales, macro o microrregionales.

c) De acuerdo a la tercera perspectiva, el reconocimiento de su carácter social o colectivo, refiere al origen individual del mito, no obstante, su producción y transmisión se hallan exigidas y determinadas socialmente. Arruebarrena (1987) adhirió a Lévi-Strauss (1987) argumentando que, el mito no posee autor, pertenece al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación.

Hasta aquí, describí algunas de las características comunes de narrativa mítica aceptadas por diversos investigadores que les hacen convergir teóricamente. A continuación, haré mención a aquellas divergencias teóricas respecto de determinadas características del mito a) El tiempo mítico b) fenómeno lógico o prelógico c) relación entre el mito y el rito d) precedente del presente e) los dioses en el mito f) reflejo de la realidad g) originalidad del mito h) lo educativo en el mito.

a) La narrativa mítica fue interpretada como “tiempo circular” a partir de los postulados teóricos de Eliade (1981, 1984, 1994a, 1994b); Cassirer (1998); Le Goff (1991); Lévi-Strauss (1987c). El tiempo circular en el mito, es reconocido como “sagrado” y debe ser entendido como una contrapuesta al “tiempo lineal” (histórico-pagano)⁴.

Como señaló Cassirer (1998: 6 140-141) lo sagrado del mito, no reside en el contenido sino en su procedencia. El genuino mito no empieza ahí donde la intuición del universo y de cada una de sus partes y fuerza toma la forma de imágenes determinadas (demonios y dioses), sino donde se atribuye a estas figuras una vida en el tiempo.

Por otra parte, según apuntó Farris (1983) la contraposición lineal/circular se asocia generalmente con la escritura y la no-escritura. La escritura es lineal mientras que lo no-escrito es cíclico. Es por ello, como sostiene Eliade (ops. cit.) en las sociedades modernas se piense el tiempo como flecha; es decir, de modo lineal, con principio y fin en términos de una existencia cotidiana y desacralizada.

Según observó Almeida y Haidar (1979) la idea del “tiempo cíclico” se desarrolla sobre la base de las observaciones de los acontecimientos cíclicos naturales como la salida y la puesta del sol (la alternancia del día y la noche, de la luz y la oscuridad), las fases y las alternancias de la luna.

⁴ Me refiero aquí, a la forma de representación judeo-cristiana de la historia, tal como la conocemos actualmente.

En cuanto el hombre comenzó a observar las estrellas se dio cuenta de que también se producían movimientos periódicos en el cielo. La reversibilidad es una característica del tiempo mítico. Por esta característica, el tiempo mítico resulta indefinidamente recuperable y repetible (Eliade 1981, 1984, 1994a, 1994b).

Esta interpretación del tiempo lineal/circular del mito, ha sido cuestionada por Farris (1983) propone la hipótesis de que las concepciones cíclica y lineal son categorías ideales que no son en la práctica mutuamente excluyentes. La segunda hipótesis de Farris es que, en esos sistemas de pensamiento, el tiempo cósmico (cíclico) era el elemento dominante, mientras que el tiempo histórico le está subordinado o está incluido en él, por su naturaleza de profundidad corta. La tercera hipótesis es que las dos concepciones de tiempo no pueden existir en un mismo plano de igualdad. La figura 4 proyecta la representación icónica del mito:

Austin (1983) describe “la simultaneidad” del tiempo mítico, referenciando las concepciones de los antiguos Nahuas, observa en las descripciones del fin de las migraciones, en el tiempo de los asentamientos definitivos de los grupos migrantes. La memoria histórica servía para justificar el establecimiento; pero por una doble vertiente. Los migrantes, al establecerse, se remitían a los tiempos míticos, recurrían al pacto de alianza con el dios patrono para recibir de él, por medio del milagro, la tierra prometida, pero al mismo tiempo manejaban la cronología lineal de la sucesión de los hechos irrepetibles, por medio del cual establecían sus límites internos y externos en el territorio, fijaban los derechos y las obligaciones frente a los vecinos y se atribuían méritos de fundación a los linajes de dirigentes.

b) Otras de las discrepancias entre los teóricos de la narrativa mítica es, si el mito es un fenómeno lógico o prelógico. Lévi-Strauss (1984) considera que el mito es un sistema de operaciones lógicas realizadas por medio de muchos códigos, porque el mito preserva hasta la actualidad, en forma residual, modos de observación y de reflexión. Para este autor, existe básicamente un sistema lógico universal que opera mediante oposiciones binarias y por el método de transformación, expresándose en las estructuras internas míticas que se refieren a los enigmas fundamentales del ser humano y del mundo. Fages (1972) señala que existe una lógica en las narraciones míticas tan necesaria para la significación del mundo como para la organización presente o futura del universo.

Cassirer (1993) apuntó que el pensamiento mítico es tan lógico como el moderno, y cada sistema mitológico posee un fundamento racional propio, unos supuestos recónditos específicos, una concepción de la naturaleza y una lógica desarrollada por él mismo. Otros autores, también se ubican dentro de esta postura que atribuyen al mito una lógica diferente del pensamiento moderno. Calificaron al mito como enfermedad del lenguaje que se debía entender encontrando las figuras primitivas que se escondían detrás de los nombres de los dioses, a lo cual Dumézil (1977) consideró esta formulación como una falta de seriedad.

Cabe destacar que, en la actualidad, el debate de la consideración prelógica del mito, ya ha sido favorablemente superado, por lo que su discusión en este apartado lo considero irrelevante.

c) Señalaré, a continuación, las posiciones que tienen los distintos teóricos sobre el vínculo entre el mito y el rito. Hocart (1985) sostiene la tesis que el ritual depende del mito que le confiere sentido, que es su precedente. El mito describe al ritual y éste actualiza al mito. El conocimiento del mito es necesario para que el oficiante pueda celebrar el ritual en la forma correcta y, por su medio, obtener la vida que el ritual confiere. Argumentando que, la organización social es, en sus orígenes, una organización para la celebración del ritual y que depende del mito que relata cómo fueron instituidas las realezas, las clases, las castas, etc., y con ello explica y justifica el papel que éstos desempeñan en la vida de la comunidad.

Malinowski (1974) postula que el mito está relacionado con el ritual religioso. Sostiene que quizá el punto principal de la tesis que propone es que existe una clase especial de narraciones que son consideradas sacras, que están inspiradas en el ritual, la moral y la organización social y que constituyen una parte integrante y activa de la cultura primitiva, pero al mismo tiempo, el conocimiento del mito le proporciona al hombre el motivo del ritual y de las acciones morales, junto con indicaciones de cómo celebrarlos.

Eliade (1984, 1994a) postula la tesis que el mito es el arquetipo del ritual. Escribe que no se puede cumplir un ritual si no se conoce el origen; es decir, el mito que se cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez. Dumézil (1977) sostiene que los mitos no se pueden entender si se los separa de la vida de los hombres que los narran, que no constituyen invenciones dramáticas o líricas gratuitas sin relación con la organización social o política, con el ritual, con la ley o la costumbre; por el contrario, su papel era el de justificarlos. En consecuencia, se

deduce que el rito es primero y el mito es posterior en tanto justificante del primero.

Finalmente, Ferdinandy (1961) argumenta que, sólo en el culto puede el mito ser auténticamente mito, porque sólo entonces adquiere la virtualidad de influir vinculativamente en la imaginación del hombre, sugiriendo en él la imagen preformada de su destino; sólo entonces adquiere el mito la virtualidad de mantener intacta, o si antes se prefiriese, renovada periódicamente su energía persuasiva.

Cassirer (1993) presenta otro enfoque, refiere que no se puede plantear cuál de ellos (mito y rito) es primero y cuál el segundo, sino, éstos no existen separados, son correlativos e interdependientes, se apoyan y se explican el uno al otro. En este sentido, plantea que el mito es el elemento épico de la primitiva vida religiosa; el rito es su elemento dramático.

Kirk (1990) por su parte, muestra que entre los indios mohave y los bosquimanos de Suráfrica existen ejemplos de riqueza mitológica junto a un ritual pobre o eventualmente inexistente. Esto refuta categóricamente la afirmación absoluta de que los mitos derivan del rito.

Finalmente, en mi opinión, considero que, existen mitos que se corresponden con los ritos, hay mitos que no tienen contrapartida en los ritos, pero no existen ritos sin mitos. En este sentido, adhiero a la posición de Eliade (2000), al afirmar que, no se puede cumplir un ritual si no se conoce el origen; es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez.

d) Eliade (1981, 1984, 1994a y 2000) postula la consideración del mito como precedente (arquetipo) del presente. En consecuencia, los mitos actúan fundamentando y justificando todos los comportamientos y las actividades presentes del hombre con pensamiento mítico. Argumenta que la principal función principal del mito, es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas tales como; la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría.

Ferdinandy (1961), Jesi (1976) y Olavarría (1990), destacan que, la presencia del mito va más allá de la realización de su narración; rige los hábitos alimenticios y enriquece el caudal de creencia, que el mito es una garantía, una carta de validez y, con frecuencia, incluso una guía práctica para las actividades, que el mito legisla las acciones humanas, que los mitos son arquetipos de la

conciencia humana. En consecuencia, en opinión de Hocart (1985) los hombres se comportan como lo hicieron sus ancestros. Jesi (op. cit) argumenta que «el mito socorre, auxilia a lo real, además de al hombre hundido en lo real, proporcionando a la realidad un precedente de los modos de ser objetivamente verdadera.

Eliade (1981) ejemplifica que el mito, funciona como primer referente para que determinadas poblaciones puedan instalarse en un territorio o edificar una morada es preciso imitar la obra de los dioses, la cosmogonía; esto no es fácil, porque existen también cosmogonías trágicas, sangrientas. El canibalismo, por ejemplo, fue fundado por seres sobrenaturales para permitir a los humanos asumir una responsabilidad en el cosmos, para ponerles en situación de velar por la continuidad de la vida vegetal; de ahí que, al juzgar a una sociedad salvaje, no hay que perder de vista que incluso los actos más bárbaros y los comportamientos más aberrantes tienen modelos trans-humanos divinos. Otro ejemplo, es si una tribu vive de la pesca es porque los seres sobrenaturales enseñaron a sus antepasados cómo capturar y cocer los pescados. Asimismo, toda danza imita siempre un acto arquetípico o conmemora un momento mítico: es una repetición y, por consiguiente, una reactualización de aquel tiempo. Esto aplica para las demás actividades, ya se trate del amor, de la guerra, de la pesca o de producir lluvia, suministra también precedentes para los momentos de la construcción de un barco, para los tabúes sexuales que ésta implica, entre otros.

Lévi-Strauss (1987) representa la postura opuesta. Para él la función primera del mito de resolver un problema socio-histórico está subordinada a las estructuras lógicas presentes en todo discurso mítico. Entonces, las fórmulas elaboradas por los mitos son susceptibles de aplicaciones prácticas; por tanto, la especulación mítica se torna acción.

e) Gadamer (1997) es contundente al afirmar que los mitos son sobre todo historia de dioses y de su acción sobre los hombres. Eliade (1981) del mismo modo, sustenta que el mito relata una historia sagrada; es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo (*ab initio*). Agrega que, además de relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o

héroes civilizadores y por esta razón sus gestas constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados.

C. Lévi-Strauss y G. S. Kirk cuando sostiene que el mito no siempre trata de dioses, aunque sí puede hacerlo. El mito de Edipo y otros correspondientes al área de América, estudiados por Lévi-Strauss, no tratan de dioses. Kirk (1990) argumenta de modo irrefutable que la mayor parte de los mitos de los indios suramericanos que estudió Lévi-Strauss son mitos de origen en un sentido o en otro. Explican el origen de los fenómenos culturales como la cocina o la cerámica pintada, o fenómenos naturales como las especies de animales, determinadas constelaciones o fenómenos meteorológicos. El argumento de que en ellos y las historias acerca de ellos son sagradas en sentido estricto, es una cuestión completamente diferente. Concluyo destacando ámbas posturas. Así como hay mitos que no siempre tratan de historias de dioses, tampoco no es generalizada que su narración esté siempre ritualizada. Hay sociedades en las cuales los mitos son narrados por hombres o mujeres, por jóvenes, adultos o ancianos. Del mismo modo, pueden narrarlos en cualquier tiempo y en cualquier espacio.

f) Existen dos postulados en cuanto a lo refleja el mito. Por un lado Ferdinandy (1961) retomando a Kerényi, afirmó ratificó que el mito es como un espejo, se refleja el propio mundo; es decir, que detrás de una narración mítica se esconde siempre la imagen del propio mundo y que, en el mito, él nos habla a nosotros de sí. Flashner (1986) también coincide con Kerényi en que los mitos revelan las estructuras de lo real y las múltiples modalidades de ser en el mundo; es por eso que nos sirven como modelos para comprender al hombre y su relación con el mundo natural en particular y con el universo en su globalidad.

Malinowski (1974 y 1982) considera que el mito no trae realidades escondidas, sino es expresión directa de lo que constituye su asunto; no se trata de una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos.

Dumézil (1976) sostiene la tesis que los mitos no constituyen un dominio autónomo, sino que expresan realidades sociales y culturales más profundas. Operando en particular dentro del ámbito de las culturas indoeuropeas.

Las dos posturas teóricas anteriores no admiten una diferencia entre la realidad y el mito, sino que ambos se interpretan y coinciden. Opuestamente, para Lévi-Strauss (1987) los mitos no son reflejos del mundo, en el sentido que cada sociedad expresa en sus mitos sentimientos fundamentales tales como el amor, el odio o la venganza, comunes a la humanidad entera. Es decir, Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévol, se nos dirá que en tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales.

Ambas posturas se polarizan, la primera enfatiza en lo explícito o lo yacente mientras que la segunda enfatiza en lo implícito o lo subyacente del mensaje de los mitos. Estamos ante una confrontación entre la residencia de la verdad del mito en los contenidos explícitos versus la consideración que ella, la verdad, más bien se agota en la lógica de sus relaciones.

g) En efecto, en las narrativas míticas no encontramos una autoría en particular, desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición oral colectiva. Lévi-Strauss (1997) considera que, al contar un mito, los oyentes reciben un mensaje que no viene de ningún sitio; esta es la razón de que se le asigne un origen sobrenatural. Así es comprensible que la unidad del mito se proyecte en foco virtual: más allá de la percepción consciente del oyente, que de momento sólo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradia será consumida por el trabajo de reorganización inconsciente, desencadenado anteriormente por él.

Austin (1998) alude que, el mito como producto social ha surgido de fuentes diversas e innumerables, cargado de funciones, persistente en el tiempo, pero no inmune a él; es decir, su estructura permanece, aunque cambie su forma, y como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referida a la sociedad en su conjunto.

Desde otro ángulo, Lévi-Strauss (1997) ratifica que, los mitos tienen la naturaleza de símbolo que, por poseer cierto grado de convencionalidad, son productos sociales. Se acepta también que el mito es una manera de representar el inconsciente colectivo cuya función esencial para Durkheim (1968) es expresar y mantener la solidaridad del grupo. Por lo tanto, los mitos son símbolos en tanto

que dicen algo más, de ahí su consideración que una manera de conocer el inconsciente consiste en analizar los mitos.

h) Respecto de lo educativo en el mito, existen básicamente dos posiciones teóricas. Representando la primera posición está Hocart (1985) quien expone que las alegorías platónicas encargaron al mito la tarea de educar el intelecto y mejorar la moral. expone que las alegorías platónicas encargaron al mito la tarea de educar el intelecto y mejorar la moral. Cassirer (1993) estimuló a considerar al mito a luz de la actividad formadora que le es propia y Eliade (1981, 1994a), pondera también que el mito fija modelos ejemplares de todas las actividades humanas, entre las cuales se halla la educación. Austin (1998) sostiene que el mito educa al enlazar a las generaciones en la transmisión de valores y conocimientos. May (1992) también representa la misma opinión, para él los mitos son medios de descubrimiento, es decir, son educativos.

La posición opuesta la representa Arruabarrena (1987) quien aduciendo a Lévi-Strauss, afirma que el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción. Pero, de acuerdo a Haidar (1990) la función primera del mito de resolver un problema socio-histórico está subordinada a las estructuras lógicas presentes en todo discurso mítico.

2.4. Definición del concepto de lengua

Considero necesario explicitar mis decisiones teóricas acerca de la lengua. En opinión de Duranti (2000), Heine (1999) y Payne (1997) la lengua es un sistema de acción social que, además de servir para comunicar y actuar, es al mismo tiempo un instrumento de conceptualización. Como tal, la lengua selecciona y organiza el continuum de la experiencia en su esfuerzo por representarla. Las unidades que la componen resultan de la unión de un polo fónico con uno semántico, en una asociación compleja que por lo general dista mucho de ser biunívoca.

Autores como Cuenca & Hilferty (1999) sostienen que los hablantes de una lengua poseen sobre cada una de las unidades simbólicas información fonológica, sintáctica o categorial, semántica y pragmática. Dichos niveles no son compartimentos estancos, sino un continuum de estructuras simbólicas donde la integración de dos o más elementos produce efectos emergentes

A partir de un abordaje semasiológico⁵ Builles (1998) y Payne (1997) argumentan que, las expresiones lingüísticas están compuestas por unidades mínimas de forma/significado que pueden ser aisladas por medio del método que los lingüistas llaman conmutación. Estas unidades se reparten en grupos con características formales, funcionales y semánticas comunes: las clases sintácticas estas, su vez clases, se distribuyen en un número reducido de unidades gramaticales y otras, las lexicales, con un número ilimitado (Tamba-Mecz 1991).

Partiendo desde el punto de vista semántico, se distinguen tres tipos de unidades simbólicas: las lexicales, las indiciales y las gramaticales. En el caso de las unidades lexicales vemos que una forma fónica es, por un lado, “significante” de un “significado” que remite a un “concepto” y, por el otro, “nombre” de un “referente” que remite a una “cosa. En el caso de las unidades indiciales (o deícticas) estamos frente a formas fónicas cuyo contenido referencial extralingüístico se actualiza mediante el reenvío a lo que ellas designan en cada situación de enunciación. Las unidades (o morfemas) gramaticales tienen un valor puramente intralingüístico determinado por relaciones de oposición al interior de paradigmas cerrados de valores gramaticales (Tamba-Mecz 1991).

Siguiendo a Frawley (1992) para estudiar el significado descontextualizado y gramatical (sea de las clases gramaticales o lexicales), puede recurrirse a la semántica lingüística, que presenta un modelo tipológico del significado tal como suele ser codificado a través de las gramáticas de las lenguas del mundo, en otras palabras, un modelo que señala cuáles suelen ser las expresiones gramaticales de entidades, eventos, roles temáticos, espacio, aspecto, tiempo, modalidad, entre otros. El estudio de las unidades lexicales y su significado es tratado por distintas líneas de investigación. Autores como Mounin (1997) y Pottier (1992) proponen una semántica formal; Brown (1976) el significado como reglas de uso y Kronenfeld (1996) una combinación de ambos enfoques (como la semántica extensionista o una lexicografía etnográfica (Silverstein 2006). Para este estudio, adhieron al postulado del análisis lexicográfico.

La lengua es un instrumento de conceptualización y la cultura, en su dimensión representacional, es el conjunto de conceptualizaciones creadas y compartidas por un grupo humano (Keesing 1974; Silverstein 2003). En términos

⁵ La semasiología es una rama de la lexicología o vocabulario que estudia la relación que va desde la palabra al objeto; en el diálogo esta función la cumple el receptor, que recibe la palabra del emisor y le atribuye el significado que corresponda.

de Sapir (1949) se puede entender la lengua como la guía simbólica a la cultura y en lo que concierne particularmente al léxico, el vocabulario es un índice muy sensitivo de la cultura de un pueblo. Así también lo consignó Mills (1939) al señalar que un vocabulario no es meramente una ristra de palabras; inmanentemente, dentro suyo, hay texturas sociales, coordinadas institucionales y políticas. Es decir que, detrás de un vocabulario reposan conjuntos de acción colectiva.

En mi opinión, siguiendo a Lévi-Strauss (1997) sostengo que la lengua misma es un tipo específico de acción social y que está relacionada, en diferentes grados y maneras, con los otros subsistemas de acción social que conforman eso que llamamos cultura, no obstante, no todo en el léxico es relativo a la política, la organización social, la ideología o la tecnología. Adhiero a la opinión de Bloch (1991) en cuanto a que la lengua no es la única forma de categorización⁶ de la realidad o la única herramienta para la formación de conceptos. En suma, sostengo que, la categorización lingüística de la realidad es un aspecto de la vida social que el investigador no puede desdeñar.

2.5. Otras categorías construídas: comunidades indígenas, aborígenes, pueblos originarios.

Los pueblos indígenas que habitaron y habitan el Gran Chaco argentino, han sido y siguen siendo, un lugar de confluencia y disenso de teorías académicas e ideologías políticas intersectadas de formas cambiantes, en creciente formación y contradicción, durante las décadas de los setenta y ochenta.

Los modos en que se instalaron las clasificaciones estatales y jurídicas sobre estos “**pueblos originarios**” del Gran Chaco Argentino, según lo observó Ceriani Cernadas (2015) tendrían una estrecha correlación con las prácticas imaginativas que narraron, ilustraron y fotografiaron al indígena chaqueño por parte de exploradores, artistas, misioneros, militares, antropólogos, y funcionarios públicos. Estos “**imaginarios sociales**” sobre el indígena chaqueño, estructuraron,

⁶ El problema de la relación entre las categorías del pensamiento, las categorías de la lengua y las categorías sociales, es decir, el problema de la relación entre lengua, pensamiento y realidad, es complejo y ha preocupado a antropólogos, sociólogos, lingüistas, psicólogos y filósofos.

clasificaron y regularon (jurídico-normativamente) las construcciones de la alteridad indígena chaqueña⁷.

En la misma dirección, los “agentes pastorales aborígenes” que trabajaron en el Chaco argentino durante los años setenta, abocados a proyectos de desarrollo comunitario, fueron mediadores importantes en la posterior construcción jurídica de las definiciones de “**comunidad**” y “**pueblo**” indígena formuladas en las leyes indigenistas de los años ochenta y noventa (Zapata, 2011; Leone, 2013, 2014).

En una línea similar, en la producción discursiva del estado provincial formoseño, Iñigo Carrera (2011) identifica las formas en que este edificó una “ontología de la “**cultura aborígen**” en tanto forma legítima del reconocimiento” como también los modos en que los tobas orientales incorporan, internalizan y disputan esas narrativas hegemónicas.

Cowan Ros (2010) registró que, con la actualización de la cuestión indígena en la agenda pública nacional a mediados de la década de 1990, la categoría “**comunidad indígena**” adquirió renovada significación en las narrativas de diversos agentes (juristas, miembros de instituciones públicas, religiosas y de ONG y representantes e integrantes de comunidades indígenas) que la accionan, con distintos sentidos y en ámbitos sociales diferentes. configuran una nueva etapa en la legislación argentina⁸, caracterizada por el modo como el Estado Nacional concibe y se vincula con los miembros de los **pueblos originarios**, ahora concebidos como sujetos de derecho.

Por lo que, la aceptación de la “preexistencia étnica y cultural de los **pueblos indígenas** argentinos” (Constitución Nacional argentina, art. 75 inc. 17) implica el “reconocimiento” de sus “comunidades”, en cuanto instituciones

⁷ La historiadora Mariana Giordano (2003, 2004, 2012) sobre discursos e imágenes sobre los pueblos chaqueños, a partir de la construcción e interpretación de un archivo sostenido en un corpus fotográfico y documental localizado en misiones franciscanas, institutos gubernamentales y colecciones privadas de postales y fotografías. Un conjunto más amplio de trabajos orientaron la exploración hacia el examen de la producción de la alteridad indígena, tomando en cuenta los imaginarios espaciales sobre el Chaco como “desierto” y sus implicancias en las políticas y prácticas de colonización (Wright, 1997); los modos en que diversas ideologías religiosas cristianas reificaron en sus misiones chaqueñas imágenes colectivas estigmatizantes y particulares definiciones de cuerpo y de género sobre los pueblos indígenas (Wright, 2003; Ceriani Cernadas, 2008; Citro, 2009; Gómez 2012); y el análisis de documentales etnográficos sobre indígenas chaqueños inquiriendo en la narrativa fílmica, el lenguaje estético y la construcción de la alteridad (Gustavsson y Giordano, 2013).

⁸ La sanción, en 1985, de la Ley Nacional de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes de Argentina (Ley N° 23.302); la ratificación, en 1992, del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (Ley 24.971) y, finalmente, la reforma de la Constitución Nacional, en 1994.

anteriores a la conformación de la Nación Argentina, otorgándoles el rango de personas jurídicas de derecho público, bajo la figura “comunidad indígena”.

En términos estrictamente legales⁹, la categoría “comunidad indígena” suele ser referenciada a un grupo de familias que habitan un mismo territorio y que se reconocen como miembros de un pueblo originario la asociación entre grupos de familias y coexistencia en una unidad espacial, como elementos subyacentes a la idea de “comunidad”.

Sin embargo, a pesar de ser un criterio unificador, esta categoría, se manifiesta en diferentes grados en las leyes y resoluciones y, con mayor énfasis, en las narrativas de los funcionarios y técnicos de la institucionalidad pública¹⁰ orientada a la cuestión indígena, configurando cierto sentido común sobre la idea de comunidad indígena en ese ámbito.

En vista de lo planteado anteriormente, en lo que respecta a los procesos de categorización social de los pueblos de Gran Chaco Argentino, desde un punto de vista antropológico¹¹ resulta arbitrario “someternos” a una clasificación y no a otra, en detrimento de la “moda académica del momento”.

Pensar que las categorías “comunidades indígenas” “aborígenes” “pueblos, originarios” construídas desde y para nuestra conceptualización occidental, moderna y capitalista del mundo, representan la forma precisa de nominar a estos grupos, es toda una falacia. Precisamente por este motivo, en esta tesis, utilizaré todos esos términos de manera indistinta y si n ningún tipo de prejuicio, porque considero, siguiendo a Ellen (2001) que no existen motivos fundados para creer que aquellos términos designen una realidad transcultural.

Soy consciente de que estoy redactando un documento académico, por lo que el uso de los términos que refieren a los nativos del Gran Chaco argentino, ya han sido estandarizados y en mayor o menor medida, socialmente ratificados. Así,

⁹ En el inciso a) del artículo 12 de la Ley 23.302, apartado correspondiente a la Adjudicación de Tierras a las comunidades indígenas, se expresa: “Los adjudicatarios están obligados a radicarse en las tierras asignadas y trabajarlas personalmente”. En el artículo 18 del decreto nacional 155/1989, que reglamenta la Ley 23.302, se explicita que “sólo se cancelará la inscripción de una comunidad cuando esta desaparezca como tal, ya sea por extinción o dispersión de sus miembros”

¹⁰ Existe cierta variación en la forma en que los diferentes agentes se refieren a las parcialidades de los pueblos originarios. En la institucionalidad pública nacional predomina el uso de la categoría “comunidad indígena”, mientras que, en la institucionalidad pública de la provincia de Salta, se utiliza indistintamente “comunidad aborígen” y “comunidad indígena”. Entre los dirigentes indigenistas y pobladores de esa provincia se acciona “comunidad aborígen” o, simplemente, “comunidad”.

¹¹ A partir del trabajo de Durkheim y Mauss (1969), estas categorizaciones son, en su gran mayoría, marcadamente relativistas.

aunque en distintas partes del texto introduzco todas esas “categorías” (de manera indistinta e indiscriminada), en cuanto me sea posibles, evitaré el uso de esas “clasificaciones”. En su defecto, haré mención al contexto nativo Wichi, de acuerdo con los términos que, en su lengua materna le son propios para referirse sí mismos, a su propio grupo social, a otros grupos y a todo el contexto hasta llegar a nosotros (los blancos o criollos). A continuación, daré un ejemplo de ello.

El término “Wichi”, es el nombre nativo con el cual se autodenominan e identifican los hablantes. Refiere tanto, su propio pueblo, como a los hablantes de la lengua. Es utilizado de manera indisinta con el significado de “gente” “pueblo” “comunidad” y de manera individual “la persona”. Ahora bien, para nombrar otros grupos étnicos existen vocablos Wichi diferentes como, por ejemplo, *Fwumanhuy* (Chorotes), *Asowaj* (Nivaclé), *Wanlhay* (Tobas), *Suwele* (Guaranies), *Koya* (kollas), *Ahätay-Suweleles-Ipelas* (hombre blanco-criollo), *Wajchäs* (misioneros-gringos).

2.6. A modo de recapitulación

- La definición de *P’alhalis*, cuya traducción define las narrativas míticas tradicionales Wichi. En ellas, está siempre vigente la cosmovisión Wichi, aún cuando en gran parte de las comunidades chaqueñas, han sobrevenido muchos cambios de diversa índole.
- La identidad étnica se construye a lo largo de un proceso social de identificación, pero ello no significa que existan identidades originales o esenciales, o verdaderas y falsas, que tienden a ser reemplazadas por otras mas o menos legítimas o espurias, sino que cada una de las manifestaciones identitarias corresponden a un específico momento histórico y su mayor o menor legitimidad.
- La narrativa mítica está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá de él. Además, no sólo se realiza por medio del código oral, sino también a través de otros códigos culturales como el astronómico, meteorológico, cosmológico, zoológico, botánico, psicoorgánico (que incluyen los visuales, acústicos, olfativos, gustativos y táctiles) y tecnológico entre otros, con los que el mito puede elabora una especie de un metacódigo. El espacio mítico es de carácter sagrado y a la vez social y anónimo. El tiempo mítico puede

ser cíclico, espiral (cíclico en forma gradual y creciente), o adoptar formas complejas como el cíclico que coexiste con el lineal, lo cíclico que cierra para empezar otro, o también la posibilidad virtual de la suspensión del tiempo. La narrativa mítica, es un sistema de operaciones lógicas. No existe mitos auténticos, y ocasionalmente, tiene una función educativa. Mito y rito no siempre se corresponden. Hay mitos sin ritos, pero no ritos sin mito.

- La lengua es un tipo específico de acción social y que está relacionada, en diferentes grados y maneras, con los otros subsistemas de acción social que conforman eso que llamamos cultura, no obstante, no todo en el léxico es relativo a la política, la organización social, la ideología o la tecnología. La categorización lingüística de la realidad es un aspecto de la vida social.
- Las categorías “comunidades indígenas” “aborígenes” “pueblos, originarios” construidas desde y para nuestra conceptualización occidental, moderna y capitalista del mundo. Existen términos que son propios de la lengua materna Wichi, para referirse sí mismos, a su propio grupo social, a otros grupos.

CAPÍTULO 3

ANTECEDENTES DEL TEMA EN LOS PUEBLOS DEL GRAN CHACO ARGENTINO Y LOS WICHI

3. 1. Antecedentes en los pueblos del Gran Chaco Argentino

Los estudios sobre las narrativas míticas (mitos) de los pueblos del Gran Chaco argentino, en sus distintos enfoques, presentan una importante contribución. La propuesta de la fenomenología de Bórmida significó una concepción particular del principio epistemológico husserliana (*epojé*)¹², orientado a identificar estructuras de sentido (generales y particulares, estas últimas generalmente específicas) nutridas por el horizonte mitopoiético¹³ de la sociedad indígena (Wright; 1994 p. 28).

De acuerdo a esta tendencia, en las estructuras de sentido del corpus mítico y el discurso religioso se condensa la visión del mundo indígena. Las indagaciones de Bórmida sobre *clasificaciones cosmológicas y cosmovisionales*, desde sus primeros acercamientos al territorio chaqueño, habían sido centrales en los años setenta (Ceriani, pp. 110-151).

En décadas posteriores, autores como Califano (1988, 1989); Dasso (1989, 1999); Idoyaga Molina (1992) y Terán (1994, 1998) tuvieron continuidad en los trabajos sobre mitología, shamanismo y hermenéutica indígena cristiana en grupos Wichi y Pilagá. Estos, sostenían sus investigaciones etnográficas, sobre la base de la corriente bormideana, pero incorporaron las dimensiones sociológicas e históricas en el análisis.

Distinto fue el caso de las exploraciones efectuadas por Wright (1983, 1990, 1992, 1995, 2008) desde una mirada atenta a las prácticas simbólicas, la historia y las relaciones de poder y edificando un enfoque poscolonial sobre la cosmología, la ontología, el shamanismo, la noción de persona, la experiencia

¹² método fenomenológico que permite la indagación de la esencia del objeto captado por la intuición, relacionado con la simbolización, prescinde aún de la existencia del fenómeno mismo, poniendo "entre paréntesis" al mundo objetivo. Intenta una captación de la esencia o eidos del fenómeno mismo, por una profundización intuitiva.

¹³ La *mitopoeia* es un género narrativo en el cual el autor crea todo un conjunto de conceptos, regiones, personajes, sucesos, y arquetipos interrelacionados creando una mitología propia. Esta acepción de la palabra Mitopoeia recibe su significado de su utilización por parte de J. R. R. Tolkien en la década de 1930.

onírica, los movimientos sociorreligiosos y la memoria colectiva entre los tobas/qom del este de Formosa.

Los estudios sobre las cosmologías de los pueblos chaqueños, entre los grupos mocoví y toba, se vieron reforzados en la última década por las investigaciones de Giménez Benítez y López (2004); López y Giménez Benítez (2005, 2007); López (2013) quienes instalaron la temática en *astronomía aborígen o etnoastronomía*.

3. 2. Antecedentes en los Wichi

El Padre Remedi vivía entre los pueblos amerindios en el Gran Chaco como misionero católico en la segunda mitad del siglo XIX. En 1896 publicó un artículo, *“América meridional. Apuntes sobre el Chaco y los indios que lo habitan.”* Esta obra contiene muchos comentarios condescendientes sobre los wichi, pero debido a su temprana cobertura de estos pueblos, sigue siendo importante. Por lo que sepamos, Remedi es también el primero en mencionar el héroe cultural: el pícaro tokfwáj (1896:459).

Domenico del Campana, un escritor italiano, visitó el Gran Chaco alrededor del torno del siglo (1900). Por medio de misioneros católicos obtuvo unos relatos de los *“indios mataco”* que residen en el río Bermejo. Del Campana los publicó en Florencia, Italia, en 1913. En su relativamente breve artículo encontramos varios aportes interesantes, sin embargo, el etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld fue uno de los primeros en reproducir lo que él creía eran completos relatos de los Wichi de Bolivia (*Weenhayek*). En su volumen *Indianlif* de 1910, él publicó siete u ocho cuentos cortos y dio una breve descripción de *“Tacuash”* (Taakwjwaj / Thokwjwaj) (Nordenskiöld 1926:17, 88-91) el personaje mitológico que será analizado profundamente más adelante en este volumen. Por lo que yo sepa, todos los mitos realmente percibidos por Nordenskiöld fueron publicados en su volumen de 1910.

Rafael Karsten, sociólogo de religión y etnógrafo finlandés, realizaba varios viajes de campo en América del Sur. En octubre de 1912, visitó a los ‘wichí de Bolivia (*weenhayek*) En 1913 esta visita resultó en el artículo *La religión de los indios mataco-noctenes de Bolivia* y más adelante también en el libro *Indian*

Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. El estudio de Karsten de la religión de los indígenas del Gran Chaco es una de las obras más completas hasta la fecha.

Las primeras colecciones grandes y más sistemáticas de la tradición oral wichí fueron realizadas por el erudito suizo-americano Alfred Métraux y el etnógrafo argentino Enrique Palavecino en la década de 1930. Métraux realizaba trabajo de campo en el Gran Chaco en 1933. Su principal interés, en principio, fueron los tobas, pero no se sabe por qué motivo comenzó con la investigación del saber popular matakó (Métraux 1939, p. 1). Sin embargo, los mitos que coleccionaba resultaban ser sorprendentemente ricos. La colección de Métraux del saber popular matakó es la más rica de mitos matakó hasta la década de 1980 (cuando Wilbert y Simoneau publicaron su volumen). La colección de Métraux contiene 123 mitos.

Palavecino publicó una selección de cuentos de pícaros en la Revista del Museo de La Plata (1939-1941). Al igual que Métraux, realizó visitas de campo a los indígenas del Gran Chaco en los años treinta. Más aún, él afirma haber tenido una copia del manuscrito de Métraux (Palavecino 1940:269-270) al publicar su propia contribución: Tokfwáj un personaje mitológico de los wichí. De acuerdo a Palavecino, estas dos obras son complementarias. Su colección se compone de una treintena de mitos con algunas variantes interesantes sobre el mismo tema.

A finales de 1950 y principios de 1960, el antropólogo danés Niels Fock recopilaba una gran cantidad de relatos entre los wichí. Estos no fueron publicados hasta 1982, sin embargo, cuando Johannes Wilbert y Karin Simoneau del UCLA compilaron la impresionante Folk Literature of the Matakó Indians, un volumen que contenía más de 200 mitos y cuentos, y que incluía 52 narraciones compiladas por Fock.

Durante ese tiempo, es decir, en la década de 1970, varios etnólogos argentinos habían publicado diferentes colecciones de mitos y leyendas. Entre ellos debemos mencionar Celia Olga Mashnshnek (1973), Mario Califano (1973), Ubén Gerardo Arancibia (1973),¹² Miguel A. Bartolomé (1976) y Andrés A. Pérez Diez (1976). Algo más tarde hubo una pequeña contribución por el investigador boliviano Edgar Ortiz Lema (1986) y el antropólogo sueco Jan-Åke Alvarsson (1980, 1982, 1983, 1984).

Una contribución muy importante para el presente estudio son dos colecciones producidas por los antropólogos argentino-mexicanos Alicia M.

Barabas y Miguel A. Bartolomé, en 1976 (en español) y 1979 (en inglés) respectivamente. La razón por la que su contribución se destaca de manera especial es porque tienen la misma intención en su obra como la que tengo yo en ésta, es decir, para ver la mitología a la luz de la situación social cambiante del pueblo en cuestión. Además, su trabajo de campo se realizó en Embarcación, en el norte de Argentina.

3. 3. A modo de recapitulación

- Los estudios sobre las narrativas míticas (mitos) de los pueblos del Gran Chaco argentino, en sus distintos enfoques, presentan una importante contribución en cuanto a temas de clasificaciones cosmológicas, chamanismo y hermenéutica indígena cristiana en las prácticas simbólicas, la historia y las relaciones de poder, la ontología, la noción de persona, la experiencia onírica, los movimientos sociorreligiosos y la memoria colectiva entre los grupos Wichi, Toba, Mocobí y Pilagá.
- Desde las primeras investigaciones de Remedi (1896), el primero en mencionar el héroe cultural: el pícaro *Tokfwaj* hasta las contribuciones de los antropólogos argentinos-mexicanos Barabás y Bartolomé (1976), se ha registrado una importante producción de conocimiento en cuanto a las narrativas míticas Wichi.

CAPÍTULO 4

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

4. 1. Las circunstancias del trabajo de campo

Dado que *P'alhalis. Narrativas míticas y construcciones identitarias entre los Wichí del Gran Chaco Argentino* surgió en el contexto del Programa de Educación Teológica Indígena¹⁴, considero necesario explicitar las circunstancias que dieron inicio a este trabajo de campo.

Esta tesis de doctorado, es el resultado de una trayectoria cultural, lingüística e intelectual que comenzó muchos años antes de iniciar mis estudios doctorales.

En Julio de 1990, conocí por primera vez a los Wichí. Esto no hubiese sido posible, sin la invitación del director del Seminario (al cual ingresaría al año siguiente) a viajar a la Provincia Formosa. Así, desde Buenos Aires, emprendimos el viaje hasta llegar al territorio Wichí. Sin siquiera haberlo planificado, tomé la decisión de quedarme a vivir con ellos seis meses. La comunidad Wichí se llama “*Kanohis*” (Las Cañitas)¹⁵ y se encuentra en el Departamento Ramón Lista¹⁶.

Recuerdo muy bien la primera vez que vi a los Wichí. El viaje lo hicimos en un colectivo del Seminario, fueron horas interminables, caminos de tierra y cada vez más nos adentrábamos en el monte formoseño. Llegamos muy tarde, ya era de noche y solo se veían los “fueguitos prendidos” en todas las casitas, en contraste con la gran oscuridad y el silencio del territorio. Así fueron pasando los días, los meses, todo era muy novedoso para mí, no dejaba de mirarlos con asombro al igual que ellos a mí. Nunca imaginé que este viaje fortuito (así lo consideré en ese momento), llegaría a vincularme de distintas maneras al pueblo Wichí.

¹⁴ Programa que pertenece al Seminario Teológico y Misionero, con sede Tartagal, provincia de Salta. El objetivo de esta institución educativa consiste en la capacitación a líderes indígenas en la biblia y la teología en sus propios idiomas. Cabe aclarar que el Seminario pertenece a la línea protestante.

¹⁵ Durante los años 2006 y 2007, como resultados de sucesivas crecidas del río Pilcomayo, muchas comunidades, incluyendo la mencionada, tuvieron que trasladarse a zonas más alejadas y resguardadas. Actualmente, esta comunidad se encuentra a 3 km más arriba, en una zona alta del monte.

¹⁶ El oeste formoseño.

Después de esos seis inolvidables meses, volví a Buenos Aires y finalmente, en el año 1992, comencé a estudiar Teología en el Seminario Teológico Misionero Tiranno de San Justo (provincia de Bs. As.). En el año 1997, luego de culminar mis estudios en Teología, tomé la firme decisión de vivir en Tartagal, en el norte de la provincia de Salta, donde resido con mi familia. A partir de entonces, de manera ininterrumpida, febrero de 1997, recorro las comunidades Wichi de las provincias de Salta, Formosa y en menor medida Chaco, como parte de mi tarea pastoral.

Sin embargo, los primeros años de trabajo entre los Wichi, no fueron para nada fáciles. En primer lugar, existía un fuerte conflicto entre Criollos y Wichi por el pedido de titularización de las tierras (lote 55 y 14) pertenecientes ancestralmente a los pueblos chaquenses¹⁷ y yo, en ese entonces, entraba dentro de esa clasificación. En segundo lugar, el obstáculo de la comunicación pues, la mayoría de los Wichi no hablaban español y, especialmente las mujeres que hablaban sólo Wichi. Estaba claro que debía aprender la lengua. Motivo que me llevó a estudiar el *Wichi Ihämtes* (el idioma Wichi) de manera muy comprometida. Por último, la confusión que generaba la mezcla de las actividades; por un lado mi trabajo pastoral y por el otro mis intereses de investigación¹⁸.

Favorablemente, con el correr de los años y, en la medida en que me iba comunicando mas fluidamente es su idioma, pudimos llegar a un mejor entendimiento y “separar” o tal vez “complementar” cada actividad. Así fue como también, fui conociendo personas e identificando quienes, con el correr de los años, llegarían a ser colaboradores de esta investigación.

En el año 2014, comencé mis estudios doctorales en la Universidad Nacional de Jujuy, no obstante, por diferentes situaciones personales, debí interrumpir mis estudios, pudiendo retomarlos en el año 2018. Esta investigación

¹⁷ El 17 de septiembre de 1992 las comunidades se organizaron como Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat (Resolución Ministerial No. 449 del 9/12/92) adoptando una forma organizativa del derecho civil ya que el ordenamiento legal no contempla ninguna figura legal que se adecue a su forma de vida. Con fecha 28 de julio de 1991, Lhaka Honhat presentó al Gobierno de la Provincia de Salta un reclamo administrativo solicitando el título de propiedad de la tierra.

¹⁸ Por obvias razones, esto se dio mucho mas en el ámbito eclesiástico.

fue realizada a partir de diferentes trabajos de campo por períodos prolongados de manera continuada desde el año 2018 hasta el 2021¹⁹.

En el año 2018 me dediqué a visitar las comunidades de la provincia de Salta, en el departamento San Martín y Rivadavia. Desde el mes de febrero hasta junio, realicé viajes a la misión Km 6 (a 6 kilómetros aproximadamente de la ciudad de Tartagal, por la ruta nacional 86, Departamento San Martín). Desde julio hasta septiembre visité la comunidad de Pacará (a 35 km al este de Tartagal, por la ruta nacional 86, Departamento San Martín). Desde octubre a diciembre, recorrí la misión La Puntana (en la costa del Pilcomayo, a 45 km del pueblo de Santa Victoria, por la ruta provincial 54, Departamento Rivadavia, límite con Bolivia).

En año 2019 trabajé en la provincia del Chaco, en el Departamento General Güemes. Desde febrero hasta julio visité la misión Nueva Pompeya (a 357 km de Resistencia, por la ruta provincial 9 y la ruta Departamento General Güemes, en el impenetrable chaqueño, a orillas del río Teuco o Bermejo). Desde agosto hasta diciembre, recorrí las comuninidad de Sausalito (a 285 km de la capital departamental Castelli, por la ruta provincial 9, Departamento General Güemes, en el impenetrable chaqueño, a orillas del río Teuco o Bermejo).

En el año 2020 (año de la pandemia), con la información recabada hasta ese momento, me dediqué enteramente a desgrabar las entrevistas y traducirlas, clasificar las narrativas míticas y traducirlas, clasificar las imágenes, diseñar los cuadros que formarían parte de los cuadros de la tesis.

En el año 2021 visité la provincia de Formosa, en los Departamentos. Ramón Lista y Matacos. Desde febrero hasta mayo recorrí las comunidades de: El Potrillo (a 90 km de Ingeniero Juárez, por la ruta nacional 81 Departamento Ramón Lista, en la costa del río Pilcomayo). Desde allí, recorrí en una bicicleta prestada las misiones San Martín I, San Martín II y Barrio Nuevo (a pocos kilómetros de distancia de El Potrillo). Desde abril hasta agosto, las comunidades de: Lote 8 y María Cristina (a 170 km aproximadamente de Ingeniero Juárez, ruta interna de tierra, Departamento Ramón Lista, a orillas del río Pilcomayo). Desde septiembre a diciembre trabajé en la comunidad de Barrio obrero (en Ingeniero

¹⁹ El año 2020, fue el año de la pandemia, por lo que, las visitas a las comunidades se vieron interrumpidas, sin embargo, en ese tiempo se trabajó en la traducción de las narraivas míticas obtenidas hasta ese momento.

Juárez, a 460 km de Formosa capital, por la ruta nacional 81, Departamento Matacos, en el oeste formoseño).

El grueso de los datos etnográficos y lingüísticos que reúne esta tesis corresponde a mis campañas anteriores al 2018 y fueron obtenidos principalmente en Misión Pacará, km 6 (Salta) y El Potrillo (Formosa).

4. 2. Las técnicas de recolección de datos

En el trabajo de campo, se utilizarán las técnicas tradicionales. Además de anotar observaciones y conversaciones informales, saqué fotografías, armé genealogías, grabé las narrativas míticas y las entrevistas e hice encuestas sobre temas puntuales²⁰. Fiché las notas de campo en una base de datos confeccionada en el programa Field Linguist's Toolbox (antes llamado Shhoebox). Desgrabé las narrativas míticas, las entrevistas y una parte de los textos libres, e ingresé todo este material en una segunda base de datos confeccionada en el mismo programa.

Esta investigación fue realizada con datos primarios recolectados personalmente en diferentes trabajos de campo por períodos prolongados de manera continuada desde el año 2018 en una amplia variedad de comunidades Wichi y con colaboradores hombres y mujeres de distintas edades (entre jóvenes, adultos y ancianos).

La recolección de los datos fue orientada en el marco de la lingüística de campo (Munro 2001; Grinevald 2003) y de la documentación (Woodbury 2003) con base en la investigación colaborativa y desde el enfoque de la etnolingüística o lingüística antropológica (Hymes 1986 [1972]; Gumperz 1982; Sherzer 1987; Duranti 2000 [1997]). Se asume que el trabajo de campo es un espacio dinámico que se construye junto con los miembros de las comunidades y, por lo tanto, éstos tienen una participación activa en la recolección y el análisis de los datos.

Los aportes de la etnografía del habla, especialmente la noción de prácticas discursivas, y los de la lingüística de campo y de la documentación con base en la investigación colaborativa ofrecieron un marco propicio para repensar

²⁰ Se trata puntualmente de mas de 200 narrativas míticas; alrededor de 600 páginas de notas de campo; 130 fotografías y 60 hs de grabación.

la propia práctica de la investigación como una práctica discursiva cultural compartida por el lingüista y los miembros de la comunidad de habla Wichi.

Ello implicó, además, concebir la investigación lingüística como parte de un conjunto de actividades relativas a la cultura y la lengua Wichi (de documentación, enseñanza, difusión, promoción, fortalecimiento, etc.), llevadas a cabo por la comunidad en la que los hablantes nativos participan.

La decisión de los hablantes nativos en colaborar y participar activamente en trabajo de recopilación, descripción e interpretación de las narrativas míticas está enmarcada en una ideología y política lingüísticas asumidas por la propia comunidad orientada a la mantención y el fortalecimiento de su lengua y cultura. Este marco dio lugar al desarrollo de actividades grupales. Estas actividades constituyeron situaciones en las que la recolección de datos estuvo al servicio de la capacitación de un grupo de hablantes²¹ y, al mismo tiempo, las capacitaciones sirvieron como herramientas para la obtención y análisis de los datos.

Durante los años 2018, 2019 y 2021 realicé las grabaciones de las narrativas míticas en Wichi, en las comunidades antes mencionadas (§ 4.1.) y junto con los miembros de dichas comunidades que habían sido seleccionados como colaboradores, realizamos el trabajo de traducción y corrección de las mismas.

En el año 2020, año de la pandemia, trabajé en la ciudad de Tartagal (Salta) con uno de los colaboradores Wichi de la Misión Pacará en la desgrabación y traducción de las narrativas míticas y demás datos relevados; analizando, comparando y muchas veces discrepando a la luz de las narrativas que ya habían sido publicadas por otros autores, cotejando con las gramáticas, diccionarios y textos en lengua Wichi y español.

La segunda fuente de información es el conjunto de escritos procedentes de antropólogos, misioneros, militares, historiadores y lingüistas, sobre las narrativas míticas Wichi y su lengua.

Los colaboradores Wichi, mencionados en el Cuadro 2, refleja el grado de representatividad, cantidad y diversidad de datos que se han tenido en cuenta en esta investigación.

²¹ Algunos de los colaborados son maestros bilingües o MEMAS (Maestro de Modalidad Aborigen), como se les llama en Formosa, y esto llevó a que como actividad complementaria a la colaboración de recolección de las narrativas, también se organizaran talleres de lectoescritura en Wichi lhâmes (idioma Wichi) y algunas instancias de formación en cuanto a cómo utilizar las narrativas con fines pedagógicos.

Cuadro 2.*Los colaboradores Wichi*

PROVINCIA	COMUNIDAD	HABLANTE
SALTA	<i>Km 6</i>	José Pérez
		Luciana Montes
		Iris López
		Adriana López
		Fabiana Gómez
	<i>Pacará</i>	Enrique Basualdo
		Eleuterio Basualdo
		Germán Miranda
	<i>La Puntana</i>	Nífwotaj
		Iván López
FORMOSA	<i>El Potrillo</i>	Oswaldo Segovia
		Valencio Segovia
		Mirna Paulo
		Marciano Paulo
		Figueroa Martinez
		Noemí Pérez
	<i>San Martín I</i>	Gulasio Segovia
	<i>San Martín II</i>	Tito Costas
		Lisandro
	<i>Lote 8</i>	Ester Rodriguez
	<i>María Cristina</i>	Silvia Pérez
		Crisanto Rojas
	<i>Ingeniero Juárez</i>	Demóstenes Toribio
		Teresa Toribio
		Noemi Toribio
<i>Barrio Nuevo</i>	Teresa Blanco	
CHACO	<i>Nueva Pompeya</i>	Claudia reyes
	<i>Sausalito</i>	Chaile Pizarra

4. 3. La traducción de las narrativas míticas

Las discusiones que surgen en torno a la práctica de la traducción se relacionan con la búsqueda de universos desconocidos que, al ser descifrados, nos permiten definir una buena traducción tanto en términos del lenguaje utilizado, como de la carga semántica transmitida. Así, la traducción depende únicamente de la visión crítica de la realidad del texto tratado por el traductor, quien es el único responsable de esta mediación interlingüística (dos Santos y Alvarado 2012; p. 220).

En concordancia con dos Santos (2012, p. 222) definiendo la idea de que la traducción constituye un ejercicio intelectual, en el cual están involucrados todos los aspectos cognitivos del ser humano. Este ejercicio intelectual se plantea desde una perspectiva sociocultural tanto del traductor como del texto original en la construcción del texto y de la cultura meta. Uno de los referentes contemporáneos de la teoría de la traducción, Umberto Eco (2008, p.118) describe el mundo de la traducción en términos de las pérdidas y ganancias, asignándole a la operación traductora el nombre de negociación. Según el autor, la traducción es un juego en el cual obtenemos ganancias o pérdidas, en una suerte de juego de azar que finalmente es determinado por el lector y el significado en la lengua meta. Creo que la idea de Eco describe esta multiplicidad de funciones que cumple el traductor en su intento por lograr la lengua perfecta, idea que aparece en los escritos de Ricoeur (1913-2005) y de Steiner (1976).

Como resultado del trabajo de campo, llegué a la conclusión de que el “éxito” en la traducción es el resultado de la dedicación y el esmero acompañado con la discusión, la discrepancia y la coordinación de espacio, tiempo y esfuerzo.

La traducción de las narrativas míticas Wichi, en tanto trabajo etnográfico, no sólo implicó la recopilación y organización de la información, sino también construir una representación novedosa del objeto de estudio. El ejercicio de la traducción, fue posible, gracias largos estadios en diversas comunidades Wichi y, como describí en un apartado mas arriba, el trabajo de traducción siempre se realizó de manera colaborativa (§ 4. 2.). Antes de traducir al español las palabras, expresiones y narrativas míticas Wichi que escuché o leí, durante el trabajo de campo, debí “traducirlos” a grabaciones y notas. También debí “traducir” a notas, gráficos y fotografías el resultado de las observaciones. Asimismo, para abordar

el problema de investigación tuve que “traducir” las prácticas y representaciones de los Wichi a los lenguajes descriptivos y analíticos que brindan las teorías antropológicas y lingüísticas.

Finalmente, debí trasladar lo que logré comprender del mundo de las narrativas míticas Wichi y sobre la base de la hipótesis que formulé, responder determinados interrogantes a la síntesis argumentada plasmada en esa tesis. Debo decir, que por el hecho de ser hablante fluido de la lengua Wichi, tuve mucha libertad de acción, no obstante, decidí seguir ciertos lineamientos.

En primer lugar, a partir de mi formación en lingüística, consideré necesario realizar un ejercicio de “intercambio lingüístico” (español-wichi y viceversa) con quienes nos avocámos a la traducción. Cabe destacar, que paralelamente, comparamos los “estilos” de quienes ya habían trabajado en traducciones de narrativas míticas Wichi (§ 3.2.). En segundo lugar, en el terreno, a veces como resultado de una reunión programada, otras por la casualidad, reuní las narrativas míticas que formarían mi corpus fundamental. En tercer lugar, además de traducir en el sentido literal del término, debí embarcarme en el proceso dialéctico de trazar un problema, contextualizarlo, construir un corpus, analizarlo, interpretarlo y exponer los resultados en esa investigación.

4. 4. La unidad y diversidad en la cultura Wichi

En primer lugar, es importante subrayar la creatividad de la cultura Wichi, que tiene incorporada la diversidad como un principio constitutivo. A diferencia de su ética de la buena voluntad, que opera en un sentido unificador, la diversidad pone a resguardo las identidades propias de las partes que conforman el todo (Palmer, 2005, p.1).

Si bien la variabilidad se nota mas a nivel regional, también se evidencia a nivel local, donde la divergencia en lo que hace al idioma y las ideas es prerrogativa de cada grupo (De La Cruz 1997, p.19); Arenas 2003, p. 385). Como consecuencia de la diversidad cultural propia del mismo pueblo wichi, es poco factible que se produzca una única representación.

Montani (2017, p.36) describe a los Wichi son un pueblo relativamente populoso, disperso por un territorio extenso que se solapa con el de otros grupos indígenas y que, además, al menos desde la primera mitad del XIX comenzó a

recibir un flujo lento pero constante de colonos criollos. Si a esto se suma el carácter descentralizado y fluido del sistema sociopolítico Wichi, la alta movilidad diaria y estacional de los grupos que resultaba del modo de producción, y los muchos desplazamientos poblacionales que se produjeron al menos a partir de fines del siglo XIX, se comprende mejor por qué los Wichi, antes que “un” pueblo, son en realidad una red de grupos vinculados por el idioma y el parentesco, un continuun sociológico, cultural y lingüístico no exento de fracturas y dislocaciones.

Palmer (2005) apuntó que, al ser la cultura Wichi una realidad sutilmente multifacética, todos los estudios y las observaciones aportados a través de los tiempos por los etnógrafos, los misioneros, los militares y otros escritores contribuyen en forma acumulativa a su conocimiento y comprensión.

En estas condiciones, hubiese sido necio querer brindar una imagen analítica y sintética de las cosas Wichi sin confrontar y complementar el material que obtuve en el terreno mediante un largo “viaje” a través de la abundante documentación histórica, antropológica y lingüística que otros han producido.

A sabiendas de que se está leyendo el resultado provisorio de un proceso por naturaleza inacabado, si estas abundantes notas etnográficas, ergológicas y filológicas le permitiesen al lector acceder a una imagen minuciosa y al mismo tiempo global del mundo de las cosas Wichi, y vislumbrar la lógica compleja que delimita y organiza ese mundo, el fin habrá justificado la falta de unidad en el método.

En ese sentido, el presente trabajo es una síntesis de los escritos anteriores de otros autores, de los que se nutre, al igual que se nutre de las enseñanzas de los mismos Wichi. Pero no pretende ser una mera recopilación de datos o en todo caso narrativas, sino presentarlos en el marco de un análisis etnográfico.

4. 5. La trayectoria del texto

Los capítulos de esta tesis están organizados según una estructura que va de lo general a lo particular.

El análisis central de las narrativas míticas para develar la identidad étnica Wichi en todas sus variables, se enfoca al final, en los capítulos 11 y 12. Mientras que en los Capítulos 1 al 10, se abordan aspectos del contexto lingüístico,

histórico, geográfico, político y social, en donde se instalan los Wichi con sus narrativas míticas.

El Capítulo 1 presenta una introducción: presentación del tema, objetivos, apuntes preliminares, notas sobre la ortografía del idioma Wichi y una recapitulación. En el Capítulo 2 describe las consideraciones teóricas: definición de P'alhalis, definición del concepto de identidad étnica, definición del concepto de narrativa mítica. definición del concepto de lengua. otras categorías construídas: comunidades indígenas, aborígenes, pueblos originarios, una recapitulación. El Capítulo 3 refiere a los antecedentes en los pueblos del Gran Chaco Argentino y Antecedentes en los Wichi, una recapitulación. En el Capítulo 4 se describe las consideraciones metodológicas: las circunstancias del trabajo de campo, las técnicas de recolección de datos, la traducción de las narrativas míticas, la unidad y diversidad en la cultura Wichi, la trayectoria del texto, una recapitulación. El capítulo 5 trata sobre los Wichi del Gran Chaco Argentino: contexto socio-histórico, ¿quiénes son los Wichi?, ¿qué significa Ser Wichi?, la identidad espiritual Wichi, el mundo según los Wichi, las parentelas, los Wichi y los pobladores no-indígenas, una recapitulación. El capítulo 6 desarrolla el tema de la religión entre los Wichi: la religión tradicional Wichi, la Iglesia Católica, la Iglesia Anglicana, la Iglesia Evangélica Unida, una recapitulación. En el Capítulo 7 se estudia la lengua Wichi: la estandarización de la lengua, las variedades dialectales, una recapitulación. En el Capítulo 8 se describen las narrativas míticas: *Nilataj*, *Tokfwaj*, *Ahutsaj*, una recapitulación. El Capítulo 9 describe el contexto de las narrativas míticas: el narrador, motivo y temática de las narrativas míticas, el espacio y el tiempo en las narrativas míticas, una recapitulación. El Capítulo 10 refiere a las narrativas míticas y la economía: la caza, la pesca, la recolección de frutos, los cultivos, el arte de las mujeres, una recapitulación. El capítulo 11 describe los ritos Wichi: el rito de nombramiento del recién nacido, el rito de iniciación chamánica, el rito de la iniciación femenina, el rito de fermentación de la aloja, el rito del entierro y duelo, una recapitulación. El capítulo 12 trata sobre las narrativas míticas y la identidad cultural: la distribución equitativa, el chamanismo, el enamoramiento, la sexualidad, la formación de la pareja, el suicidio, la agresividad, una recapitulación. El capítulo 13 finaliza con las perspectivas finales: resultados, discusión y conclusiones.

4. 6. A modo de recapitulación

- Esta investigación etnográfica se inscribe en el contexto del Programa de Educación Teológica Indígena. Esta investigación fue realizada a partir de diferentes trabajos de campo por períodos prolongados de manera continuada desde el año 2018 hasta el 2021. El trabajo de campo se realizó en las siguientes comunidades Wichi: En la provincia de Salta; Misión km 6, Misión Pacará y La puntana. En la provincia del Formosa; El Potrillo, San Martín I y II, Santa Teresa, María Cristina, Lote 8, Barrio Nuevo. En la provincia del Chaco, Nueva Pompeya y Sausalito. El grueso de los datos etnográficos y lingüísticos que reúne esta tesis corresponde a mis campañas anteriores al 2018 y fueron obtenidos principalmente en Misión Pacará, Misión km 6 (Salta) y El Potrillo (Formosa).
- La recolección de los datos fue orientada en el marco de la lingüística de campo y de la documentación con base en la investigación colaborativa y desde el enfoque de la etnolingüística o lingüística antropológica. En el trabajo de campo, utilizaron las técnicas tradicionales. Además de anotar observaciones y conversaciones informales, saqué fotografías, armé genealogías, grabé las narrativas míticas y las entrevistas e hice encuestas sobre temas puntuales. La segunda fuente de información es el conjunto de escritos procedentes de antropólogos, misioneros, militares, historiadores y lingüistas, sobre las narrativas míticas Wichi y su lengua.
- La traducción de las narrativas míticas Wichi, en tanto trabajo etnográfico, no sólo implicó la recopilación y organización de la información, sino también construir una representación novedosa del objeto de estudio. El ejercicio de la traducción, fue posible, gracias largos estadios en diversas comunidades Wichi y, siempre se realizó de manera colaborativa.
- La creatividad de la cultura Wichi, tiene incorporada la diversidad como un principio constitutivo. Si bien la variabilidad se nota más a nivel regional, también se evidencia a nivel local, donde la divergencia en lo que hace al idioma y las ideas es prerrogativa de cada grupo. Como consecuencia de la diversidad cultural propia del mismo pueblo Wichi, es poco factible que se produzca una única representación.

- Los capítulos de esta tesis están organizados según una estructura que va de lo general a lo particular. El análisis central de las narrativas míticas para develar la identidad étnica Wichi en todas sus variables, se enfoca en los capítulos 12 y 13. Mientras que en los Capítulos 1 al 11, se abordan aspectos del contexto lingüístico, histórico, geográfico y sociales, en donde se instalan los Wichi con sus narrativas míticas.

CAPÍTULO 5

LOS WICHI DEL GRAN CHACO ARGENTINO

5. 1. Contexto socio-histórico

A comienzos del siglo XX la unidad étnica y lingüística Wichi tal como hoy se la conoce, no estaba aún determinada. Recién se comenzaban a dar a conocer los primeros datos que permitirían aunar “mataguayos”, “matacos”, “vejoces” en la Argentina, como “noctenes” en Bolivia, donde se autodenominan *Wehnayek*, y como “güisnays”²² en el Paraguay (Montani, 2017, p. 21).

El Reverendo anglicano Hunt ayudó a ordenar un poco el asunto presentando los gentilicios que Gerónimo (de la parentela de los wej-wos) aplicaba a otros pueblos o a otros Wichi. A decir de Hunt (1913a: 34) los wejwos se llamaban a sí mismos “aiyo(j)” (Montani 2017). Es probable que fuese un error (que por eso no volvió a repetir). Pero si en vez de un gentilicio se trataba del término *ihyöj* bajo la forma *aiyhäj*, “tus otros”, “tus parientes”, el dato daba cuenta del uso centrífugo que hacen los Wichi de los gentilicios: tanto los etnónimos como los nombres de parentela o los gentilicios ecológicos (rivereños vs. montaraces) y topológicos (arribeños vs. abajeños) se aplican siempre para nombrar a los otros, no al propio grupo (Braunstein, 2006; Palmer, 2005).

De acuerdo con Braunstein, los Wichi conocidos como Matacos habitaron históricamente en una región conocida como el Gran Chaco²³, en América del Sur. Sin embargo, el uso del etnónimo Wichi empieza a aparecer más abundantemente en la literatura y la bibliografía a partir de 1980²⁴. Esta región comprende los territorios de tres países sudamericanos: Argentina, Bolivia y Paraguay (1992/1993:7). La región chaqueña se mantuvo como santuario cuando llegaron los europeos a América. Para los pobladores que conforman el grupo mataguayo²⁵, el Gran Chaco se convirtió en un territorio de asentamiento de los

²² Una forma hispanizada de *wehnayek* (pl. de *Wehnayek*).

²³ El nombre de la región, Chaco, (de origen quechua) significa una forma de caza (Guardia Mayorga, César A., 1971). También se interpreta el término como región de cacería (Bravo, Domingo A., 1975).

²⁴ Sobre la historia de la población wichí a partir de 1600, véase Palmer, 2005

²⁵ “Mataco” es la palabra con que los españoles de la conquista del chaco, los criollos de la colonización y los etnógrafos de este siglo nombraron a ciertos grupos que compartían, en términos generales, una lengua y un carácter y un cultural común (De la Cruz, 1997).

grupos chaqueños. Palmer (2005, p.13) observa que en las tierras del Gran Chaco vivían 16 pueblos indígenas, de los cuales los Wichi mantenían relaciones con cinco: chorote, nivaclé, toba, pilagá y chiriguano.

En la Cuadro 3, están representados los habitantes indígenas que, en la actualidad, cohabitan el Gran Chaco.

Cuadro 3

Pueblos indígenas del Gran Chaco

Nombre Propio	Nombre en Español	Familia	Lingüística
Wichi	Mataco		Mataguayo
Iyojwaja	Chorote		Mataguayo
Nivaclé	Chulupí		Mataguayo
Qom	Toba		Guaycurú
Ava Garaní	Chiriguano		Guaraní
Chané	Chané		[Chané]
Tapy'y	Tapiete		Guaraní

En cuanto al concepto de Wichi como “nombre del grupo étnico”, lo podemos encontrar recién a finales del siglo XX. El primero que dio a conocer el término (huicquii y variantes) significando “gente, familia” y como gentilicio fue Pelleschi (1897, pp. 221-222), que continuó sin embargo llamándolos “matacos”. Palavecino (1935, p. 82), que trabajó al lado de los misioneros, lo redescubrió (Wichi y variantes); pero entonces el etnónimo “mataco” ya había sido consagrado en el mundo científico. Si bien la popularización del término como nombre del grupo étnico le debe mucho a un artículo de José Braunstein de 1976 (Braunstein, 2006, p. 151), su difusión como noción de “pueblo” en el propio discurso Wichi le debe mucho más a los agentes de la SAMS²⁶ (Montani 2017).

Los Wichí son más de 50.000 individuos²⁷ que viven en el sector semiárido del Chaco, entre los ríos Pilcomayo y Bermejo y hablan su lengua materna: *Wichi Ihämtes*²⁸ además del español. Siendo un pueblo de antiguos cazadores-recolectores, cuya vida material y simbólica está íntimamente ligada al bosque y al río, no sorprende que animales y plantas tengan un lugar preponderante en su

²⁶ SAMS: Sociedad Misionera Sudamericana (South American Missionary Society).

²⁷ Aunque las cifras oficiales y bibliográficas son dispares (Alvarsson, 1988; Censabella, 1999; INDEC, 2005; Palmer, 2005).

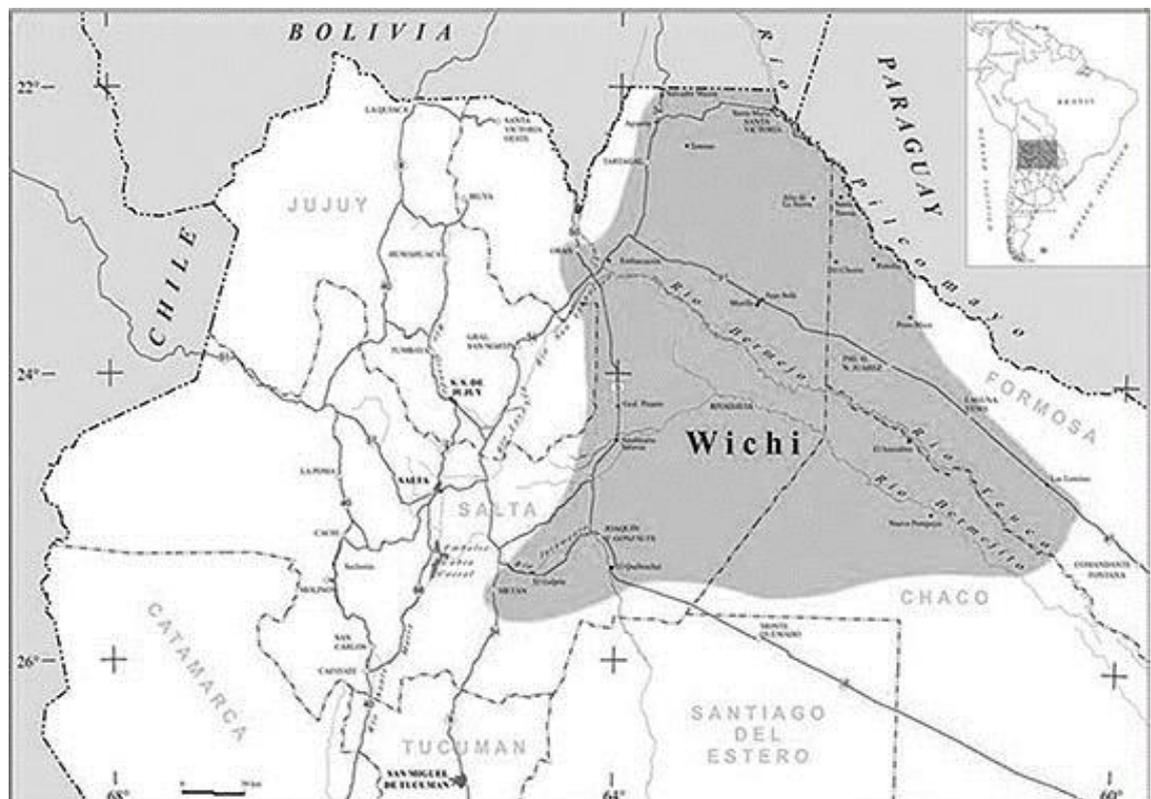
²⁸ Lengua o idioma wichí y, por extensión de significado, también gramática de la lengua Wichi.

sociocología y su universo visual. Las comunidades Wichi siguen siendo relativamente pequeñas, igualitarias y autónomas (Montani, 2018, p. 67). Najlis, en sus relevamientos considera que la región mataca tiene como límites el río Pilcomayo al norte, el antiguo cauce del río Bermejo al sur, el meridiano de $64^{\circ}30'$ al oeste y alrededor de 61° al este (Najlis, 1968, p.5). Sin embargo, de acuerdo con la investigación de Palmer (2005, p.14), el territorio de este pueblo en la época colonial abarcaba además la región de los cursos superiores del Bermejo y del Pilcomayo en la zona precordillerana; el proceso de desplazamiento se concentra en el período 1600-1800. En las últimas décadas, el avance de la venta de tierras y de los desmontes para el cultivo de alimentos altamente rentables y para la cría de animales vacunos han ido reduciendo y alterando la zona boscosa y ejerciendo presión sobre el pueblo Wichi hacia la concentración en áreas territoriales menores y la urbanización de algunas comunidades.

Actualmente los distintos grupos Wichi están asentados en zonas rurales, periurbanas y urbanas, como podemos ver en la Figura 1, en un área que abarca las provincias de Formosa, Chaco y Salta en Argentina y parte sureste de Bolivia.

Figura 1

Distribución de los Wichi en el territorio argentino



Nota: Tomado de Enrique López en: Consejo Wichí Lhämtes (2012).

Formar parte de una determinada parentela tiene que ver con las circunstancias (políticas intragrupalas o uniones entre distintos grupos) y no exclusivamente a una ocupación territorial determinada. Estas diferencias entre los grupos nombrados no tienen tanta fuerza como años atrás, aún todavía se puede ver que se reconocen y respetan las diferencias, esto es una estrategia que los lleva a resistir los intentos de unificarlos y uniformarlos que vienen de afuera (Wallis, 2016).

Braunstein (1983), reportó que el pueblo Wichi es de tradición nómada cazador-recolector, organizados en “bandas” y tradicionalmente constituían una unidad política y compartían un mismo territorio. Varias de estas bandas podían agruparse en conjuntos mayores, las “tribus” que nomadizaban cíclicamente en un territorio amplio y determinado. Barúa (1992/1993, p. 76), sostiene que la norma matrimonial practicada por los Wichi prevalece la endogamia, bajo una total prohibición del incesto. La alianza de varias bandas en torno a las actividades bélicas, las juntas de bebidas y el intercambio de alimentos y noticias estimulaban, al mismo tiempo, la concertación de matrimonios exogámicos (García 2005, p. 53).

5. 2. ¿Quiénes son los Wichi?

Lejos de pretender escribir la historia de los Wichi del Gran Chaco, propongo unos linemientos generales que resultarán de suma importancia para entender mejor la trama histórica donde se desenvuelve el mundo Wichi ²⁹.

Alrededor de 1586, el capitán Juan Rodríguez Salazar tuvo el primer encuentro con unos indios, originarios de los valles del río Teuta³⁰. Vergara (1981, pp. 16,17) y Lozano (1989, p. 81). Identifican a este grupo con el nombre de “Mataguayes Churumatas”. Posteriormente, serán conocido como “matacos” o Wichi. En 1628 la expedición de Ledesma los identifica en las proximidades de Guadalcázar³¹(ibid; 20). El padre Osorio (1628) comenta en una de sus cartas, su

²⁹ Uno de los estudio mas completos y actualizados sobre la periodización histórica de los Wichi es, sin duda, el de Palmer (2005). Sin embargo, existen varios autores que han trabajado de manera sincrónica esta temática: Alvarsson (1988), Arenas (2003), Kersten (1968), Métraux (1946), Lafone Quevedo (1897), Rodríguez Mir (2006), Santamaría & Lagos (1992) y Montani (2017).

³⁰ Actualmente, río Blanco, afluente del Bermejo superior, en la ciudad salteña de Orán.

³¹ Cerca de la confluencia de los ríos San Francisco y Bermejo.

experiencia con los “mataguay” quines eran mas de treinta mil personas (Luna; 1981, p.16). Luego, en 1635, funda una misión en las cercanías del Bermejo³².

Hacia el siglo XVIII, Camaño señala que los “mataguayos” acudían a las poblaciones españolas en busca de trabajo. Como resultado del avance español por el este y el oeste y a las movilizaciones de grupos tobas, mocoví, abispones, mbayá, lengua, entre otros, se produjeron migraciones, guerras y cambios de comportamiento de los mismo³³. La información recabada por De la Cruz (1997) señala que:

En 1727 se funda la misión de Nuestra Señora del Valle de abajo de las Salinas, posiblemente en el alto Bermejo. A mediados de ese siglo (1756) el afán de los misioneros por llevar estas almas al evangelio, los impulsa a fundar la misión de San Ignacio, sobre el río Ledesma. La expulsión de los Jesuitas parecería que incentiva el celo misionero de los franciscanos; es así que en 1779 (destruida San Ignacio por los conflictos entre “matacos” y tobas) fundan exclusivamente para los wichi, la misión de Zenta (o Centa), que decae rápidamente luego de la fundación de Orán (1794). Los misioneros intentan salvar a los wichi del odio de los españoles asentados en Orán, y se trasladan en parte a las misiones de Zaldúa (1800) y Río Seco (1802), de efímera duración. (p.13)

Paralelamente, hacia fines del siglo XVIII muchos Wichi se habían refugiado en la misión de San Bernardo (río Bermejo), junto a los tobas. Gavino Arias, indica que, al tiempo de su expedición (1780-1781), muchos “mataguayos” pidieron reducción y se mostraron pacíficos. Fernández Cornejo (en su segunda expedición, de 1790) relata que los “mataguayos” ribereños los recibían con afecto y ellos los colmaban de regalos a medida que le salían al encuentro en las barrancas del Bermejo. El período de las guerras por la independencia entre criollos y españoles, en toda la región del virreinato del Río de la Plata, trae tranquilidad a la gente del gran chaco.

³² Según De la Cruz (1997; 13), poco después Osorio y sus compañeros murieron martirizados en 1639, en las proximidades de El Caimancito, Jujuy.

³³ Noticia del Gran Chaco (1778; 18) editado por Guillermo Furlong, 1955.

5. 3. ¿Qué significa ser Wichi?

Si nos atenemos al significado literal del término *Wichi*³⁴, entonces tenemos que decir que todos somos “Wichi” ya que, en su la lengua materna esta palabra es sencillamente “gente” o “persona”. El hecho de que hayan adoptado este nombre, rechazando el término peyorativo “mataco”³⁵, es un claro indicio de su deseo de ser reconocidos por los demás sociedad no indígena, como personas con una identidad que es propia.

En unos de mis viajes, en instancia de visitas pastorales a la zona del Pilcomayo (Misión La Paz), me encontré con un anciano que había venido de Bolivia a visitar a su familia. En medio de la charla le pregunto acerca de su familia Wichi en Bolivia a lo cual me responde: “*Olhamel tä otumej Ihiplini ohäpkhit'a Wichi, ohäpehen t'at wehnayek* (nosotros los que venimos de allí (del monte boliviano) no somos Wichi, somos Wehnayek)” (23/oct/2019). A partir de esta respuesta, se deduce que de ninguna manera la intención de este anciano es decir que no pertenece al pueblo Wichi sino, dejar en claro a qué clan en particular pertenece. Los Wichi no utilizan este término con una significación univoca, el uso depende siempre del contexto. Hay una comunidad Wichi a 5 km de la ciudad de Tartagal, en la Provincia de Salta, en cuya entrada tiene un cartel que dice “bienvenidos a la comunidad *Lantawos* y por tal motivo, los miembros de ese clan insisten en que no se les llame *Wichi* sino *Lantawos*³⁶, con lo que nos permite inferir la importancia de que tiene la identidad de cada uno de los clanes, en particular por sobre la designación general. El cacique (niyat) Modesto argumenta que:

Wichi al fin y al cabo sólo significa “gente”, y todos son gente, los blancos también; entonces, si se dice “wichi” no se sabe de quién se habla..().
 “Gente criolla”, “gente toba”, “gente chulupí”, “gente de nosotros pero que habla diferente español” (08/jun/2018).

Otro ejemplo de ello son los Wichi que forman pareja con algún criollo o algún indígena no Wichi o incluso aquellos que han tomado la decisión de emigrar

³⁴ Homónimo para referirse a su propio pueblo cuyo significado es: Persona, gente, comunidad, grupo.

³⁵ Según se cree significaría “animal de poca monta”, sin embargo, no hay registro histórico de esto.

³⁶ Nombre de unos de los clanes Wichi, cuyo significado, según se cree es “los que se alimentan de *lantaj*: una especie de totora de las lagunas.

a los pueblos más cercano o incluso a las grandes ciudades ¿Qué podemos decir al respecto? ¿Dentro de qué categoría Wichi podemos situarlos? ¿Son acaso semi Wichi? ¿Perdieron o traicionaron su cultura? ¿Qué pasa con su lengua materna?

Al poner en perspectiva estas singularidades del pueblo Wichi, considero pertinente reflexionar acerca de las características identitarias del pueblo wichí independiente de las apariencias externas, realidad sociocultural-social, y prácticas culturales tradicionales. Palmer (2005) abordó la temática del “ser Wichi” de manera magistral vinculando este con el término Wichi *husek*, cuya traducción es: “la buena voluntad”. Esta se adquiere mediante un proceso de socialización. Mientras que la voluntad individual (*husek*) se sitúa en el corazón, ésta se concentra en el centro del cuerpo (*chowej*), más precisamente en la región lumbar. Tener “centro” (*lechowej ihi*) significa poder discernir el bien y el mal. La buena voluntad social es tanto colectiva como individual. Sin centro la persona desaparece, así como sin “cabezante” (*niyat*) la comunidad se desintegra. La buena voluntad en la persona es estructuralmente análoga a la persona del líder, el centro físico y moral de la comunidad. Wallis (2016) realiza un abordaje interesante muy significativo desde el punto de vista de la lengua Wichi:

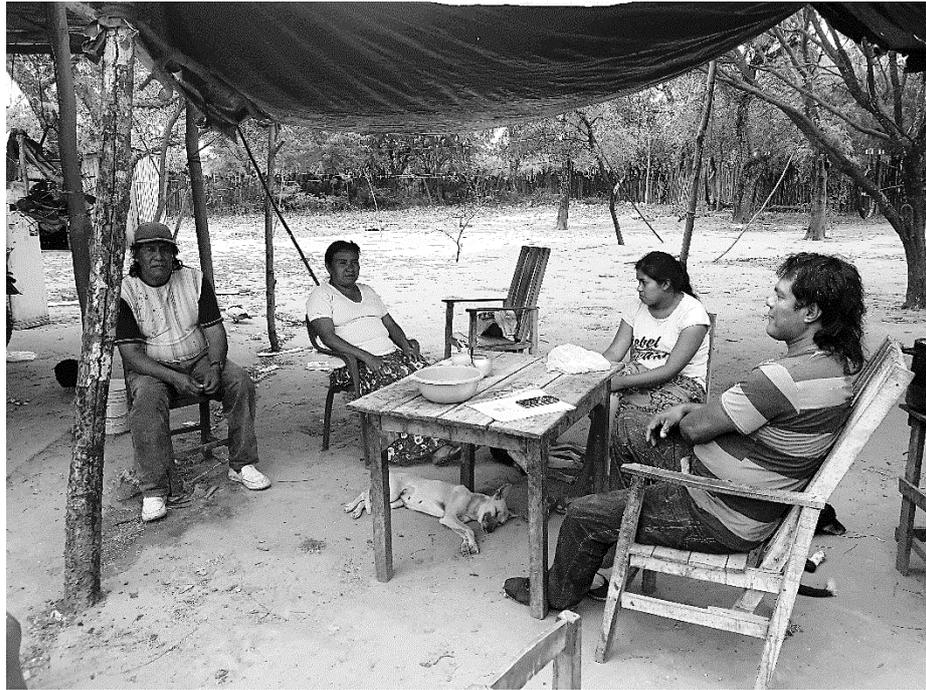
Cuando los Wichi hablan de su cultura suelen usar dos palabras *lhakeyis* y *lhachumyajay*. Así, se usa “*lhakeyis*” para referirse a todas las actividades tradicionales de la pesca, la caza, la recolección de la miel y las frutas del monte; la cosecha del chaguar para hacer hilo, la siembra y el cultivo de plantas comestibles y también las comidas. “*Lhachumyajay*”, en cambio, se aplica más a los valores, a la forma de pensar y a la conducta de la gente, como el hecho de compartir, también, los consejos dados a los hijos, el respeto y cuidado mutuo, las formas de organizarse, la vida en sus iglesias, el quehacer del chamán, los juegos, las interpretaciones que les dan a los fenómenos de la naturaleza (como los anuncios de las aves) y también incluye los comportamientos y las actitudes considerados negativos, como la envidia, la arrogancia, el enojo, las peleas y las divisiones. (p. 2016). De acuerdo con la opinión de Palmer, el ser Wichi también está vinculado con la vida familiar:

El marco principal para la expresión de estos valores es la familia extensa, a través de las relaciones entre padres e hijos, madres e hijas, abuelos y nietos y entre hermanos y otros parientes que viven juntos. Se espera que

la práctica continua de estos valores vaya formando a los niños para que, sean en el futuro personas grandes plenas y bondadosas, *Wichi tä lahusek ihi*, o “personas de buena voluntad. (Palmer, 2005, pp. 45). en la Figura 2, está representado el núcleo familiar.

Figura 2

Familia del cacique Modesto, comunidad Lantawos



Existen elementos que juegan, explícitamente o en forma intrínseca a las relaciones interpersonales, en la determinación de la pertenencia a una cierta identidad. La “unidad” está dada por el compartir de algunos grupos locales próximos (prójimos) de ciertos parámetros que nos ayudan a definir “lo no idéntico”, que distingue del “otro” y hacen pertenecer o no a un grupo. Algunos de éstos son la existencia de:

La pertenencia a una “identidad” especificada así, no corresponde a una situación estática, inmutable. Está regida por una dinámica de cambios que la transforma, de acuerdo a los contactos e intercambios de relaciones personales; periódica o esporádicamente.

Para los Wichi la diferencia lingüística, aunque sea mínima (a veces apenas modos cambiados del habla, o sencillas variaciones en el léxico, que nosotros llamaríamos, en una lengua ya normativizada, “sinónimos”), es determinante en la distinción de identidades. Un sistema de producción familiar de resultados distribuibles, en primera instancia entre el grupo referente, y luego

en el “próximo”; una compleja y dinámica relación a partir de una historia en común, donde el parentesco y la guerra configuraban los límites y extensiones de los espacios humanos reconocibles como tales; una proximidad territorial; es decir, un conjunto de sitios, actuales o del pasado, ocupados en común o en contigüidad; un carácter cultural en común, el habla en común de una lengua o de un modo particular de hablar; una autoaceptación de pertenencia al mismo grupo. La pertenencia al pueblo Wichi, no se debe interpretar por una “identidad” especificada así, no corresponde a una situación estática, inmutable. Está regida por una dinámica de cambios que la transforma, de acuerdo a los contactos e intercambios de relaciones personales; periódica o esporádicamente.

5. 4. El interior espiritual Wichi

El ser Wichi se define por su interior espiritual (*husek*)³⁷. Siguiendo a John Palmer (2005) el *husek wichí*, es factible indentificarlo en: la voluntad vital, la buena voluntad y la fuerza de voluntad. En la voluntad vital (individual), el *husek* habita el cuerpo de la persona (Palmer, 2005, pp.187-189). El *husek* es, por lo tanto, un órgano metafísico (espiritual) del cuerpo (*t'isan*). Si bien, se lo puede considerar, taxativamente independiente, en realidad es enteramente dependiente de la materia. En cierta oportunidad, Miranda, uno de mis informantes, me aseguró que:

Wichi lehusek yen leweta t'isan. Häp lehusék ichumyenejlhí t'isan, häp tä tamenej tä wichí yämlhi, yäma t'at mak tä tumho lehusek wet inältej mak tä ihi lehusek. Häp tä mälhiejtso. Wet mälhyej iwoyek hi'no letichunhayaj lhä'ye lhäntes tä iwoye kamaj t'et iwoye. Häp tä hinälit tä elh tä t'amajej lehusek ische alhoho lhäntes tä iwoye wet letichunhayaj häte.

(17/02/2018).

(el interior espiritual wichí habita el cuerpo. El ser interior utiliza el cuerpo, es por eso que, cuando una persona habla, habla de lo que sale de su ser interior espiritual, evidencia lo que existe en su interior. Del mismo modo lo

³⁷ Traduzco el término Wichi *husek* como “el interior espiritual” en consonancia con la postura de Palmer (2005, p. 187) “el interior wichí”, para evitar utilizar los términos “alma o espíritu”, ya que ambos términos tienen una connotación religiosa y podría afectar su significación. No obstante, es válido otorgarle la significación de “alma o espíritu”, pero como una extensión de significado.

que piensa y las palabras que habla. Eso demuestra que, el que cuida su ser interior, habla coherentes y piensa correctamente).

De acuerdo con el pensamiento tradicional Wichi, el *husek* tiene una fuerza (¿poder?) en sí mismo (*khäjyhajya*), también tiene un brillo (*isi*) que al igual que el *t'isan* nace (*nech'e iche*) crece (*Ihaichihelit*) y muere (*yil*)³⁸. Su máxima expresión se da cuando la persona llega a la madurez (*nech'e taläkw*), cuando ella goza una fuerza física plena (*tä khajay*) y un nivel de sabiduría (*ihan honhatej*). Finalmente, en el momento de la muerte (*oleyej honhat*) el *husek* se transforma (*Ihaiwelanhat*) en un alma (póstuma) (*ahät*). Según Braunstein (2000, p. 28) en el pasado, el chamán Wichi (*hiyawu*) era el responsable de mantener (*t'amajej*) y en muchos casos devolver (*yäple*) el equilibrio entre el *husek* y el *t'isan*.

Los Wichi aceveran que el cuerpo, es tanto el instrumento como el recipiente de la voluntad (*lehusekhi*). La voluntad vital (*husek*) se expresa, de manera temprana, en el niño como el verdor (*watshancheyaj*) que alimenta (*yen Ihäka*) la sangre (*woyis*), y se aloja en el corazón (*t'otle*). Teniendo en cuenta la práctica chamánica, el *husek wichí*, puede salir repentinamente del cuerpo (*yik t'at lehusek*)³⁹. y, en ese caso, solo el chamán podía devolverla (rescatarla) por medio de un proceso de sanación⁴⁰. Al despertarse es habitual escuchar decir: “volvió mi ser espiritual” (*nech'e näm ohusek*) dando por sentado (de manera simbólica) que durante la noche el *husek* se independiza de quien habita. Por otro lado, las plantas (*yachuyaj*) y los animales (*itshätay*) también poseen el verdor vital y al igual que los wichí, es decir están vivos (*iläy*). Pero, no forman parte de la categoría wichí. Ser Wichí significa que esa voluntad vital individual llegará finalmente a ser una voluntad social. Para eso, el proceso de socialización se dedica a eliminar sistemáticamente la agresividad, entendida como la máxima expresión de la conducta presocial (Palmer 2005, p. 96). Por eso, recién cuando el niño era capaz de hacer un juicio moral aproximadamente a los tres años de edad, se consideraba que había comenzado a desarrollar una voluntad social y se le otorgaba “su nombre” propio (*Ihey*). En un adulto (*taläkw*), esta nueva

³⁸ No en el sentido de dejar de existir, sino que adopta otra forma o gerarquía espiritual: *ahät* (alma póstuma) Palmer (2005, p. 28).

³⁹ Por lo general, el enojo (*fwitseyaj*) desmesurado convertido en ira (*lewäk*) es el factor principal por el cual los wichí pierden su *husék*.

⁴⁰ Aunque hoy en día, como resultado de la adhesión a la fe evangélica, la gran mayoría de los wichí, buscan recuperar su *husék* en la iglesia con la asistencia del Pastor por el recurso de la oración.

dimensión del ser espiritual, se aloja en el centro del cuerpo (*lechowej*), de ahí que las expresiones *lehusék ihi* y *lechowej ihi*. Finalmente, el *husek* chamánico es el proveedor de la bendición (*khapfwayaj*). Esta, está excenta al común de las personas (Palmer, 2005, p. 207ss). No obstante, esta bendición, no es del todo privativa del chamán, también es una propiedad del moribundo. El *khapfwayaj* del moribundo puede concretarse en maldiciones (*lhämtes tä niisachehen*) y bendiciones (*lakhapfwayaj tä is*) a los vivos y, en ocasiones, toma la forma de un “legado” (*léwit'äle*) mediante el cual el pariente moribundo comparte poder espiritual (*lakhajyhaya*) con sus herederos.

En un estado de enfermedad terminal o de la agonía (*yil*) el *husek* se transforma (*lhaiwelanhat*) en un *ahät*. El cuerpo se vuelve un cadáver (*p'itsek*) y su imagen (*lepeyak*) pasa a ser la de un muerto (*noj*). En opinión de Braunstein, 2006, p.152) para los wichi durante la noche (*tä honatsi wuj*), generalmente, los espíritus de los difuntos (*ahät lhayís*) se dan a conocer (*lhaiwelanhat*) por medio de silbidos (*yiplhi*) y asustan (*istun*) a los vivos asustándolos y enfermándolos (*tiyaho äites*)⁴¹. La pérdida del *husek* se expresa en los términos: *lehusek ihihit'a*⁴². Los *ahät lhayís* no son sólo las almas (voluntades) de los difuntos, sino que también se cuentan los dueños de los animales y de algunas enfermedades (Califano, 1974).

5. 5. El mundo según los Wichi

Desde el punto de vista de la geografía Wichi, *lewet* es el ámbito principal donde pasan gran parte del día, comúnmente llamado comunidad⁴³. En términos de Palmer (2005) “el centro del mundo y cuyo espacio central está ocupado por las mujeres” (p. 85). Dependiendo cada caso, en términos generales se puede encontrar: la casa (*lewukwey*), la iglesia (*nohusewet*), los cercos (*lakäywet*), los corrales (*leläywet*), algún centro de salud (*kachawet*), la escuela (*chufwenyajwet*), una radio comunitaria (*noch'ahukwet*) negocios de ramos generales (*nolhäkwet*), y

⁴¹ Cuando un muerto deambula entre los deudos, se dice que “deja la tierra” (*ileyej hohnat*) y “sigue el camino de los ancestros” (*ihän letetsel lenäyij*) para unirse a la comunidad de (*ahät lhayís*) del inframundo Califano 1974; Karsten 1932:118; Ríos 1980:108.

⁴² Desalmado, ignorante, inmoral, se lo asocia al término *ts'isuk* idiota, estúpido).

⁴³ En muchos casos la comunidad pasa a llamarse “Misión”.

algún otro salón de uso múltiples⁴⁴. La comunidad es el “centro del mundo” (*honhat chowej*) y dos brazos de un mismo “río” (*tewok*) que nacen en las montañas del Oeste (*chenhas*) y se unen en una gran laguna en el Este, circunscriben el territorio Wichi. Esa gran laguna del este es para algunos una gran aguada, según dicen, sería el mar (*lewomekhita*)⁴⁵. En sentido estricto, para los Wichi la “naturaleza” como tal, no existe. Para ellos “el mundo es una selva circundada de ríos y montañas” (Palmer, 2005, p. 77). Montani (2017) describe la forma en que los Wichi organizan la tierra mediante los puntos cardinales:

[...] Norte y el Sur llevan los mismos nombres que los vientos que soplan desde esas direcciones: *tafwohí* y *tapinhí*, respectivamente. Para el Este y el Oeste existen dos pares de nombres: un par marcado por el ciclo solar el nascente (*ifwala wej*) “trasero del sol” y el poniente (*ifwala yuy*) “el sol se mete”, otro par marcado por la dirección de sus cursos fluviales “río arriba” (*tewok iphä*) y “río abajo” (*tewok ichä*)⁴⁶. (p.52)

Los Wichi consideran que la tierra (*honhat*) no es el único ámbito habitable por seres (*lheley*) con distintas jerarquías, posiciones y atribuciones. De la totalidad de los informantes, podría asegurarse que en su mayoría coinciden con que existen tres planos claramente establecidos: el cielo (*pule*), la tierra (*honhat*) y el inframundo o submundo (*honhatcho*)⁴⁷. El espacio terrestre (*honhat*) es concebido como un ámbito diferenciado (*wenhalhamej*) respecto del ámbito de las aguas (*inät wetes*). En este sentido, los Wichi establecen una marcada diferencia entre *lewet* (Los espacios abiertos como el asentamiento del clan o familia Wichi, espacio seguro) y *tayhi* (Los espacios cerrados como el monte, potencialmente peligroso). El monte es habitado por seres potentes (*lewuhuy*), inmateriales o espirituales, cuya intención y voluntad son imprevisibles, a quienes los wichi asignan el adjetivo de *fwitses* (malvados). La palabra en Wichi *lewuhuy*, es traducida e interpretada en la gran mayoría de las investigaciones antropológicas y lingüísticas como “dueños”, de allí “los dueños del monte y de los animales” (*tayhí wuhuy wet tshätäy wuhuy*). Si bien la traducción es correcta en su principal acepción, cabe destacar que los *lewuhuy* no son sólo dueños sino “custodios o

⁴⁴ En el caso de los Wichi que viven en algún pueblo o ciudad pequeña como; Tartagal, Las Lomitas, Ingeniero Juárez, Embarcación etc, el *lewet*, responde a las características de cualquier pueblo o ciudad.

⁴⁵ El agregado de palabras en wichi, la corrección de algunas y la ortografía es obra del autor.

⁴⁶ Ídem.

⁴⁷ Literalmente “la profundidad”.

cuidadores” y en todo caso los primeros responsables del mundo natural como tal. Por lo que, hasta donde he logrado comprender del testimonio del trabajo de campo realizado en las distintas zonas del Gran Chaco, los *lewuhuy* cuidan (*t'uye*), preservan (*t'amajej*) y enseñan (*chufwen*) a los animales a obtener el alimento; los curan; los protegen de los cazadores; generalmente no salen de sus moradas y de hacerlo, poseen la capacidad de tomarse invisibles (*ninäla*) ante los hombres. Unos de mis entrevistados, un joven de la provincia de Formosa, me refirió estas palabras:

Escuché de mis abuelos (*ochättilis*) decir que si una persona se pierde en el monte (*wetha*), sobre todo en el monte adentro (*tayhi chowej*) es considerado unos de los mayores peligros (*lewitäy*) para nosotros los wichí (...) porque al perderse la persona queda expuesta a numerosos riesgos, animales salvajes grandes (*itshätäy tä wuj tä fwitses*), sed (*ochim*), enemigos (*wichi tä fwitses*), espíritus del monte (*tayhí lheléy*)⁴⁸ (...) cuando uno se desorienta (*welan*), es porque los seres espirituales y también hay algunas plantas te hacen perder, algunas de ellas son: *samukwuitaj* y *wetahatas*⁴⁹, eso es lo que pendamos (Osvaldo, El Potrillo 21/mar/2018).

La imagen del custodio (*lewuk*) es reconocida y en muchas ocasiones vista con la figura de un animal o con forma humana, suele corresponder a la de la especie que representa, aunque, por lo general, de dimensiones mayores, rasgo característico de muchas entidades de este género. En opinión de Siffredi (1992):

[...] en lo que atañe a la concreción de los vínculos entre los Dueños y el hombre etnográfico, si bien aquéllos se caracterizan por la ambigüedad de su ánimo hacia éste, recíprocamente el cazador puede propiciárselos mediante la observancia de una serie de reglas que conducen a garantizar el éxito en la caza y la neutralización del aspecto prevalentemente nefasto [...] (p.160)

De esas normas (*lakey*), cabe mencionar la que prescribe no desperdiciar la carne del animal de caza y el cuidado de los restos (*iwomhit'a*), así como también la regla de reciprocidad entre dueño y cazador que se concreta en dar, a manera de

⁴⁸ Cfr. (Mashnshnek, 1973: 1976; Palmer: 2005: 49; Califano, 1999: 82; Braunstein, 1974; Pérez Diez, 1999: 45) De acuerdo a los distintos grupos wichí, se los identifica con los nombres: *Etek sayntaj*, *Ahätáj*, *Yutsetaj*.

⁴⁹ También se la conoce, por los abajeños como *fwitsukw yelaj*.

compensación, un cuero del animal que se pretende apresar a su respectivo dueño, don que se mediatiza a través del shaman. En la Cuadro 4, podemos ver plantas, hongos y ámbitos del monte vinculados con sus *lewuhuy* (dueños).

Cuadro 4

Plantas, hongos y ámbitos del monte con sus lewuhuy (dueños)

Lewuhuy Los custodios	Traducción	Nombre Científico
<i>Ahät ts'uk</i>	Añapa del diablo	<i>Capparicordis tweediana</i>
<i>Fwistes k'os</i>	Cultivo de "dedos largos"	<i>Tillanciadsia duratii, T</i>
<i>La'wo k'os</i>	Cultivo de "arco Iris"	<i>Ipomoea carnea</i>
<i>Nop'älha kaha'läy</i>	Los palos de n'op'älha	<i>Tournefortia rubicunda</i>
<i>Not'ot kaha'läy</i>	Los palos de Not'ot	<i>Mimosa detinens</i>
<i>Pelhay k'os</i>	Cultivos de "tormenta"	<i>Synandropadix vermitoxicum</i>
<i>Ahät let</i>	Pintura de diablo	<i>Calvatia sp, Lycoperdon sp, vascelum</i>
<i>Kates yamúk</i>	Escremento de estrellas	<i>Geastrum sp.</i>
<i>Samok</i>	Nombre de varias plantas "mágicas"	<i>Varias especies vegetales</i>
<i>Tayhi lhele, Etek sayntaj, Yutse-tas, Kawonataj</i>	Líquenes "quebrachales" "chaguarales"	<i>Usnea sp. Schinopsis, lorentzii, Aspidosperma</i>
<i>Fwistes</i>	Plantas alimenticias del monte	<i>Bromeliaceae</i>
<i>P'älha</i>	Hongos	<i>Gasteromycetes</i>
<i>Kates</i>	Árboles que acumulan agua	<i>Ceiba chodatii</i>
<i>La'wo</i>	"chaguarales" "chaguarales"	
<i>Tsamin</i>	Bosque de "palo blanco"	
<i>Wot'uy</i>	Zona del monte con hormiguas grandes	<i>Calycophyllum multiflorum</i>
<i>N'opälha</i>		
<i>Ahät lhäy</i>		
<i>Not'ot</i>	Matorrales altos	
<i>Ilhnyolhay</i>	Montes desierto	

Nota: Adaptado de Pastor Arenas 2013 (p.161-162)⁵⁰

Los dueños o custodios del monte (*lewuhuy*) son parte del entorno de la totalidad de seres espirituales o metafísicos con los cuales conviven los wichi y que, como hemos visto anteriormente, cumplen un rol de protectores ecológicos. Sin embargo, Arenas (2013, pp.168-169) en sus trabajos de investigación etnobotánica sostiene que, desde épocas remotas el usufructo de los recursos naturales fue efectuado por los indígenas de manera desmedida, al punto de extinguirlos de una zona dada⁵¹.

Un factor innegable es el impacto de la deforestación y agroindustrialización del bosque chaqueño, trayendo como resultado la transformación del paisaje a manos de intereses nacionales y transnacionales en detrimento de la economía tradicional Wichi. De acuerdo a un estudio de impacto ambiental en el Chaco Salteño, Andrés Leake (2010), reflexiona:

[...] la vegetación que vemos hoy en el Chaco Salteño ha sufrido una serie de cambios ocasionados directa o indirectamente por el impacto del mundo no indígena. Más de cien años de explotación ganadera y maderera descontrolada, agravada por la prospección petrolera y, últimamente, la deforestación indiscriminada, provoca la alteración radical de un ambiente tan propenso a la erosión y desertización como lo es el Chaco Salteño [...] son ampliamente conocidos los problemas del medioambiente provocados por la eliminación de la cobertura forestal, tales como la pérdida de la biodiversidad, la erosión y degradación de los suelos, desequilibrios en los balances hídricos y modificación del microclima [...].
(p. 22-24)

Esta situación tan lamentable refuerza el hecho de que muchas especies animales y vegetales, ya no existen en la región, por lo *lewuhuy* (sus dueños) se han ido juntamente con ellos (*yikche*), según el testimonio de un anciano de Pozo Mulato (*Nowej Ihile*) “se han retirado a lugares tranquilo y desérticos (*honhat tä naj wichiya*) y por eso sufrimos mucho de hambre en estos tiempos” (02/nov/2017).

Pese al conocimiento que los Wichi tienen sobre la acción punitiva de los custodios por el mal uso de los recursos del monte y sus consecuencias muchas veces nefastas, últimamente se puede ver como la explotación desmedida del

⁵⁰ Las modificaciones en las traducciones de las palabras en wichi como de la ortografía es obra del autor.

⁵¹ Cordeu-De los Ríos (1982) ratifican esta misma postura.

monte se lleva a cabo por algunos de ellos. Por lo que llego a la conclusión de que, si bien en primera instancia, la acción de los blancos para con el monte chaqueño fue brutal y despiadada, las últimas transformaciones del bosque, se debe a la acción de los mismos Wichi. En muchos casos, tienen que ver con la subsistencia y el beneficio comunitario, pero en otros sólo responde a intereses particulares, aún sin el consentimiento de los demás miembros de la comunidad⁵². Pese a ello, no se puede negar la conciencia (*letichunhaya*) acerca del respeto y la conservación del bosque nativo que los Wichi tienen asumido. La importancia que le dan al ecosistema y la gran tristeza que les causa la pérdida de una gran diversidad biológica.

De la totalidad de los seres metafísicos que se pueden encontrar en el monte, *La'wo*⁵³ es sin duda el más nombrado y el que genera mayor temor (*noway*) entre los wichí, por lo que decidí dedicar un apartado especial. *La'wo*⁵⁴ es traducido al español como "arco Iris" y de acuerdo a la opinión generalizada de los wichí es un ser cuyas características generales se asemejan a una inmensa serpiente (*mälhyej iwoyek amlhätaj tä wujche wet pitaj*). Aunque lo describo como un ser metafísico, en realidad pertenece más al ámbito humano que espiritual. En opinión de Palmer (2005, p. 66) esto es así porque desempeña un papel limitado en el chamanismo Wichi.

Según mis informantes no existe un único *La'wo* sobre la tierra, son muchísimos (*wujpey*). Generalmente se los ubica debajo del agua, en sitios con bastante profundidad además del yuchan⁵⁵ (*ts'emlhäk*) por ser este un recipiente utilizado antiguamente como reservorio de agua (*inätwet*). Palmer (2015) llegó a la conclusión:

Los Wichi precisan que el agua sigue al Arco Iris. Este precepto pone de manifiesto el nexa particular que existe entre el Arco Iris y el agua,

⁵² Mientras realizaba mi trabajo de campo en las comunidades Wichi de la zona del Bermejo, en una de mis visitas a una familia en Carboncito, participé de una reunión de la comisión de comunitaria donde se discutía el caso de la explotación de la madera. Se trataba de un grupo de personas que, sin la autorización de la comunidad, vendía a los chaqueños grandes cantidades de rollos de madera, varios acoplados, a un valor que en ese momento se podría considerar como un regalo. Las tierras en ese momento, pertenecían a la Iglesia Anglicana y mediante acciones judiciales se logró frenar el hecho. Algo similar sucedió en Tartagal, en una de la ruta 86, un grupo de wichí, sacaban madera de noche y las vendían en secreto, hasta que otro grupo de la misma comunidad realizó una denuncia. En ambos ejemplos los mismos wichí lo consideraban como un robo (*not'etanya*) y una mala acción (*isit'a alhoho*).

⁵³ De acuerdo a los diferentes dialectos de la lengua wichí puede ser: *La'wó*, *la'wú*, *le'wó*.

⁵⁴ "El Agente" (Palmer, 2005: 65). También ver Cristina Dasso (1999: 228-30).

⁵⁵ Forma norteña de llamar al palo borracho de flor blanca (*Ceiba chodatii*).

nexo implícito en el hecho de que, como hemos visto, el agua es el medio propio del monstruo.

Además, explica por qué los wichí asocian cualquier laguna permanente con la presencia de un monstruo (...) Es que, en sus tierras semiáridas, una aguada que no se seca es una paradoja que sólo se explica por la influencia de un fenómeno como el monstruo en cuestión, al que 'el agua sigue'.

El Arco Iris no puede prescindir del agua, cuya presencia anormal, por lo tanto, presupone la inmanencia de aquél. Inversamente los wichí dicen que un sitio que en principio debería contar con agua, pero que no la tiene (...) fue abandonado por el Arco Iris que lo había ocupado como residente hidroconductor. (p. 62)

En la Figura 3, los Wichi de Formosa, señalaron la presencia de La'wo.

Figura 3

Represa (lewomek) donde se señala la presencia de La'wo



Como señaló Arenas (2013):

Los *La'wos* se encuentra en todos los planos Wichi: El subterráneo, el terrestre y el celeste. Sus cuevas son las napas de agua del inframundo, que se

conectan por medio de agujeros, que por lo general se abren en la base de árboles grandes como lo es el yuchán (*tsemlhäk*) (p.155)⁵⁶.

Un comentario muy escuchado entre los Wichi es que cuando está por llover, *La'wo* sale de la tierra transformado en una especie de vapor⁵⁷ a lo que los Wichi llaman *La'wo tutsaj tä inuphä* (*La'wo* salió en forma de vapor). Luego de esas formaciones nubosas vendrá una gran tormenta (*pelhay tä wuj*)⁵⁸ que en muchos casos culminará con el Arco Iris (*La'wo*)⁵⁹, interpretado como la señal (*notetnek*) de la presencia de la entidad misma. Los mismo sucede cuando se levanta un remolino (*wejsuyomta*), que son muy frecuentes en la región chaqueña⁶⁰, se los vincula con “el viaje de *La'wo*” (*yikche La'wo*).

En este tiempo, los Wichi atribuyen a *La'wo* la causa de todos los desastres ecológicos (terremotos, inundaciones, cataclismos, huracanes) tanto locales como mundiales, a la furia (*nowäk*) de *La'wo* en detrimento del abuso (*ikäñchi*) de la naturaleza por el hombre. Es probable que, por haberse ampliado el horizonte de conocimientos por la llegada del internet y las redes sociales, los Wichi resignifiquen a *Law'o* atribuyéndole la causa de la totalidad los “desastres naturales”. En efecto, esta atribución según mi punto de vista, vendría a desplazar la idea tradicional un *La'wo* o varios *La'wos* territoriales por muchos *La'wos* mundiales (*tiyäj'pe honhat lepes*), llegando a ser un “vengador universal”⁶¹.

Por último, quiero mencionar otras de las acciones acometidas por *La'wo*, pero esta vez para con las mujeres (*tsinhäy*). Para las mujeres acercarse a sacar agua de algunas de las aguadas del monte, es desde ya muy peligroso (*lewit'äy ih*). En particular si están menstruando (*lewoyis ih/nowaylhi*). Por ese motivo las mujeres deben evitar, siempre algún contacto con el agua, ya que esto enfurece (*ifwitsene*) mucho a *La'wo*, incluso, los recipientes que están dentro de la casa

⁵⁶ El agua que se junta dentro del yuchán se la denomina *sacham*. Antiguamente se utilizaba esta agua para abastecerse durante largos períodos de caza.

⁵⁷ Este vapor, son las formaciones nubosas a las científicamente conocemos como *cumulonimbus*.

⁵⁸ Las tormentas fuertes acompañadas de truenos y relámpagos, son un motivo de mucho temor para los Wichi. En primera instancia, según mis informantes,

⁵⁹ Para algunos Wichi el Arco Iris que se plasma en el cielo, es el mismo *La'wo*, para otros no es *La'wo* sino el aliento que *Law'o* expela desde los agujeros de la tierra (Cf. Arenas :155-156).

⁶⁰ Estos remolinos se dan en la época de primavera y verano (las estaciones de lluvia).

⁶¹ En una de mis visitas a una familia wichí, estábamos viendo la televisión, específicamente un programa de noticias mundiales, donde se mostraba un terremoto en una ciudad de China, a lo cual uno de los ancianos me dijo “*häp täja La'wo lechumet, fwitsaj*” (esto es obra de *La'wo*...está enojado).

(vasijas). Las púerperas también deben evitar ir al monte en busca de agua (Arenas 2013, pp.156). Así me lo explicó † Isabel Vilte:

Cuando (*La'wo*) sentía el olor de la menstruación de la mujer, ella no podía escapar. Cuando los viejos campeaban en el monte, si la mujer quería ir con ellos, ellos primero le preguntaban si no tenía la menstruación, y si la tenía era mejor que no fuese con ellos, porque ellos tenían miedo (...) Había una chica que tenía menstruación y como la historia dice, cuando una chica tenía la menstruación la madre no la dejaba salir de la casa. Un día esa chica pedía agua, entonces la madre le sirvió en un cuenco. La chica estaba adentro, era joven, sentía el agua tibia y se veía reflejada en ella.

Después encontró en el fondo del cuenco algo rojito que se movía, entonces llamó a su madre y la madre enseguida fue a observar y apenas escuchó a la hija, arrojó el agua al suelo y el agua reventó al caer al suelo con un ruido muy fuerte. Enseguida se cubrió de nubes, sopló el viento fuerte repleto de refucilos, la gente se preocupó porque enseguida se escucharon ruidos de sapos, de ranas. Entonces la madre le dijo a la hija: "Hija nosotros vamos a morir" Y en ese lugar, dicen que murió mucha gente por causa de esa mujer que no se cuidó cuando tuvo la menstruación, se hundió la tierra y se hizo un enorme pozo en la comunidad⁶². (Ingeniero Juárez, Formosa. 07/ Oct./ 2001).

La menstruación es considerada como un "parto fallido", por lo que deben quedarse en sus viviendas ya que además produce un olor a pescado (*chohwhäy*), tal polución enfurece a los Arco Iris, símbolo de la vitalidad. La norma tiene como objeto evitar la contaminación del ámbito natural. (Palmer, 2005, pp. 63).

Muchos de mis informantes aseguraron que hay personas que vieron a *La'wo* (*iche t'at Wichi tä hiwen La'wo*) cuando entraban en el monte a cazar o recolectar frutos. Es más, algunos están convencidos de que en algún momento de la vida es posible verlo, aunque sea una vez (*le'wenla t'at*). No obstante, en estos "tiempos modernos", los mismos wichí sostienen que, los *la'wo lhayis* (pl. de *La'wo*) se retiraron a tierras lejanas debido al aumento de ruido (es probable que

⁶² Sobre este tema ver: Palmer (2005: 63).

se refieran a las empresas que explotan la zona). Pero también me resulta interesante la opinión de Ciriaca Ivire:

[...] dicen que ahora desde que la gente cree en la Palabra de Dios, el Arco Iris ya no hace nada, por más que la mujer tiene menstruación o acarrea agua, no hace más daño. El Arco Iris ahora no hace más daño. La gente tiene tranquilidad. Hoy en día ya no cree las historias sobre Arco iris [...] (Misión Las Vertientes, Salta. 26/Mar. 2005).

Por otro lado, el espacio celeste (*pule*), en contraposición con el plano terrestre, es concebido como una región esencialmente hostil para el hombre, caracterizada por un frío intenso y la excesiva abundancia de agua. Se lo considera habitado por seres y entes que en un “antes mítico” poblaron la tierra y que actualmente son visibles como astros o constelaciones (Siffredi, 1980, pp. 167).

Finalmente, el espacio del submundo (*honhatcho*), es considerado como ámbito en que se mueve una gran cantidad de potencias denominadas *ahät Ihayis*, en donde *Ahätaj* (el dueño de las enfermedades), ejerce el dominio absoluto sobre el mundo subterráneo⁶³. Según mis informantes es como “pais de los muertos” (*ahät Ihayis kahonhat*). Según †Andrónico “Las actividades de los *honhatcho lheley* (habitantes del inframundo), se parecen mucho a las del plano terrestre; lo que cambia es la apariencia física” (13/sep/91).

Como ya observara Métraux (1939), hay zonas de monte y pastizales, aguadas y ríos; sus habitantes también pescan, cultivan la tierra, crían animales y hacen la guerra, aunque se da una inversión de su régimen de vida en relación al de los vivos, la que se atribuye a la alteridad de las relaciones entre día y noche y, en consecuencia, entre trabajo y sueño (p.90-91).

De acuerdo a lo descrito por mis informantes, *honhatcho* (mundo de abajo) estaría a su vez compuesto por diversos planos, generalmente tres, a los cuales irían ingresando los muertos (*wichi tä pajche ileyjejen honhat*), atendiendo fundamentalmente a su potencia (*khajyaj*) y a su antigüedad (*pitaj lenäyij*); de esa manera en el estrato de “más abajo”. Este estado, que según los Wichí ya está lleno (*tapoyej*), están los *ahät Ihayis* y los *hiyawul tä khajayhen*.

En cambio en los planos restantes se alojan los demás muertos, según su comportamiento en vida; así, los borrachos (*woknas*), peleadores (*äkleyhtses*),

⁶³ Pelleschi, 1881: 139; Métraux, 1939: 59. La relación de *Ahätaj* con los *ahät Ihayis* y con los *hiyawul* (chamanes Wichí), ha sido estudiada por Mario Califano (1974 y 1976).

asesinos (*anikoï*), mujeriegos (*atsinhäwos*), ladrones (*tet'antses*), malvados (*fwitses*), calumniadores (*sitäywos*), mentirosos (*wet yämwetha*), entre otros⁶⁴.

En suma, en lo que respecta a las conexiones entre los habitantes de la región terrestre y los del mundo subterráneo, solo son accesibles a los *hiyawul* (chamanes), quien accede a ellos (*lheley*) quien logra el acceso a éste mediante el trance extático (*welan*). Para el común de los Wichi, el camino de acceso está obstaculizado⁶⁵.

5. 6. Las Parentelas

Los misioneros Jesuitas del siglo XVIII, Pedro Lozano, Joaquín Camaño y Basán⁶⁶ (Braunstein, 2016) notaron que los Wichi ocupaban una vasta región del territorio del Gran Chaco y que, además eran una gran cantidad de pueblos diferentes o parcialidades Wichi, cada uno con nombre distinto, habitando su propio territorio y manifestando características propias.

Este hecho se extiende hasta hoy ya que podemos encontrarlo en los nombres de estos grupos y en las variaciones dialectales. Cada uno de los grupos, sostiene y afirman su autonomía.

Uno de los títulos con los que *Tokfwaj* es ser *tenkatsaj* 'el copión o imitador', cuya característica principal y debilidad, radica en obtener los atributos propios de otros seres, pero en su lugar es engañado y obtiene, como resultado de sus travesuras, graves y trágicas consecuencias tanto para él como para la humanidad toda. La lección es clara y apunta a cuestiones fundamentales de la identidad.

El nombre de cada uno de los grupos (parentelas) fue dado por otros Wichi, resaltando una característica distintivas y particulares; en muchos casos positiva y en otra negativa.

⁶⁴ Es llamativa la valoración ética que se atribuye a los que permanecen en los distintos estadios, por lo que sospecho un vocabulario cargado de "sincretismo con el cristianismo".

⁶⁵ Mario Califano (1974 y 1976) desarrolló de este tema en profundidad. Miguel de los Rios (1974) observó las diferentes etapas vitales y el vínculo que existe entre el mundo de los vivientes y el de los muertos.

⁶⁶ Para un estudio más completo sugiero leer: "*Entre los Jesuitas del Gran Chaco*". Compilación de Joaquín Camaño S. J. y otras fuentes documentales del S. XVIII. Es una edición de †Ernesto Maeder, María Laura Salinas, Julio Folkenand y José Braunstein, impreso por la Academia de Ciencias de Buenos Aires. Incluye información complementaria en anexos y mapas.

John Palmer (2005) y Braunstein (1990) identificaron por lo menos 144 de estos grupos locales con sus respectivos nombres, y seguramente hay más.

A continuación, en la Cuadro 5, expongo a modo de ejemplo, algunos de los nombres de las parentelas, su traducción al español, el significado y su lugar de ubicación; aunque debo decir que es probable que haya más de una sola explicación del nombre al igual que el lugar de residencia, tema que excede a esta investigación⁶⁷.

⁶⁷ Para un estudio pormenorizado de los grupos ver: Alvarsson (1948),

Cuadro 5

Nombre, significado y ubicación de las principales parentelas Wichi

Nombre wichí	Traducción	Significado	Ubicación
<i>Tuntey</i>	Piedras	Se decía que era gente mezquina que no convidaba a sus visitas	Curso medio superior del Pilcomayo
<i>Yapinatás</i>	Mosquitos	Por ser altos y flacos y malos.	Tizón de Chaguar-Palo Suncho- Agua Mulita.
<i>Hat'älh</i>	Pala Palas	Por tener un cuerpo débil y cabezas grandes.	Cardizal
<i>Lantawos</i>	Gusano de la Planta <i>Lantaj</i>	Solían comer una planta que crece en las lagunas.	Pozo Alpú
<i>Awutses</i>	Rosillos	Mataban hasta a los de su propia parentela	Embarcación-Ballivián-Cornejo-Mosconi, entre otros.
<i>Won'awos</i>	Avispas 'bala'	Porque eran negros y tenían una marcada cintura	Laguna Mosca
<i>Amotas</i>	Chanchos quimileros	Porque solían andar en grupos muy reducido	Curso medio superior del Pilcomayo
<i>Kalantes</i>	Manos de mortero	Se decía que antes cuando se peleaban con otros usaban como arma la mano del mortero	Bebedero de Mulita-Cardizal
<i>Inhatechuy</i>	Tuscas	porque les gustaba mucho comer la fruta de la tusca	Laguna Corral-Los Pozos
<i>Askanis</i>	Cormoranes	Por ser muy buenos pescadores	Agua Hermanita
<i>Suwajnhiwos</i>	Gusanos del pasto cortadera	Porque vivían antes en un lugar con mucho pasto cortadera	Agua hermanita

Nota: Tomado de Palmer (2005, p.126-128).

Palmer (2005) también considera que es algo inútil intentar establecer la dimensión promedio de una parentela. Los Wichi dicen que las personas que son pocas no tienen nombre (*Wichi tä wujhit'a lhey ihihit'a*)⁶⁸.

Otro dato importante, es que frecuentemente, una comunidad está compuesta por varias parentelas. La parentela que inicia una comunidad, generalmente instala su nombre en detrimento de los otros grupos que la conformen.

Asimismo, las parentelas también están diseminadas en distintas comunidades, tal como se refleja la Cuadro 6.

Cuadro 6

Parentelas Wichi diseminadas en distintas comunidades

Comunidad	Parentelas
Agua Mulita	Los Surubís-Los Dientudos y Los Mosquitos
Nicho de Tapir	Los Caranchos-Los peludos
Agua Hermanita	Los perros-Loa Cormorones-Los Hurones-La avispa Bala.
Quiste Colorado	Los Surubíes y los Conejos
Laguna Coral	Tuscas y Calabazas
Remedios de Tapir	Lantawos-Pumas y Mazas de Mortero
Laguna Mosca	Moscas-Frutas Marchitas y Sombreros

Nota: Tomado de Palmer (2005, p.129). Adaptado por el autor.

5. 7. Los Wichi y los pobladores no-indígena

Para comenzar nuestro análisis quiero citar las palabras de un viejo amigo Wichi del Pilcomayo Salteño, un escritor prolífero de numerosas narraciones wichí, †Laureano Segovia (1996):

Tälhe tä ahätäy lhayis nämho olhamel o'wet, o'wen tä lhamel Lakhäywet ikänchi olhamel o'wet wet ikänchi ´mak tä olhamel oyenlhi. O'wen naji tälhamel itsethän olhamel o'wet elh ahätäy yokw "Lhipna olham tä olewuk.

⁶⁸ La ortografía es del autor.

Desde que los criollos llegaron a nuestras tierras, sus animales perjudicaron muchísimo nuestro monte. Observé que ellos miraban nuestro monte y decían: “nosotros somos los dueños de estas tierras”. (p. 77)

En estas palabras, Laureano denuncia, los Wichi dirían con palabras calientes (*aitäj lhämet*), la situación de conflicto por la ocupación del territorio ancestral (*honhat*) de las comunidades del Pilcomayo Salteño⁶⁹, por parte de los criollos (*ahätäy*). La relación entre los Wichi y la sociedad no indígena, nunca ha sido fácil. Estuvo marcada por la violencia y la desconfianza. Aunque muchas veces parece como si las relaciones mejoraran, en realidad no es así. Siempre está presente la desconfianza y esto genera incomprendimientos y tensiones constantes.

Los Wichi emplean la palabra *suwele* o *suwele lhayis*⁷⁰ o *ahätäy* o *ahät lhayis* para nombrar a los criollos. Según Hunt (1913, p. 35) y Alvarsson (1998, p. 62), los Wichi utilizaban ese término, en principio, para designar a los chiriguano. Palmer (2005), considera que entre los criollos y chiriguano, hay una similitud de actitudes, una de ellas es el hostigamiento. Los equipara con los criollos, ya que formaban mejores alianzas matrimoniales, militares, laborales y culturales con los blancos, a diferencia del resto de los indígenas chaqueños (Combés & Villar 2007). *Suwele*, es dentro de todo un término bastante general y designa más que nada las relaciones de poder para con los wichi.

Ahora bien, existe otro término muy usado entre los Wichi y es “*ahätäy* o *ahät lhayis*”⁷¹, cuya traducción es “alma póstuma o desencarnada”⁷². Es una expresión peyorativa que describe exactamente el comportamiento que por 400 años los “blancos” tuvieron para con los Wichi John Palmer (2005, p. 28) recuerda el testimonio del Wichi Federico Gauffin que utilizó en 1978 la palabra *ahätäy* para referirse a los criollos. Palmer traduce este apelativo como “los aparecidos” y le atribuye un doble significado: los que en un momento preciso “aparecieron” en el Chaco y “los fantasmas de los muertos”.

Para los grupos indígena del Pilcomayo, la vida silvestre es su principal recurso. Es una fuente, no solo de alimentos y plantas curativas, sino también de materia prima, tales como: madera, cueros, huesos, plumas, chaguar

⁶⁹ En el Pilcomayo conviven poblaciones Wichi, chorotes, churupis y tobas.

⁷⁰ Este término es comúnmente más usado en las comunidades del Bermejo, aunque hoy en día se suelen usar ambas palabras como sinónimos.

⁷¹ Desde una interpretación religiosa se podría interpretar como “los diablos o los demonios”. De hecho, en la traducción de la Biblia al idioma Wichi “*Dios Lhämtes tä Matchehen*”, cuando se encuentra la palabra se utiliza “*Ahätaj*” diablo y demonios “*ahät lhayis*”.

⁷² Palmer (2005).

y demás elementos. Arenas (2003) da cuenta del uso alimentario que hacen los Wichi de los recursos del monte chaqueño. A modo de ejemplo, voy mostrar algunas de las formaciones vegetales identificados por los Wichi.

El uso del espacio por parte de los Wichi y los demás grupos chaqueños, exige, tanto a nivel comunitario como intercomunitario, el acceso libre a los diversos usos para todas las familias que constituyen un solo grupo comunitario. Desde el punto de vista del derecho consuetudinario, la concepción indígena de la propiedad comunitaria del territorio es de carácter no excluyente (Wallis, 1995). Por lo que la “colonización” de los ganaderos al gran chaco, provocó un choque entre dos formas muy distintas de uso y ocupación de la tierra. Según van Dam (2002):

[...] una de las principales repercusiones de la ganaderización del Chaco será sus consecuencias en las condiciones de vida de la población indígena, que ve cómo con la degradación de los bosques y los pastizales, con la contaminación del agua, con la reducción de sus territorios etc., las condiciones de su reproducción se ven amenazadas. Se trata de dos sistemas de producción, caza, pesca y recolección, por un lado, ganadería, por otro lado, absolutamente irreconciliables. Ello marcará el permanente conflicto entre aborígenes y criollos que caracteriza la zona. (p. 43)

Dentro de la categoría de *ahätây*, los Wichi realizan una clasificación más minuciosa en relación con distintos modos de interactuar con ellos. Montani (2017), propone distinguir, ampliando la categorización de Dasso (1992) tres categorías: “chaqueños”, “criollos” y “blancos”. Cabe destacar que, en esta investigación la categoría de “los blancos” es abordada en un apartado diferenciado, teniendo en cuenta el lugar que ocupa en la historia “positiva” de los Wichi. Los chaqueños⁷³ comenzaron a migrar al territorio Wichi a mediados del siglo XIX, tanto desde el Oeste (Sturzenegger, 1999, pp. 40-48) como desde el Suroeste (1959). Son una población mestiza de blancos e indígenas cordilleranos que. Los “puestos” de los chaqueños cohabitan con los Wichi, están distribuidos en todo el Gran Chaco que incluye las tres provincias; Salta, Chaco y Formosa y el sur de Bolivia. Los Chaqueños viven de la ganadería vacuna, mayormente (Montani, 2017). Los Wichi son los que tiene que esforzarse para hablar

⁷³ En Formosa, se suele utilizar el término criollo más que chaqueño.

español⁷⁴, aunque existen chaqueños que por el hecho de haberse criado con los wichi también saben su lengua. Algunas mujeres Wichi se casan con chaqueños, pero, pero no sucede así a la inversa⁷⁵. Los hombres Wichi trabajan para los chaqueños haciendo “changas”, como peones y aunque en algunos casos existe una especie de “beneficio mutuo”, se observa un marcado rechazo y desprestigio entre ambos grupos. Un aspecto a considerar es el lecho de los hijos de madre Wichi y padre chaqueño. Estos son muy discriminados y hostigados por los mismos wichí. Para los Wichi el hijo de madre Wichi y padre chaqueño, no es Wichi es chaqueño (*ahätäy*) y así se dirigen a él o ella, cuando lo nombran, acompañado de otros calificativos peyorativos.

Los criollos, también son llamados *ahätäy*, sin embargo, la diferencia radica, básicamente en que son “chaqueños” que viven en los pueblos, se sumaron en la segunda mitad del siglo XX, son los llamados “turcos y otros inmigrantes”. Muchos de los chaqueños llegan a ser criollos con el tiempo, debido a un incremento en su economía, que les posibilita comprar una casa y poner un negocio en algún pueblo o ciudad más cercana. Algunos de ellos ocupan puestos en la política, la educación, la salud, como así también en asociaciones civiles y religiosas.

La presencia criolla no dejó indiferentes a los grupos Wichi. Muchos empezaron a reorganizar sus actividades económicas prestando su fuerza de trabajo, de manera ocasional pero constante. Los Wichi de Nueva Pompeya (provincia del Chaco), sufrieron la presencia criolla cuando los franciscanos abandonaron la Misión (a partir de 1949) y los que siguieron fueron años de violencia y sufrimiento (Franceschi, 2020).

5. 8. A modo de recapitulación

- Los Wichi viven en el sector semiárido del Chaco, entre los ríos Pilcomayo y Bermejo y hablan su lengua materna (*Wichi lhämtes*) además del español. Siendo un pueblo de antiguos cazadores-recolectores, cuya vida material y simbólica está íntimamente ligada al bosque y actualmente los

⁷⁴ En realidad, es una variante do dialecto del español.

⁷⁵ Aunque, siempre se escuchan comentarios tales como “aquél chico/a es hijo/a de una *Ahätäy* (mujer chaqueña en idioma Wichi)”. Generalmente la mujer chaqueña niega rotundamente al padre wichí.

distintos grupos están asentados en zonas rurales, periurbanas y urbanas, en un área que abarca las provincias de Formosa, Chaco y Salta en Argentina y parte sureste de Bolivia.

- Alrededor de 1586 se produce el primer encuentro con unos grupos originarios de los valles del río Teuta. Posteriormente, se los identifican con el nombre de “Mataguayes Churumatas”. Mas adelante, serán conocido como “matacos” y luego como Wichi.
- La cultura Wichi está determinada por *lakeyis* (sus actividades tradicionales) y *lachumyajay* (sus valores). La diferencia lingüística, aunque sea mínima, es determinante en la distinción de su identidad.
- El ser Wichi se define por su interior espiritual (*husek*) y descrito como; la voluntad vital, la buena voluntad y la fuerza de voluntad. El *husek* es, por lo tanto, un órgano metafísico (espiritual) del cuerpo (*t'isan*). La pérdida del *husek*, trae aparejado la intromisión de espíritus enfermantes (*äites*), los cuales, tradicionalmente, sólo el chamán (*hiyawu*) podía expulsar.
- El mundo según los Wichi, está conformado por tres planos claramente establecidos: el cielo (*pule*), la tierra (*honhat*) y el inframundo o submundo (*honhatcho*). Los dueños o custodios del monte (*lewuhuy*) son parte del entorno de la totalidad de seres espirituales o metafísicos con los cuales conviven los Wichi y cumplen un rol de protectores ecológicos. Las conexiones entre los habitantes de la region terrestre y los del mundo subterráneo, según se creía, solo era accesibles a los *hiyawul* (chamanes).
- El nombre de cada uno de los grupos (parentelas) fue dado por otros Wichi, resaltando una característica distintivas y particulares; en muchos casos positiva y en otra negativa. Cada parenela tiene sus propios nombres de acuerdo a las variaciones dialectales. Cada uno de los grupos, sostiene y afirman su autonomía.
- La relación entre los Wichi y la sociedad no indígena, nunca ha sido fácil. Estuvo marcada por la violencia y la desconfianza. Aunque muchas veces parece como si las relaciones mejoraran, en realidad no es así. Siempre está presente la desconfianza y esto genera incomprendiones y tenciones constantes. La colonización de los ganaderos al gran chaco, provocó un choque entre dos formas muy distintas de uso y ocupación de la tierra.

CAPÍTULO 6

LA RELIGIÓN ENTRE LOS WICHI

6. 1. La religión tradicional Wichi

Vale aclarar que cuando hablo de religión tradicional, lo hago teniendo en cuenta el sentido original o etimológico⁷⁶ que tienen ambos términos, y no de acuerdo al uso que la modernidad le ha impregnado. Por lo tanto, con el término “religión”, me estoy refiriendo de esta manera, en un sentido teológico, al vínculo existente entre el hombre y una o varias divinidades⁷⁷. De echo, no existe en Wichi una palabra para religión, por lo que podríamos decir entonces que tampoco existiría una religión como nosotros la entendemos, no obstante, a los fines de describir y sistematizar este conocimiento, utilizaré esta palabra libremente, entendiéndola como Alvarsson (2015, 225): una variedad de expresiones religiosas que varían entre grupos, entre individuos y con el tiempo.

Del mismo modo sucede con el término “tradicional”, cuyo significado etimológico hace referencia a un tipo de conocimiento cultural heredado con el tiempo, transmitido, pero nunca estático e inmodificable⁷⁸, en otras palabras, no es lo mismo lo que observó Lozano en el siglo XVII, que lo que estudió Karsten en 1912, ni lo que yo observo en este estudio en pleno siglo XXI.

Dicho esto, quiero volver ahora al tema central. Los Wichi conciben el cosmos, como un escenario caracterizado por fuerzas y acciones espirituales. El

⁷⁶ Cf. Califano 1974, 1999b; Métraux 1973; Palmer 1994, 2005; 208.

⁷⁷ Destaca en el latín como *religio*, *religiōnis*, formándose a partir de 3 elementos: el prefijo *re-* expresa repetición, y por ende firmeza e intensidad, asimismo acompaña el verbo *ligāre*, señalando la palabra ligar sobre la idea de estrechar un vínculo (indicar que algunos autores tienen preferencia, en lugar de *ligāre*, por el verbo *legēre*, que refiere a leer, dado el respeto y minucioso estudio de las escrituras sagradas), y finalmente se completa con el sufijo *-on* tomado del latín *-o*, *-ōnis*, propio de la estructura de la palabra para proporcionar acción y efecto. Cf. Benjamin Veschi, 01/2019, en <https://etimologia.com/religión/>.

⁷⁸ Se manifiesta en el latín como *traditio* y éste sobre el verbo participio *tradere*, en referencia a transmitir o entregar, asociado a los elementos *trans-* y *dare*, postulando las acciones de pasar (en este caso se lo contempla desde un enfoque social, pasando una enseñanza) y dar respectivamente, éste último con raíz en el indoeuropeo **do*, entendiendo explícita como dar. En este sentido, en toda tradición hay un "acto de entrega", una especie de regalo que va pasando sucesivamente de padres a hijos. Cf. Benjamin Veschi, 01/2019, en <https://etimologia.com/religión/>.

chamán⁷⁹ Wichi, es por lo tanto, el hombre o la mujer⁸⁰ que ha sido elegido por seres poderosos (*lewuhuy*) para tratar con las entidades (*ahät lhayis*) portadoras de enfermedad (*äites*) para los seres humanos, para cambiar su voluntad (*yapleyej lehusek*) y ayudar en la cura, sea vigilando y resguardando a su comunidad de eventuales catástrofes climáticas, bélicas⁸¹, epidémicas, etc. de la comunidad. Otra forma de decir lo mismo, es afirmar, siguiendo a Palmer (2005):

[...] El (o a veces ella) es la piedra angular de la vida comunitaria.

Responsable del bienestar mundano de sus dependientes, cuyos intereses debe priorizar, trabaja activamente para mantener las paces. El chamán (*hiyawu*) cumple un rol aparte pero complementario, en su calidad de sanador (masculino o femenino) que vela por el bienestar espiritual de los miembros de la comunidad. Su tarea consiste en alejar la enfermedad, entendida como una condición causada por la falta de buena voluntad, ya sea en el sujeto o en su entorno social. (p.7)

En su rol original el *hiyawu*, es ante todo el de *kachawo* (sanador), pero esta actividad, no tiene nada que ver (*lewukhit'a*) con el suministro de hierbas medicinales (*kachal*) y el conocimiento de su uso (*lakey*), para ello existen especialistas (*kachawuk*) en la materia de comprobada experiencia (*pitaj lenäyij*)⁸². Uno de mis informantes me transmitió lo siguiente:

Hi'nona itilhamej kachal, yahanej tefwaji kacha tä lacha not'ihnhayaj wok mek at chik yokwaj wet yahanej t'at kacha tä häpe.

⁷⁹ En la historia de las religiones, se ha designado a este especialista con un término de origen siberiano: *shaman* o *chamán*. Lo podemos contrastar con el sacerdote de la sociedad agraria Hultkrantz (1967:108).

⁸⁰ En la descripción del oficio del chamán, hemos utilizado más el pronombre masculino, ya que la mayoría de los chamanes wichi son hombres. Las mujeres no faltan (*hiyawu tsinhä*), pero con algunas excepciones, los hombres constituyen la mayoría. No es la categoría sexual en sí misma que para a las mujeres, sino los peligros generales que el oficio contiene, especialmente los recorridos chamánicos en trance profundo. Las mujeres tienen una mayor responsabilidad en los niños pequeños. el rol de las mujeres en las actividades religiosas. De paso hemos mencionado la importancia de la saliva femenina en el proceso de fermentación de la aloja. Hemos tocado el rol de mujeres como "dadores de vida" cuando dan a luz. Hemos enfatizado que mujeres, igual que los hombres, pueden negociar con los guardianes. Hemos referido al hecho de que, aunque una mayoría de chamanes es masculina, también hay mujeres chamanes. El encerramiento de las mujeres en el centro del pueblo durante el rito de pasaje de la primera menstruación, ¿es una señal de la importancia religiosa femenina?

⁸¹ Metraux (1946:364), deja constancia que, los chamanes acompañaron a los guerreros cuando en expediciones militares, y por medio de sus encantos, fueron supuestos de ganar la victoria para su partido.

⁸² Son los *wichi tä tänhäy* (ancianos, hombres y mujeres).

Es una persona que investiga sobre los remedios que son necesarios para cada enfermedad o mordedura. Saben todo acerca de los medicamentos naturales (Leandro flores 02/nov/2017).

Por ejemplo, si un Wichi tiene un accidente (*lewit'äy ihi*); se corta con el hacha (*yistej hosan*); si tiene bronquitis (*not'okwe wos tä ilän*); si una araña le pica a una persona, (*chohot tä yokwuj*) no se dirige nunca al chamán. Estas situaciones se resuelven utilizando hierbas medicinales (*kacha*). La aplicación de determinadas partes de la planta, en la zona afectada, se soluciona el problema.

La persona consulta al chamán (*yike hiyawú*) cuando está en juego su salud (*lak'efwahyaj ihi*), por algún problema mental (*lhetek tä niisa* o *not'ihnhayaj ä ihi lhetek*) o si surgió algún conflicto comunitario (*tach'umwekhen*). Conuerdo con Kensinger (1995) cuando afirma:

Los chamanes actúan como intermediarios entre la sociedad humana y el mundo de los espíritus. Son hombres, o en ocasiones mujeres, que demuestran una capacidad (...) quien se convertiría en un chamán debe perseguir activamente a los espíritus a través de sueños o beber con frecuencia el brebaje alucinógeno. Debe abstenerse de tener relaciones sexuales a lo largo de su búsqueda (p.211).

Una de las características del *hiyawú* Wichi, es su perspectiva amplia y holística del cosmos y por consiguiente del abordaje de la enfermedad, a diferencia del método diagnóstico occidental. Así lo observó Alvarsson (2015):

el médico trata a un paciente en base a una visión estrecha de su lectura de por ejemplo tasas de colesterol o glucosa, el chamán considera tanto la situación del paciente en su cosmos, su familia y su pueblo. (p.6)

Sin embargo, el chamán Wichi, no pretende ser capaz de curar cualquier cosa. De hecho, Palmer (2005) refiriéndose a la llegada de los “blancos” a su territorio, llegó a la conclusión:

[...] Como sistema médico, el chamanismo wichí no podía contrarrestar la difusión de enfermedades contagiosas extranjeras, empezando con la viruela, que resultaban tan desconocidas para los chamanes como letales para su gente. Desde la época colonial, hubo epidemias de viruela en el Chaco central occidental [...]. (p. 35)

Cito una vez más a Palmer, pues ratifica que:

El mundo había sido invadido por espíritus ajenos que excedían las defensas propias de los Wichí. Los chamanes no tenían cómo combatir los nuevos espíritus enfermantes porque, según ellos mismos admiten, ni siquiera llegaban a verlos. Siendo tan ignotos, no había forma de contactarse con ellos. (ibid, 35)

Además de la actividad de curación⁸³, el chamán supervisa por ejemplo todo el proceso de la caza⁸⁴. Él negocia con los guardianes de la naturaleza⁸⁵ para que la presa esté disponible. Sullivan (1988), reportó “el chamán Wichi, también dirige los ritos cuando se va a asegurar que los frutos maduren como deberían” (p. 188)., El *hiyawu* (chamán), tiene incluso el poder de influir en el clima. En la Figura 4, se observa a un grupo de *hiyawul* (chamanes) en una ceremonia de “limpieza” en una comunidad.

Figura 4

Ceremonia chamánica grupal



Nota: Tomado de Alfred Métraux (1946, p. 352, lámina 72a.).

⁸³ El tratamiento del chamán se llama *yilajej* (curación). La palabra indica curar, pero no por medio de hierbas u otras cosas concretas, sino por medio de fuerzas esotéricas (*äites*). Aunque la palabra española tiene un sentido despectivo, quizás conjurar.

⁸⁴ Por medio de su canto silencioso, el chamán viaja a estas casas invisibles donde se encuentra y habla con los espíritus dueños y guardianes de los animales. Les pide que suelte la caza y la pesca, que más tarde se convierten en presa de los cazadores. Se les ofrece coca y tabaco (el alimento de los espíritus) a cambio de la presa del cazador.

⁸⁵ Pueden aparecer como un ejemplar grande de una especie, por ejemplo, un pecarí argentado de tamaño extraordinario. Son líderes o dueños (*lewuhuy*) de una especie o un grupo de especies. A menudo son justamente zoomorfos (Hultkrantz 1967:38, 48; 120), pero también son antropomorfos, aunque con características especiales. Un guardián femenino, *Kutsetajch'ejyaj*, responsable por el *tsutsaj* (planta de chaguar), es antropomorfo, pero tiene un cabello parecido a las fibras raspadas y secadas de esa planta (Alvarsson 1994:219). Por eso, cualquiera que se encuentre con ella en la naturaleza sabe quien es. Cuando una mujer Wichi va para recoger material prima para sus trabajos con fibra de chaguar, siempre inicia una conversación con *Kutsetajch'ejyaj* para pedir permiso de llevar lo que necesita para mantener a sus hijos.

El *hiyawú* negocia con los guardianes de la naturaleza sobre la lluvia⁸⁶, así como también se dedica a actividades de vigilancia y protección. En una situación de guerra (*nokhatshaya*)⁸⁷, el chamán incluso puede dirigir ataques de represalia, basándose en sus conocimientos esotéricos y sus visiones. Pero he decidido no ahondar en este tema en particular, pues va más allá de los límites propuestos para esta investigación.

El problema más común tratado por el chamán wichí es la huida o pérdida de la voluntad ⁸⁸ del cuerpo (*yik lehusek* o *lechowej yik*) y ante tal indefensión, como consecuencia, aparecen *tiyaho* (se introducen) los espíritus enfermantes (*äites*). Muchas veces el *husek* huye por causa de la enfermedad; otras, la enfermedad penetra en el cuerpo y ocupa el lugar vacío. Según comentan los wichí, el miedo o susto (*noway*), es uno de los principales motivos por el cual el *husek* abandona a la persona (*iwom*).

Montani (2017) en su investigación, aportó las operaciones que el chamán emplea para la recuperación del *husek*:

En un caso, el chamán debe viajar a sitios distantes para buscar el alma extraviada y cuando la encuentra, convencerla de que regrese y guiarla. En el otro, el chamán debe intimidar a la/s enfermedad/es y negociar con ella/s para que deje/n de dañar el *lëhusek* de la víctima o para que abandone/n el cuerpo del enfermo y ceda/n el lugar al *lëhusek*. Muchas veces la cura implica ambas operaciones. (p. 116)

Para todo esto, la intervención (*lech'otyaj*) de los “dueños de las enfermedades” (*ahät lhayis*) y la posesión de ciertas técnicas (*lakey*) y artefactos (*lechal*) le son sumamente necesarios. Para ello, el *hiyawu* debe visualizar (*iyahinch'oye*) realidades ocultas (*mak tä ninäla*), viajar (volar) a lugares imposibles y combatir seres poderosos e invisibles para el común de la gente. Alvarsson (2015) atestigua:

Esta parte de la curación, cuando el alma está separada del cuerpo, se considera lo más peligroso que puede hacer un chamán. Tiene que movilizar todo su poder y toda su habilidad para navegar en el cosmos y,

⁸⁶ Métraux 1946:354, ceremonia de lluvia.

⁸⁷ Para un estudio del rol del chamán en las guerras ver Cf. Califano (1999).

⁸⁸ El *husek* es el “ser interior o interior espiritual”, inmaterial o metafísico en oposición al *t'isan* (cuerpo). Para un estudio pormenorizado del *husek* Wichi, en todas sus manifestaciones, sugiero consultar la tesis doctoral del Dr. John Palmer (2005), quien desarrolló este concepto de manera magistral.

con la ayuda de su espíritu ayudador, negociar con poderes siniestros para recuperar el alma perdida. Si algún poder le tranca el camino tiene sólo un tiempo para arreglarlo. Porque si se demora demasiado su cuerpo en la tierra morirá. (p. 57)

Palmer (2015) registró el episodio del vuelo del *husek* chamánico en pro de la recuperación del *husek* extraviado que vale la pena citar *in extenso*:

La pérdida de voluntad es una condición que también se cura con el *mana*⁸⁹. A los efectos de localizar el órgano extraviado, el chamán envía su propia voluntad al ámbito espiritual. Para aumentar su poder de vuelo, la voluntad del chamán suele transformarse en un pájaro. Por ejemplo, si debe emprender un largo vuelo, 'se inserta' (*zlaïtihi*) en un cóndor. Si tiene que volar a gran velocidad y con frecuentes cambios de dirección, se convierte en un picaflor. Estas metamorfosis resultan del *mana* que despliega la voluntad chamánica. Si logra recuperar la voluntad extraviada, el chamán la devuelve al enfermo. Teniéndola aún invisible en la palma de la mano, le sopla encima y así le infunde *mana*. Esto hace que la voluntad incorpórea se materialice, típicamente bajo la forma de una luciérnaga, símbolo natural del brillo de la voluntad. Al soplar nuevamente sobre la voluntad materializada y también sobre el pecho del enfermo el chamán hace que, por el poder de encanto de su *mana*, la voluntad se reintegre al cuerpo al que pertenece. Otra vez el *mana* hace que lo invisible (la voluntad extraviada) se torne visible, y viceversa. (p. 209)

En opinión de mis informantes, se “diagnostica” la pérdida concreta del *husek* cuando, en algunos casos, el paciente se ve afectado por el delirio (*welan länek*) y la pérdida de la razón⁹⁰. En otros, aparecen náusea, anemia, apatía, depresión, etc. A este hecho, se suman otros “síntomas corporales” tales como: dolores agudos o persistentes (*pitaj lewhäy tä äita*); problemas de corazón (*let’otle tä äitaj wet iläfwel*), dolor en el pecho (*let’okwe tä äitaj*) o los huesos (*lhiley tä äites*). Para identificar la enfermedad (*äita*) el chamán en general, se posiciona frente al paciente, fuma tabaco, canta su canto de curación, sacudir su cascabel de poro o

⁸⁹ Categoría utilizada por la antropología para definir, a grandes rasgos, el concepto de *kapfwayaj* o poder chamánico.

⁹⁰ En términos de la medicina occidental se podría decir que es una psicosis.

tocar su tambor, para entrar en trance y ver. La facultad de ver, radica en su *kapfwayaj* (poder chamánico)⁹¹. Así lo interpretó Palmer (2005):

[...] la claridad de la visión mística depende de la luminosidad de la voluntad, y la voluntad es luminosa en la medida en que esté imbuida de 'encanto'. Por otro lado, un chamán cuenta con espíritus aliados que le brindan información esotérica. También lo ayudan y lo protegen durante sus encuentros rituales con los enemigos espirituales, en contraste a los médicos occidentales, el chamán no siempre promete éxito o que todo ha de salir bien. (p. 195)

Para cerrar este acápite, haré una reflexión general en torno a la religión tradicional Wichi. Considerando los registros de los cronistas, viajeros e investigadores, con los que se cuenta, llego a la conclusión, que la actividad chamánica (*hiyawu lechumet*) pervivió por mucho tiempo entre los wichí. Cuando los wichí comienzan a experimentar la conversión cristiana (*iwo lehusey iyhäja*), la figura de Dios⁹² (Lhawuk) en tanto “nuevo dueño” de sus vidas (*yen lewuka*), coloca, automáticamente al *hiyawu*, en una relación de desigualdad y distanciamiento frente a la nueva deidad cristiana. Dasso (2009) ofreció interpretar:

El cristianismo jugó, indudablemente, un papel decisivo sobre el ejercicio chamánico. Pero este aspecto no se debía solamente al hecho de que en las reducidas misiones anglicanas salteñas la práctica fuera prohibida y atacada ideológicamente, sino especialmente, según entiendo, porque los propios Wichi comenzaron a dudar de la naturaleza de su poder. (p. 105)

Los *hiyawu*⁹³ que tuve oportunidad de conocer, en la provincia de Formosa, extrañamente para mí, vivían una vida apartada de la gente, más bien tendían a ahislarse (*lhaitiyej kanhilä wichi*), algunos de ellos tenían sus casas a dos kilómetros del resto de la comunidad, lugar donde finalmente murieron⁹⁴. En esos tiempos, los *hiyawu* realizaban sus actividades tanto individual como colectivas. En el último caso, se hallaban conjuntos estables de chamanes que oficiaban entre ellos, según me decían sus allegados, ese grupo se tenían confianza (*t'ekha*

⁹¹ Palmer (2005; 195), interpreta el término Wichi *kapfwayaj* como “encanto”. Para una explicación más profunda, ver De los Ríos 1974: 13, 18-35; 1975: 69-70; Dasso 1999: 162-63.

⁹² Aquí nos referimos, según la concepción cristiana, tanto a Dios Padre (*Dios tä Lhajcha*), al Hijo (*Lhäs*) y al Espíritu Santo (*Espíritu tä T'amajchet*).

⁹³ *Hiyawul*, es la forma plural de *hiyawu* (chamán).

⁹⁴ La figura del chamán fallecido solía volverse temible para su propia familia.

lhamejen) y que se conocían (*nitäfwel lhamejen*) bien y en ese círculo cerrado (*lhamel t'at tä lhahutwekhen*), no se hablaba de temas de la nueva religión cristiana (*yämhit'a mak at chik häpe tä tälhejlä Dios*).

Los cambios, según se explicó en un trabajo específico Dasso (2005) obedecían a la necesidad de enfrentar a los nuevos integrantes del cosmos en que los shamanes debían trabajar (pastores, demonios, rituales como la santa cena, creyentes, etc.). Tras la muerte de los últimos *hiyawul* (chamanes) sus hijos, nietos y parientes jóvenes, en su mayoría, no han continuado (*t'ulhahichet'a*) con el oficio que sus padres o abuelos. Esto demuestra claramente, la declinación del oficio de *hiyawu* (chamán). Me permito interpretar junto con Dasso (2005):

Donde el shamanismo se debilitó, nuevas formas terapéuticas emergieron, basadas en el poder del Dios cristiano, con el fenómeno de *lewit'äle* centrado en la cesión de un don dejado por los fallecidos. Hay allí, por ejemplo, la reinterpretación de la “bendición de Dios”. (p. 45)

Hoy, aún cuando en algunas ocasiones, la gente wichi maniesta la necesidad de atención chamánica, en realidad, ya no hay chamanes o chamanes verdaderos (*hiyawu tä matche*) como suele escucharse. Por lo muchos de los enfermos, optan por peregrinar de una iglesia a otra, en busca de sanidad. La generación de los hijos de chamanes, muchos adeptos al cristianismo, son hoy en día los nuevos sanadopres (*nochesyajwos*) y curan con “el poder de Dios” (*Dios lakapfwayaj*). Otros, solo se quedan con el recuerdo de las historias y los testimonios y en algunos casos fotos, de sus padres o abuelos *hiyawul*. A los chamanes los reemplazaron los pastores (*Dios lewos*) y curanderos cristianos, los antiguos rituales no son más ejecutados (Dasso, 2012) las danzas encuentran nuevas escenas a las antiguas creencias sobre la vida después de la muerte se añade la de la casa que Dios prepara en el cielo (Contini, 2014).

6. 2. La Iglesia Católica

La empresa misionera de evangelización católica ha ido marcando el ritmo de los acontecimientos. Fueron las misiones jesuitas (desde 1609)⁹⁵ las primeras en llegar al Gran Chaco, pero pudieron avanzar muy poco frente a la resistencia de

⁹⁵ Sin ninguna duda es Palmer (2005, pp. 11-18), el que mejor registró las incursiones jesuíticas en el Gran Chaco.

la población local. Los escritos de Pedro Lozano (1733) son consideradas como una de las referencias histórica mas relevantes sobre las naciones étnicas del Chaco en el siglo XVIII. Después de la expulsión de los jesuitas (1767) la empresa misionera fue sustituida por la orden franciscana. Saignes (2007) atestiguó la labor de la misión frasiscana:

se preocuparon tardíamente por la evangelización de las zonas fronterizas. Una primera fase de la empresa misionera franciscana en el Chaco se extiende de 1755 a 1816, con más problemas que logros concretos, especialmente gracias a los constantes ataques de las poblaciones indígenas. (p. 236)

Muñoz (2020) registró:

que en 1900 se organizó en el territorio del Chaco la Misión franciscana de Nueva Pompeya, a cargo de los misioneros del Colegio de San Diego, de la provincia de Salta, con la finalidad de reducir a los grupos de procedencia Wichi. (p. 134)

Aunque estos grupos habitaban la zona aproximadamente desde el siglo XVII, el asentamiento tuvo su origen justamente con la fundación de la misión. Por decreto presidencial de Julio Argentino Roca, se autorizó su fundación en un terreno de 20.000 hectáreas en pleno Impenetrable Chaqueño. Su administración y gobierno quedaron a cargo del prefecto del Colegio de San Diego y bajo la supervisión del Ministerio del Interior. Su objetivo principal era contribuir a la nacionalización y civilización de la población indígena, en este caso de procedencia wichí, teniendo la religión católica como vehículo para lograrlo⁹⁶.

Musante (2018) certifica que detrás de esa tarea, se buscaba la sedentarización y el control de la población indígena para su sometimiento como fuerza de trabajo:

El objeto principal y la razón de ser de nuestras Misiones, es la catequización y evangelización del indio, y, a este fin, deben encaminarse todos los esfuerzos y trabajos de los Misioneros. (...) Es útil, y aún necesario, instruir a éstos en los diferentes trabajos agrícolas, ganaderos e industriales, que les permita adquirir medios de vida para sí y los suyos, para que, así, remedien algunas de sus necesidades materiales, se

⁹⁶ Reglamento para el régimen de las Misiones Franciscanas del Chaco Argentino 1928.

dediquen a lo más importante e indispensable; su instrucción en las verdades de la Fe y en la práctica de los deberes cristianos.

En 1904, la iglesia de la misión ya estaba terminada, los frailes lograron que algunos habitantes de la zona construyeran sus ranchos alrededor del inmueble y comenzaran a ser educados en el cultivo de la tierra.

En la Figura 5, se puede apreciar el edificio de la iglesia católica de Nueva Pompeya.

Figura 5

Iglesia Católica de Nueva Pompeya



Luego de un lapso corto de aprendizaje, a estos pobladores, que ya estaban integrados al circuito estacional de la zafra de azúcar en Salta, se les entregó una parcela en la que desarrollaban cultivos para autoconsumo y el excedente lo compraba la misión (Hermitte, 1995). Teruel (2005) describe:

los misioneros funcionaban como una suerte de contratistas de mano de obra. Para mediados de la década de 1930, el funcionamiento de la Misión entró en crisis, algunos frailes abandonaron el asentamiento y otros fallecieron y no fueron reemplazados.

De todas formas, los avances en relación con los objetivos de la misión eran paupérrimos: un informe de 1909 indicaba que para ese año se registraban 36 hectáreas sembradas con maíz, mandioca y batata, de

manera colectiva y bajo el control y la supervisión directa de los misioneros, a las que se agregaban solo 10 hectáreas repartidas en lotes entre la población reducida. (p. 342)

En 1948 murió el último de ellos y al año siguiente retiraron todas sus pertenencias para enviarlas a la Misión San Francisco de Asís del Laishí, ubicada en el vecino Territorio Nacional de Formosa.

Resulta especialmente ilustrativo de la descomposición de la experiencia franciscana un informe del Comisario de las Misiones Franciscanas elaborado en 1943, en respuesta a un requerimiento de las autoridades del Consejo Agrario Nacional.

Se trata de una descripción certera de la condición de reservorio de fuerza de trabajo al borde de la subsistencia que caracterizaba las misiones franciscanas en general y la de Nueva Pompeya en particular (Muñoz, 2020, p.176).

Como se habrá notado, la población Wichi de la Misión Nueva Pomopeya, presenta condiciones de vida y de trabajo similares a las de otras fracciones de la misma clase obrera⁹⁷.

Al respecto, a partir de estudios de caso, otros autores también han mostrado cómo la marisca es practicada tanto por los pobladores que se reconocen como indígenas como quienes no se adscriben a tal identidad (Balazote, 2002).

Hoy en día, la demanda de fuerza de trabajo en las tareas requeridas por el cultivo de algodón, son suplantadas por el empleo público y, más recientemente, la implementación de planes de trabajo y programas de asistencia a la pobreza como paliativo a la desocupación.

Se puede observar la expulsión de esta población wichí del ámbito rural hacia la planta urbana de Nueva Pompeya, que generando la implementación de “changas” y su progresiva incorporación al ámbito urbano.

6. 3. La Iglesia Anglicana

El asentamiento de los anglicanos en territorio argentino responde a un proyecto misional que, desde fines del siglo XIX, los miembros de la SAMS⁹⁸

⁹⁷ Es decir, los criollos de la zona.

⁹⁸ Sociedad Misionera Sudamericana (South American Missionary Society).

venían desarrollando en el Chaco Paraguayo y que, con fines de evangelizar a los indígenas de esa región, surgió la necesidad de misionar también con los nativos de Argentina.

Este proyecto, formulado por primera vez en 1892 por Barbroke Grubb, fue condensando un imaginario que remitía a la conformación de una “Iglesia Nativa Protestante”.

A su vez, este proyecto se cristalizó en un discurso misional que se incorporaba al debate compartido por varias elites hegemónicas nacionales sobre cómo civilizar a los indígenas y quienes serían los encargados de tal tarea.

El año 1892 marcó el comienzo del proyecto anglicano de la SAMS de crear misiones en el Chaco Argentino. Para esa fecha, Grubb, en viaje a través del Chaco, penetró en la zona del Pilcomayo medio y entró en contacto con los indígenas.

Este contacto llevó a Grubb a sugerir que, para lograr la conversión segura y duradera de los Lengua al cristianismo, sería necesario evangelizar a todos los indígenas de la vasta región del Chaco, reconociendo así que “el trabajo debe ser realizado en una escala mayor”. Pero, no será hasta más tarde cuando esta sugerencia se tome en cuenta.

Hacia 1898, se estableció contacto con los Hnos. Leach, capitalistas ingleses dueños desde 1883 del Ingenio La Esperanza en San Pedro, Jujuy, y, desde entonces, se comenzó a pensar en establecer una misión en su estancia.

Recién en 1910, Grubb visitó San Pedro para reunirse con los Leach y proponerles comenzar la evangelización de los 6000 indígenas que trabajaban en su ingenio.

Los Leach aceptaron la propuesta y permitieron, en 1911, la creación del primer puesto misionero en Urundel, provincia de Jujuy.

A fines de 1914, los misioneros obtuvieron la tierra cedida por los Leach para crear, con población Wichí, Misión Algarrobal, en Salta. Paulatinamente, la misión comenzó a funcionar: se compraron animales para cubrir la alimentación de los misioneros y conformar una granja comunitaria; se loteó el terreno para que los nativos se dedicasen al cultivo en huerta; se construyó un almacén como medio para atraer a los indígenas de la región y se logró reunir a un grupo de Wichi para comenzar con la labor evangelizadora.

La modalidad de evangelizar consistía en “hacer un núcleo primero con gente selecta en su tierra, y a partir de ellos trabajar con otros”. Su papel iba a ser clave a la hora de realizar las visitas de proselitismo a lugares en los cuales los misioneros no podían entrar.

A medida que transcurrieron los años, los misioneros ingleses lograron establecer nuevas misiones. A fines de 1925, H. Grubb y otro colega, junto con dos indígenas que actuarían como guías fundaron la misión del Zozog, en la zona de influencia de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

A su vez, la llegada al Chaco Argentino de una segunda generación de misioneros, Olivia y Alfredo Leake, Colin Smith, John Arnott, Tebboth, Panter, Henry Grubb, permitió la creación de misiones en la zona del Pilcomayo. En julio de 1926.

Un año después, en octubre de 1927, partió una expedición con Leake, Smith y dos evangelistas nativos hacia el norte, con el objetivo de formar la misión Selva San Andrés con los Wichí del Pilcomayo medio, en el Territorio Nacional de Formosa. Desde entonces, los misioneros comenzaron a reportar las visitas de varios jefes Tobas pertenecientes a diversos campamentos de los distritos de Sombrero Negro, Buena Vista, Fortín Chasis y Formosa con el objeto de obtener un misionero para que los guiara.

Durante 1929, los jefes Matacos de la Reserva Norte también se presentaron solicitando un pastor.

En 1933, los misioneros lograron establecer una nueva misión sobre el Bermejo. Misión San Patricio, o Joy Mission como la llamaban los misioneros, representó la culminación de las peticiones del jefe Wichí Feliz Paz, quien desde hacía 15 años visitaba Algarrobal pidiendo una misión para su gente.

Hasta finales de la década de 1930, los misioneros de El Toba, Misión Pilagá y San Andrés reportaron episodios de matanzas en las márgenes del Pilcomayo, lo cual conllevó a que los desplazamientos de población indígena se mantuvieron con la misma intensidad y frecuencia.

Hacia 1940, los Pilagá que se habían asentado en la misión Pilagá se movilizaron a su territorio en el cauce inferior del Pilcomayo, y como consecuencia de ello, la misión fue abandonada.

Unos años más tarde, en 1944, se creó la última misión. Ubicada sobre el río Pilcomayo, en Salta, Misión La Paz se conformó como una misión multiétnica

que recogió parte de los habitantes de la Reserva norte y parte de los nativos que erraban por la región buscando un sitio donde asentarse.

Habitada por Chorotes venidos de Pozo Hondo; por Maticos bajo autoridad de David González y, por Chulupis (Nivaclé), la misión se tornó como nuevo espacio de irradiación de redes sociales.

Desde allí, varios puestos misioneros, La Curvita, La Merced, La Gracia y La Bolsa, ubicados en las inmediaciones de La Paz, comenzaran a impartir el evangelio a Chulupis y Chorotes.

En la figura 6, la iglesia Anglicana de Misión Chaqueña (*Fwachat*) y en la Figura 7, el Obispo Anglicano Wichi, Crisanto Rojas.

Figura 6

La iglesia Anglicana de Misión Chaqueña (Fwachat)



Figura 7

Obispo Anglicano Wichi Crisanto Rojas.



6. 4. La Iglesia Evangélica Unida

La Iglesia Evangélica Unida o como se le suele nombrar entre los wichi, “los unidos” son una organización liderada por indígenas” (Wright, 1989, p. 215), no obstante, se halla inscrita en el Registro Nacional de Cultos (Miller 1979). Responde a un modelo pentecostal, cuyo culto de destaca por el énfasis que ponen en las experiencias religiosas. Este movimiento religioso se desarrolló originariamente entre los *Wanlhay lhayis* (tobas).

La Iglesia Unida entre los wichí se constituye a partir de la prédica de Zapallo Rojas⁹⁹, un original adscrito a la Asamblea de Dios que, experimentando el contacto con nuevas versiones sanadoras del evangelio, comenzará a predicarlo desde Ingeniero Juárez hacia Salta, configurando un avivamiento fraguado por la vía del contacto directo y el rumor (Dasso, 2009, p. 172). Los wichí llaman a los unidos *tiyäjchephämis* o *tiyäjphä lhayis* (los brincadores), destacando, con el uso de este término, las danzas en sus reuniones, tema que desarrollaremos mas adelante.

Según mis informantes, los momentos del ciclo ritual del culto de las iglesias Unidas son la predicación, la ofrenda, ritos especiales y ocasionales como el bautismo y la Santa Cena, las cinco actividades de danza, la *atsinay ka alabanza* o sanación, la despedida y el almuerzo comunitario. Ciertamente, la forma base del culto puede cambiar y distinguirse según varios factores, según lo atestiguó Contini (2015):

1) por la inserción de momentos rituales especiales dentro del modelo general y común (por ejemplo, el bautismo o la eucaristía); 2) por el lugar (por ejemplo, el templo cerrado o el campamento abierto) o el momento del día o de la semana (por ejemplo, la mañana o la noche, el domingo o el lunes) en el cual se celebran; 3) según el motivo u ocasión por la cual se organizan (por ejemplo, un cumpleaños, un aniversario o una campaña de evangelización). Se identificaron así cuatro tipos de culto de las iglesias Unidas: el culto dominical; el culto nocturno del viernes, sábado y domingo; el “culto-fiesta” o “culto-grande”, cuando se festejan cumpleaños, aniversarios, visitas importantes, campañas de evangelización—; la *atsinai-*

⁹⁹ De forma coloquial, los Wichi llaman “zapallos” a los fieles de este culto.

reunión, la reunión de las mujeres, llevadas a cabo en general los lunes a la tarde. (p. 230)

A los fines de nuestro análisis, voy a remitirme a describir, sucintamente, solo los dos momentos mas relevantes, a mi juicio, del culto: *atsinay ka alabanza* y las cinco actividades de danza¹⁰⁰.

En primera instancia, *atsinay ka alabanza*, significa literalmente la alabanza de las mujeres y el momento de mayor fuerza espiritual, después de la ofrenda se da lo que los integrantes catalogan como las cinco actividades de danza, donde los dancistas, en este caso tanto hombres como mujeres corren en círculo¹⁰¹ siguiendo la música. En la Figura 8, se puede apreciar las vestimenta típica¹⁰² de culto de la iglesia unida¹⁰³

Figura 8

Vestimenta típica del culto de la iglesia unida



¹⁰⁰ Para una explicación pormenorizada, ver Cf. Colaza (1999).

¹⁰¹ Según pude observar, son tres vueltas por cada una de las actividades.

¹⁰² Los jóvenes y algunos hombres y mujeres adultos, se colocan una túnica o delantal blanco. Desde la cintura hasta la altura de las rodillas, el individuo está cubierto por unos grandes flecos, anchos; la parte superior es una especie de delantal. Sobre la espalda, a la altura de los riñones, hay un bolsillo; adentro del bolsillo se coloca la Biblia. En algunas iglesias, los hombres adultos también se colocan una vincha blanca sobre la frente.

¹⁰³ Los coros, constituidos por grupos de chicas; ensayan los himnos y cantos para las ceremonias. Los músicos, suelen ejecutar la guitarra y también tocan el tambor de doble parche. Excepcionalmente puede acompañar un acordeón e, incluso, hemos observado la ejecución de un sistro. Tanto los músicos como el coro, ensayan permanentemente; escuchan grabaciones de música religiosa para aprender y perfeccionarse.

Danzar, en idioma Wichi, se dice *tä katin*. El dirigente de la danza¹⁰⁴ convoca a quien quiere será cabezante de danza, quien posteriormente, dará inicio a la danza, se pondrá primero en la ronda y dará la señal de inicio y fin a la danza ayudándose con un cordón de tela o con la bandera argentina¹⁰⁵. De hecho, cada actividad de danza está relacionada con un texto bíblico que puede ser recitado cada vez como introducción¹⁰⁶.

La Biblia (*Dios Lhämet*), en tanto texto religioso, tiene un papel central en el culto unido. No obstante, y a diferencia de los ministros Wichi anglicanos, quienes en su gran mayoría han sido formados por los misioneros (*wajchäselh*), los predicadores (*Dios Ihämetwos*), la utilizan, teológicamente hablando, solo en un sentido metafórico y alegórico¹⁰⁷.

Las cinco actividades de danza son marcha, danza, rueda, ronda e instrucciones de danza. Los primeros cuatro movimientos comportan tres series de giros circulares a lo largo del perímetro ritual que es definido por la rueda de asistentes. Cada serie es encabezada por una persona distinta “que se siente” (*lotche*) en la disposición de realizar esta función. La última actividad, “instrucciones de danza”, es diferente de las otras y se describe como una danza semejante a la chacarera en donde se pierde el movimiento circular y se hacen pasos en el lugar (Contini, 2015, p. 232).

El culto de la Unida, generalmente son nocturnos (*tä honatsi*)¹⁰⁸ y dura unas tres horas como mínimo (*pitaj lewhäy*) y con expresiones de gran gozo (*wuj tä lakäyay ihiche*), y esto conlleva, estimulados por su dirigente (*lewo*), a cantar más fuerte (*fwitsenej tä ichoywethä*).

¹⁰⁴ Este rol lo cupan generalmente los hombres.

¹⁰⁵ Esta función la pueden ocupar tanto hombres como mujeres, indistintamente.

¹⁰⁶ Referido por algunos misioneros de este credo como una suerte de “batalla espiritual” que busca expulsarlos del terreno aborígen. Este aspecto se encuentra sobresignificado, además, mediante el uso de túnicas blancas y biblias atadas con cintas en la espalda que entienden seguir textualmente las consignas del evangelio. Liderado por una mujer Wichi adulta y congregante de adolescentes en prolongadas reuniones, este culto parece reunir especialmente a los individuos más cercanos al poblado criollo y estar en condiciones de avivamiento más pronunciadas. Pese a ciertas diferencias formales, no se advierte que cumplan funciones reñidas con la identidad aborígen, sino que más bien la buscan fortalecer mediante conductas expulsivas de los otros.

¹⁰⁷ Generalmente sus predicas son de tipo testimonial, libres suelen seleccionar los personajes bíblicos que recibieron la Palabra de Dios por medio de sueños y visiones. El uso que se hace de las Escrituras, es mas bien de tipo “místico” a modo de talismán. Con esto me refiero a que, se le atribuye a la Biblia, un poder como “objeto sagrado” más que como contenedora de “las Palabras de Dios”. La Biblia, como elemento físico de poder, contribuye para lograr la sanación del moribundo que yace tirado en el lugar de la reunión.

¹⁰⁸ Aunque, en algunas zonas, se está optando por realizarlo de día.

Turner (2012) señala que la alegría, es una característica que resulta central en este grupo. Antes de empezar a cantar, en el culto hay que hacer revisiones; esto se hace mediante el testimonio de los asistentes, que se animan a ir hablando y luego se hace Alabanza para cantar. Luego bailan contentos, abrazándose todos los cristianos (*tatsufwelchewek tä tiyäjchephä*). Del mismo modo, Marti (2008) advierte que la fiesta es un acto colectivo, con caracteres de excepcionalidad, que involucra el entretenimiento y se celebra en honor de alguien, algo o algún hecho concreto.

En la Iglesia Unida el culto se realiza sábados y domingos, este incluye largas oraciones y sanaciones, haciendo Alabanza con coritos¹⁰⁹. Cabe destacar aquí, que varios investigadores ven en este ritual similitudes con las danzas chamánicas, aquellas que eran efectuadas por uno o más chamanes reunidos generalmente alrededor del paciente¹¹⁰, otros lo vinculan con las danzas relacionadas con las fiestas en donde se consumía una bebida fermentada, la aloja, y se tocaba un tambor, el “pimpim” en el ritual de iniciación femenina¹¹¹, o con las danzas de cortejo: el *katinaj* o *ahutsaj* (la danza del carancho)¹¹²

En efecto, para Dasso (2009, p. 185) la fusión del canto y la danza era valorado ya en los tiempos antiguos, como se ha visto en la capacidad congregante del canto y acudiendo al mito, recreador y revivificante del “pimpiar” como lo consignan los wichí en la regeneración mítica de la vida sobre la tierra¹¹³

Las reuniones de sanación son, sin lugar a dudas, el elemento constitutivo de la Iglesia Unida. El que cura es *chesatwo* (sanador), y los demás participantes acompañan cantando (*t'ichoylhi*). El canto va abriendo el camino para sanar. Según mis informantes, el *chesatwo*, recibe de parte de Dios los espíritus o dones (*lewuhuy*) para curar, mediante el sueño (*fwilhek*) de la noche anterior. Para ver dónde está ubicada esta peste o dolencia (*äites*), se usan las radiografías que la gente se ha hecho en el hospital local, quienes las llevan al *chesatwo* para curarse. Allí donde está la dolencia, se la cubre con un trapo para sacar esa

¹⁰⁹ Frases cortas, generalmente en castellano, que hacen referencia a algún acontecimiento bíblico, como por ejemplo “la vara de Aarón florecerá” ... “Cristo mas cerca más cerca” ... “sigue caminando, sigue caminado, sin mirar atrás”. Algunas de ellas improvisadas en el momento por el dirigente de la alabanza, pero la mayoría de las veces, son conocidas por los fieles. Se canta de manera repetitiva la misma letra.

¹¹⁰ Cf. Califano y Dasso (1999); Dijour (1933); Métraux (1944^a, 1944^b); Pelleschi (1896).

¹¹¹ Cf. Palmer (2005); Barúa (2004, 2007); (Dasso, 2001).

¹¹² Idoyaga Molina (1994); Palmer (2005).

¹¹³ Cf. P. Machoni, cfr. Lozano (1941, p. 393).

enfermedad afuera. Según piensan los Wichi, la enfermedad se debe a que la persona tiene algo dentro, se cree que es una víbora, hay que hacerla bajar. La enfermedad siempre es como una víbora (*not'ihnayaj hâtet iwoye amlhâ*). Resulta innegable, la similitud de estas practicas curativas, con las realizadas por los chamánicas. Palmer (2005) señala:

las primeras misiones catolicas, la de Zenta por ejemplo (1779) que recibieron población Wichi, el culto ya se presentaba como una alternativa de los bailes que los misioneros prohibían. Dice Palmer “los únicos que asisten a la iglesia son adolescentes solteros, lo que hace pensar que, para los Wichi de la época, la misa forma una alternativa al baile”. Cabe aclarar también que por lo visto las parejas formadas en el culto-fiesta actual llevan generalmente al matrimonio, aun que el mismo dure poco tiempo. (p. 22)

Wright (1989) destaca, que estas nuevas formaciones con toda probabilidad restituyen el dinamismo de las relaciones familiares, de poder y de liderazgo indígena. Dasso (2001) ofreció interpretar este fenómeno como una polaridad entre lo poderoso y peligroso/íntimo y lúdico:

Se encuentra, precisamente, la síntesis de la humanidad Wichí: aquella que define la realidad del husek y su necesidad de enmascaramiento. [...] volviéndose un acto refundacional que satisface a la comunidad y posibilita el retorno a la vida humana y a la cotidianeidad ordenada. (p. 71)

Lanternari (1997) por su parte, afirma:

este culto-fiesta, La fiesta, es en sí una ocasión que reúne tanto la reafirmación de la tradición como la apertura, el cambio y la reproducción social, donde se manifiestan todas las polaridades y las contradicciones de la cultura y donde se ritualiza la relación con la alteridad y con lo nuevo que tiene que ser apropiado para poder ser conocido y manipulado. El deseo de lo “nuevo” y lo “moderno” se integra de hecho con la necesidad de consolidar lo “antiguo”, la tradición que confirma la propia diferencia. (p. 285)

En el culto-fiesta de las iglesias Unidas encontramos ambas finalidades: espirituales y terapéuticas; sociales y de entretenimiento. Durante el culto-fiesta los comportamientos y las acciones “extraordinarias” (la expresión de las emociones y el contacto corporal, el poder correr en círculo por un largo tiempo, el canto y la danza mismos, el “trance” y la “posesión”, el mirar y el hablar con un

individuo del sexo opuesto) son provocados ya no por la bebida alcohólica o por la sustancia alucinógena, sino por el hecho de colocarse en una disposición de ánimo abierta al “sentir” (*lätche*): sentir la atmósfera de intimidad, familiar y festiva; sentir el “don” que entra en el cuerpo y que dona vigor y coraje y aleja la vergüenza (*noj t’at nāfwel*).

No pasa desapercibido el hecho de que en la fiesta danzan los que “no tienen vergüenza” y son observados por los espectadores que “no se sienten” con disposición para tomar parte de las actividades.

Asistimos así a una ejecución de danza que divide el conjunto social entre los que “no tienen vergüenza”¹¹⁴ y los que sí la tienen, división que define y separa a la luz de lo que acontece en el cultos a los que fueron “tocados por Dios” e inundados por el gozo que provoca, de los que todavía quedan lejos de esta posibilidad, pero que no obstante van al culto para ser, de alguna manera, “contagiados” por la alegría que emana del contexto festivo y se transmite para poder participar, aunque sea de modo marginal, a su función terapéutica y comunitaria.

En síntesis, el culto de las iglesias Unidas se presenta hoy como una situación segura que protege de los riesgos que comporta el contacto con una entidad sobrenatural, en un cosmos habitado por potencias positivas y negativas.

Además, compartir la experiencia con una “comunidad de potencia” y “familiar” que conoce, provoca y protege estas relaciones extraordinarias entre lo humano y lo divino, como también entre lo humano y lo humano, permite la libre expresión corporal y lingüística que no se observa en otras situaciones y contextos festivos.

Otra forma decir lo mismo es afirmar siguiendo a Dasso (1999) que la iglesia Unida, a través de una apropiación del cristianismo y lo que ha definido como un “cristianismo Wichi”, los Wichi traen a la “escena” la necesidad humana de festejar y las componentes rituales donde los participantes se ofrecen como síntesis del pasado y del presente.

¹¹⁴ Cabe aclarar que “el no tener vergüenza”, el abandono de las inhibiciones y el dejarse llevar son debidos a la acción del “espíritu” que otorga legitimidad y obliga los comportamientos inusuales. Durante el culto no se puede tener vergüenza (*nāfwel*) porque “Dios toca el corazón” (*Dios t’ascha let’otle*). La falta de vergüenza es una gracia divina, una alegría, un gozo, una sensación querida y buscada. No aceptar estas emociones y comportamientos durante el culto, alejar el “espíritu” y rechazar sus “dones” puede ser causa de enfermedad.

6. 5. A modo de recapitulación

- En religión Wichi, el chamán (*hiyawu*), es quien ha sido elegido por seres poderosos (*lewuhuy*) para tratar con las entidades (*ahät lhayis*) portadoras de enfermedad (*äites*) para los seres humanos, para cambiar su voluntad (*yapleyej lehusek*) y ayudar en la cura, sea vigilando y resguardando a su comunidad de eventuales catástrofes climáticas, bélicas, epidémicas, etc. de la comunidad. Los chamanes fueron reemplados por los pastores y curanderos cristianos, los antiguos rituales no son más ejecutados, las danzas encuentran nuevas escenas, y a las antiguas creencias sobre la vida después de la muerte.
- Las misiones católicas (jesuitas) han sido las primeras en llegar al Gran Chaco, pero pudieron avanzar muy poco frente a la resistencia de la población local. Después de la expulsión de los jesuitas la empresa misionera fue sustituida por la orden franciscana.
- El asentamiento de los anglicanos en territorio argentino responde a un proyecto misional que, desde fines del siglo XIX, los miembros de la SAMS (Sociedad Misionera Sudamericana) venían desarrollando en el Chaco Paraguayo. A los fines de la evangelizar a los indígenas de esa región, surgió la necesidad de misionar también con los nativos de Argentina. Este proyecto, fue condensando un imaginario que remitía a la conformación de una Iglesia Nativa Protestante.
- La iglesia Evangélica Unida se caacteriza por prácticas espirituales y terapéuticas; sociales y de entretenimiento. Durante el culto-fiesta las sobresalen las emociones y el contacto corporal por un largo tiempo.

CAPÍTULO 7

LA LENGUA WICHI

7. 1. La estandarización de la Lengua

De acuerdo a la investigación de Montani, la lengua Wichi como entidad independiente fue concebida recién entre las dos últimas décadas del siglo XIX y las cuatro primeras el XX, en un proceso (Montani, 2017, p.123). Según Palmer (2005 :14) las primeras noticias de los Wichi y su lengua se las debemos a los Jesuitas. En 1606 los conquistadores españoles encontraron una comunidad intermontana “mataguaya” y en 1628 el Jesuita Gaspar Osorio se dedicaba a estudiar la lengua de los “mataguayos” (Pastells, 1912, p. 470). Desde las primeras investigaciones en manos de viajeros, militares, misioneros, lingüistas y antropólogos durante la Colonia¹¹⁵ ya hasta buena parte del siglo XIX se establecieron continuidades históricas y lingüísticas hasta llegar a lo que hoy llamamos “lengua Wichi” y “pueblo Wichi”.

Hablar la lengua Wichi (*Wichi Lhämtes*) es una condición casi indispensable para que a una persona se la pueda considerar Wichi, en el sentido de pertenecer al grupo étnico. Contrariamente, salvo algunos pocos, entre ellos el autor de esta tesis, no hablan el idioma de los Wichi. El Wichi es una lengua que forma parte de la familia lingüística mataco-maca (Mason, 1950), mataco-mataguaya (Tovar, 1981), matacoana (Kufman, 1990) o mataguaya (Fabre, 2005), que incluye al chorote, Nivaclé y macá (Montani, 2012, p. 123).

La estandarización de la lengua Wichi comenzó con los misioneros anglicanos a comienzos del siglo XX, estos “crearon un alfabeto Wichi con el fin de traducir la Biblia y materiales religiosos a esa lengua, tarea que estuvo a cargo del Reverendo Richard Hunt. Además de los materiales bíblicos, desarrollaron materiales de alfabetización y vocabularios” (Nercesian, 2017). Esta etapa marca el primer intento de normalización en la escritura de la lengua; además fue la primera vez que se pone el foco en la formación de los hablantes del Wichi en la adquisición de competencias para la lectura (Ossola, 2019, p. 34).

¹¹⁵ Palmer (2005: cap.1) desarrolla profundamente la historia Wichi durante la Colonia.

En el año 1998 se creó un grupo de trabajo sobre la lengua Wichi llamado Consejo Wichi Lhämtes¹¹⁶ como compuesto por miembros del pueblo Wichi diferentes comunidades de Chaco, Formosa y Salta y asesores externos (lingüistas, antropólogos). El objetivo del consejo es actuar como mediador entre las demandas lingüísticas del pueblo wichí y las instituciones del Estado (nacional, provinciales y municipales). Para dicho fin se vienen realizando reuniones¹¹⁷ desde 1998 hasta la actualidad en el Centro de Capacitación de Morillo, ubicado en la ciudad de Coronel Solá - Morillo (Departamento Rivadavia, Salta)¹¹⁸.

En cuanto al proceso de conformación del Alfabeto wichí, tuvo como base al alfabeto creado por el misionero anglicano Richard Hunt, al que se lo llamó Alfabeto Unificado para Wichi Lhämtes. A partir del año 2009 comenzó la producción de materiales bilingües, entre ellos la serie N'olhamelh (compuesta de cinco libros de lectura inicial en Wichi para niños) y las Cartillas del Consejo Wichi Lhämtes/ Lhomtes (2013).

Una de las acciones importante fue la de crear un alfabeto fonémico, es decir, que el abecedario sea lo más próximo posible al inventario fonológico de la lengua [...] Dado que el inventario fonológico de consonantes wichí es complejo, también lo es su alfabeto. Su complejidad radica, entre otras cosas, en la cantidad de letras que incluye (Nercesian, 2017). En la Cuadro 7, están representadas las letras del alfabeto Wichi.

¹¹⁶ Consejo de la lengua Wichi.

¹¹⁷ Estas reuniones son acompañadas por tres instituciones: El Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (dependiente del CONICET y de la Universidad Nacional de Salta), la Asociación TEPEYAC – ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen) y ASOCIANA (Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana en el Norte Argentino).

¹¹⁸ Estas reuniones forman parte de un contexto socio-político marcado por los movimientos indígenas a nivel nacional y provincial. Durante la misma época, surge en el Departamento de Rivadavia (Salta) la demanda por el derecho a la tenencia comunitaria de los lotes 55 y 14, llevada adelante por la Asociación indígena Lhaka Honhat (Buliubasich, 2011).

Cuadro 7

Alfabeto Wichi

Vocales compartidas	Vocales wichí	Consonantes compartidas	Consonantes wichí			
				<i>Glotal.</i>	<i>Aspir.</i>	
A	(Ä)	K		K'	KH	
E	(Ě)	P		P'	PH	
I		T		T'	TH	
O	(Ö)	L		L'		LH
U		M		M'	MH	
		N		N'	NH	
		W		W'	WH	
		Y		Y'	YH (ÑH)	
			CH	CH'	CHH	
			TS	TS'	TSH	
			KW	KW'		
		J				
		S				
			FW			
			H			
				'		(SH)

Nota: Tomado de "Alfabeto unificado para Wichi Lhämtes" (2004)

Los principios básicos de este alfabeto son los siguientes:

1) Cada sonido diferente, cada vez que implique un cambio en el sentido de la palabra, debe distinguirse por una representación gráfica (letra o combinación de letras) diferente.

2) Por cada sonido debe haber solamente una representación gráfica.

3) Cuando un sonido en Wichi es igual (o muy cercano) a un sonido en el castellano, su representación gráfica debe coincidir con aquella del castellano.

4) Los sonidos propios del Wichi que no existen en el castellano, se representan mediante una combinación de letras, que se llaman “letras compuestas”, o por la adición de un signo diacrítico. Las letras compuestas se tratan como si fueran una sola letra.

5) La aspiración de las consonantes, que no es aleatoria, se representa añadiendo la letra “h” después de la consonante aspirada.

6) La glotalización de las consonantes, que puede ser anterior o posterior a la vocalización, se representa añadiendo una apóstrofe después de la consonante (Buliubasich, Drayson & Molina de Berteau, 2004).

El 14 de marzo de 2019 se presentó en la Cámara de Diputados de la Provincia de Salta el proyecto de Ley para la Oficialización de la Lengua Wichi en la provincia de Salta¹¹⁹.

Finalmente, 6 de mayo del 2021 el Senado promueve el conocimiento y salvaguarda de la lengua Wichi y el reconocimiento del alfabeto unificado *Wichi Lhämtes* a fin de propiciar la diversidad cultural y lingüística en el territorio de la provincia de Salta.

7. 2. Las variedades dialectales

El término “dialecto” ha tenido connotaciones peyorativas puesto que se lo utilizó con el sentido de “desviación”, “variación menor, empobrecida, simplificada”. Incluso, ha sido adjudicado a las lenguas indígenas: *los dialectos indígenas* quitándole estatus de “lengua” a los idiomas que hablan los pueblos originarios sobre el preconcepto darwinista de que esos idiomas son “primitivos” respecto a los indoeuropeos que son “evolucionados”.

¹¹⁹ 4 Expediente N° 91-40521 presentado por los diputados Jesús Ramón Villa, Isabel Marcelina De Vita y Lucas Javier Godoy del Frente para la Victoria.

Para Nercesian (2017) no existe tal “evolución” lingüística, que todas las lenguas presentan complejidades en distintos aspectos, y que las lenguas, todas las lenguas, cambian con el paso del tiempo porque *se usan*. Todas las lenguas del mundo incorporan palabras, expresiones y sonidos de otras lenguas (en español encontrarán cantidad de palabras de origen indígena, arábico, latino, sajón, entre otros). Todas las lenguas del mundo incorporan palabras y términos nuevos, “innovaciones lingüísticas”, que crean los hablantes en distintos momentos y procesos sociales y pasan a formar parte de nuestro vocabulario cotidiano. Todas las lenguas cambian su morfología, su sintaxis y su fonología con el paso del tiempo generación tras generación. Los cambios en una lengua son signos de vitalidad, es decir, ocurren porque los hablantes la usan.

Como las lenguas cambian, cuando su extensión geográfica es muy amplia existe la tendencia a que surjan variaciones lingüísticas regionales que surgen a partir del uso local de los grupos más cercanos. Por ello se habla de “dialectos”, que no son más que “variedades lingüísticas”¹²⁰ que presenta una lengua. En este sentido, una “lengua” es definida como todas las variedades (una o más de una) que comparten una variedad sobrepuesta que se asemeja en fonología y gramática a las variedades incluidas y que son inteligibles o están conectadas por una serie de variedades mutuamente inteligibles.

Según Palmer (2005) una distinción vernácula reconoce dos grandes grupos según la ubicación geográfica: los “pilcomayños” o “los del Pilcomayo” y los “bermejeños” o “los del Bermejo”¹²¹ según habiten en el curso de los ríos Pilcomayo y Bermejo respectivamente.

A su vez, dentro de cada uno de estos dos grupos los hablantes distinguen dos subgrupos lingüísticos: los *phämlheley* ‘arribeños’ (lit. ‘los que viven hacia arriba’, río arriba) y los *chämlheley* ‘abajeros’ (lit. ‘los que viven hacia abajo’, río abajo), según el curso de los ríos Pilcomayo y Bermejo (o Teuco). No obstante, las diferencias lingüísticas más evidentes, según los hablantes, se dan entre las variedades pilcomayeña y bermejeña.

En conclusión, me resulta sumamente importante la postura de Nercesian (2014) en relación a las diferencias dialectales del idioma Wichi:

¹²⁰ Para más detalle ver: Nercesian, Verónica (2017). "Lengua wichí. Variedades dialectales". Publicación en línea en *Lengua wichí*, Nercesian, V. (Coord). Disponible en Variedades dialectales – Lengua Wichi.

¹²¹ Para un estudio más detallado ver: Palmer (2005). *La buena voluntad Wichi. Una espiritualidad indígena*. Buenos Aires: Grupo de Trabajo Ruta 81.

Aun existiendo diferencias originadas por las antiguas bandas, convendría considerarlas como diferencias sociolectales (entendiendo este término como la asociación de una variedad a un grupo social, sin que ello suponga la idea de “estrato o clase social”) dentro de los grupos más amplios, los dialectos. Asimismo, es necesario extender la comparación a variaciones más allá de lo fonológico y correlacionar las variaciones lingüísticas con la historia y los procesos sociales que este pueblo ha vivido. (p. 30).

En la Figura 9, se observa un letrero escrito en Wichi en la variedad chämlheley (abajeños).

Figura 9

Letrero escrito en el dialecto chämlheley (abajeño)



7. 3. A modo de recapitulación

- La estandarización de la lengua Wichi comenzó con los misioneros anglicanos a comienzos del siglo XX, estos crearon un alfabeto Wichi con el fin de traducir la Biblia y materiales religiosos a esa lengua, tarea que estuvo a cargo del Reverendo Richard Hunt. Además de los materiales bíblicos, desarrollaron materiales de alfabetización y vocabularios.
- Se reconocen dos grandes grupos dialectales, según la ubicación geográfica: los “pilcomayeños” o “los del Pilcomayo” y los “bermejeños” o

“los del Bermejo” según habiten en el curso de los ríos Pilcomayo y Bermejo respectivamente. A su vez, dentro de cada uno de estos dos grupos los hablantes distinguen dos subgrupos lingüísticos: los *phämlhele* (los de río arriba) y los *chämlheley* ‘abajeros’ (los de río abajo), según el curso de los ríos Pilcomayo y Bermejo.

CAPÍTULO 8

LAS NARRATIVAS MÍTICAS WICHI

8. 1. Las narrativas míticas

Los relatos míticos Wichi (*p'alhalis*)¹²² están vinculados a determinados gestos o posturas y hasta un tono de voz diferente, que permite identificar una modalidad narrativa particular y distinta. Es una suerte de “anticipo” de lo que se va a transmitir, una nueva forma de expresión Wichi: Una narración que es anticipada por los ancianos con las palabras “*tetshän olhämet, ch'ahuye wet yej aletmahatli*” (considera mis dichos, escucha y no te distraigas). Se trata de las historias de los orígenes (*tä nech'enyaya p'ante*). En mi experiencia de trabajo de campo pude observar que, previamente al inicio de algún *p'alha*, se produce un silencio total (*yoktam*) por parte del narrador de varios minutos y luego sí comienza a contar diciendo: “*oyäme p'alha*” (voy a narrar un relato). Las palabras del narrador adoptan carácter de verdad “*oyämé mak tä mätche*” (esto es verdad).

La narrativa mítica es entendida como un ejercicio de la memoria colectiva. Así me lo explicó uno de mis informantes Germán Miranda “*häpe t'at mak tä tumho lehusek*” (es algo que nace del ser interior, del pensamiento profundo) (23/ene/2019).

El prolífero escritor Wichi †Laureano Segovia (1996) recopiló el testimonio de Jacinta Méndez (*Amlhäteye*)¹²³ acerca de la costumbre de narrar P'alhalis:

tä tälhe La Biblia. Mälhvej tä oyäme, ifwalas tä pajche tajlhama t'at 'mayhayna tä wichi ichufwenejeles. Chi nech'e honaj wet olhamel ohoye le'wet hi'no tä thaläkfwaj wet hi'nona ichuttej tä ifwel 'nohohen 'mayhay tä pajche tä häpe 'nop'alhalis, wet olhamel ohumin tä otch'ahuye. Oläte tä nilhokej 'mayhay tä hi'wen historias, 'mayhay tä ihi pule lhä'ye 'mayhay tä iche honhat. Wet ifwalasna otetshan 'mak tä wichi tä thänhäy yäme, lhamel yäme 'mayhay wet tet iwoye 'mak tä Amlhäteye yäme ifwalas tä wichi nhanayej ihi p'ante Dios, wet tajlhama t'at 'mayhayna tä wichi ichufwenej leles 'nolhämtes tä oyokw, 'nop'alhalis. 'Mayhayna tet iwoye

¹²² Los “prototipos” (Palmer, 2005).

¹²³ Amlhäteye es el nombre en Wichi de la narradora del relato, cuyo significado es “víbora” y pertenece a la comunidad de Las Vertientes, en el Chaco Salteño.

ofwilhey, 'mak tefwaji hi'wen historias, afwenchey hi'wen historias wet itshätäy hi'wen historias. (p. 40)

(Antes que la gente wichi conociera la biblia eran los únicos *n'op'alhalis* que se escuchaban en las conversaciones de los ancianos con sus nietos. A la tarde o a las primeras horas de la noche los chicos se juntaban en la casa de los mayores a escuchar los relatos. A los niños les encantan los relatos porque se hablaban de todas las cosas de la naturaleza, de lo que se ve en la tierra, en el cielo. Actualmente observo que los que contaban las personas mayores como la historia que contaba *Amlhäteye* era en la época en que nadie conocía a Dios. Solamente se guiaban de los *n'op'alhalis* (sus narrativas míticas) como fuente de enseñanza. Estos relatos son historias sobre las aves, los animales, los sueños. Cada una de las cosas tienen su propia historia).

Durkheim (2000), asumió que la vida social está integrada de representaciones, que son hechos sociales, legadas por las generaciones anteriores a los individuos del presente en cuya formación han sido ajenos. En consecuencia, Dasso (2018) ve en las narrativas míticas una forma de memoria colectiva que arraiga en un sustrato profundo de la identidad Wichi:

[...] esta perspectiva, de un ejercicio de memoria que va más allá de los recursos narrativos, y se encuentra aún más alejada de dispositivos exclusivamente argumentativos (...) en circunstancias de consonancia del presente con aquel pasado conocido por todos. Se trataba, entonces, de explorar indicios que abrían y orientaban un camino hacia el paisaje de la ancestralidad mítica por obra de representaciones colectivas [...] (p. 56)

El mito es un relato (mito-narración) pero también se le concibe como un complejo de creencias (mitocreencia), como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso. Cuando se refiere al mito como relato, su forma predominante es la del texto oral y anónimo (López Austin, 1998). Al referirle como complejo de creencias también tiene carácter social y como postula Rodrigo Díaz, éstas junto con las intenciones, los deseos, los intereses y las emociones, forman parte de lo que Carlos Pereda ha denominado la "trama conceptual de la mente", y sin alguna terminología mental no sólo seríamos incapaces de articular o entender o explicar o predecir las vicisitudes de otras formas de vida, tampoco por supuesto las

vicisitudes de la propia forma de vida (Díaz, 1998, p. 49). Lévi-Strauss (1997) señala:

En efecto, los mitos no se presentan con una autoría. Desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición oral colectiva. Al contar un mito, oyentes individuales reciben un mensaje que no viene, por hablar propiamente, de ningún sitio; esta es la razón de que se le asigne un origen sobrenatural.

Así es comprensible que la unidad del mito se proyecte en foco virtual: más allá de la percepción consciente del oyente, que de momento sólo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradia será consumida por el trabajo de reorganización inconsciente, desencadenado anteriormente por él. (p. 27)

Desde otro ángulo, el mito es una institución social. Una institución implica una convencionalidad explícita o implícita, y ésta no existe jamás solamente para un individuo aislado; de ahí que sea justificada la afirmación anterior de Mauss. Asimismo, para Lévi-Strauss (op.cit.) los mitos tienen la naturaleza de símbolo que, por poseer cierto grado de convencionalidad, son productos sociales.

Se acepta también que el mito es una manera de representar el inconsciente colectivo cuya función esencial para Durkheim (1968) es expresar y mantener la solidaridad del grupo. También para Jung los mitos son símbolos en tanto que dicen “algo más”, de ahí su consideración que una manera de conocer el inconsciente consiste en analizar los mitos (Olavarría, 1990).

En la actualidad, las poblaciones Wichi, no están ajenas a la influencia de la sociedad criolla circundante, en cuanto al uso de la telefonía celular, el internet y las redes sociales. También es cierto que el nivel de escolarización va en aumento, al igual que la posibilidad de acceso a las fuentes de información digital, por lo que surge la pregunta: ¿Qué lugar ocupa el conocimiento que aportan sus ancianos (*laka tãnhäy/lechätilis*) en las narrativas míticas, en una sociedad globalizada e hiperconectada? La respuesta, sin duda está en los mismos Wichi. A continuación, remito la opinión de uno de mis informantes Osvaldo Segovia¹²⁴:

¹²⁴ Osvaldo Segovia: Vive en El Potrillo (*T'itchey*) es M.E.M.A. (Maestro Especial para la Modalidad Aborigen), Profesor de Lengua y Literatura Aborigen en el nivel Secundario, Coordinador pedagógico de E.I.B.

P'alha häpe p'ante ta lhamil ta yahumin ta ichufwenhen iyhäj itälhtejlä lachufwenyaj, P'alha tefwajpeji ta kalelhäj t'at n'ochufwenyaj ta tälho. Wet ta häpe t'at n'olhamet wet häp p'ante ta tach'ote wichi ta lhayene n'olhamet-wos wet äp lhayene iyhäj ta chahunhas. M'ek ta tamenej ta laha ihi häp p'alhalis häp tä häpe t'at m'ek ta wichi itälhtejlä häp lachufwenyaj wet lahanyhayaj.

Meyhey ta p'alha yäme häp ta tamenhiyejak n'oelh yahanej m'ek ta lhaychufwenej. Tej ta häpe m'ek ta iche ifwalasna tha n'oelh yahanej tha is t'at wet tälhopej ta nech'e iche latäfwnhayaj. Iche ta wichi isej ta hinälitlä meyhey ta p'alhalis yäme chi hiw'en m'ek ta nech'e ta lhaychufwenej.

Tewoye häp täjp'an te t'ichun ta iche itäj, lhip ta tewok tälhe wet iyhäj meyhey. Iche ta wichi hiw'en m'ek at chi häpe chi iche wet yokwet lhamil nitichunlä m'ek ta p'alhalis yämepej. Iche tä wichi itecheynej n'oelh häp p'alha chi häpe chi iche m'ek ta iwoye ta yiwitej. Iche ta wichi isej p'alhalis tä n'oyäme häpkhilak lhamil yahanej tä tach'ahuye elh at chi häpe chi iwolhämeta.

Chi iche m'ek chi athaho elh chi häpe, nech'e nitichunlä p'alha chi häpe wet chi nilhoke n'ochufwenyaj ta ihi wet nech'e itiyäjayne m'ek ta nech'e häpkhilak nemhit athaho wet nech'e nichäte lahanyhayaj ta nech'e. Nilhokej lawhäy ta p'alha iyej wichi tsi häpe t'at tä wichi isej yämthilak yahanej m'ek p'ante iyej lhamil latetsel, lakeyis, lakey ta lhaychufwen wet iwolachufwenyaja. P'alhalis tä iche ifwalasna tälhejlä tä wichi lhämet kamaj laha ihi. Elh ta latäfwnhayaj iyeji m'ek ta lawuk lhamil häp elh ta yahanhiyeja m'ek ta t'uhawetej chilhaychufwenej tä tälhejlä iyhäj wichi ta yämthilak isej¹²⁵.

(P'alha es el recurso pedagógico de los maestros de la cultura wichi, cada uno de los relatos tiene un conocimiento y práctica de la cultura. La transmisión oral ha permitido que los wichi tengan la capacidad de hablar y de escuchar. El aporte a la formación de ser wichi es muy importante en el sentido de que es la única referencia de la enseñanza y de aprendizaje. Nosotros construimos a través de los elementos de los relatos lo que

¹²⁵ A pedido del informante, el autor decide respetar la ortografía de la variante dialectal utilizada en la zona de Potrillo (*T'itchey*), Formosa.

vamos aprendiendo. Aun en los nuevos contextos recurrimos a los relatos para poder aprender lo que estudiamos.

Esta forma hace que las imágenes de nuestra memoria nos ayudan a leer las nuevas situaciones. Por ejemplo: el origen del fuego, de río, entre otros. Hay muchas escenas de los relatos que recurrimos cuando algo del contexto sucede de la misma forma. Revivimos los personajes cuando ciertas personas actúan igual de lo que hemos escuchado.

A veces las formas de contar los relatos nos sirven en los contextos actuales para aprender a escuchar cualesquiera discursos. Ante la ausencia de entender lo ajeno, surge el relato para que la persona wichi empieza a construir un conocimiento partiendo de los elementos de un p'alha para llegar a lo nuevo. P'alha siempre estará presente en la cultura wichi porque a través de los relatos hemos aprendido la historia de nuestro pueblo, las costumbres, los modos y formas de aprender.

La forma en que se construye un relato nos enseña que la lengua wichi está viva. La persona que conoce a los relatos de la propia cultura será capaz de reconocer que lo que debe aprender de la otra cultura para satisfacer sus necesidades en el campo del conocimiento) (23/sep/2019).

Pese a que también hoy en día muchos de los jóvenes conocen las explicaciones científicas sobre el origen de la vida en la tierra, no descartan en absoluto la veracidad cosmológicas y ontológicas de sus relatos. El valor de las narraciones míticas no ha sido descalificado por los hablantes Wichi. Las narrativas míticas, han sido abordadas por distintos autores que, desde diversas disciplinas han aportado sus conocimientos al estudio del fenómeno¹²⁶. Partiendo de la base de que no existe una definición única del mito, menos que fuera aceptada por los distintos especialistas y que algunas de estas respuestas están en contradicción con otras, propongo abordar la temática a partir de la siguiente premisa: ¿Cuáles son las características comunes del mito aceptado por diversos estudiosos que posibilita la convergencia de múltiples y variados abordajes teóricos?

¹²⁶ El fenómeno del mito, ha sido abordado desde distintos enfoques teóricos y metodológicos, iniciando distintos caminos de interpretación acerca del significado del mismo. A partir de las distintas perspectivas que enfocan el mito desde lo emocional, intelectual o racional, disciplinas como: La historia de las religiones, la filosofía, el psicoanálisis, la literatura, la lingüística, la etnopsiquiatría la semiótica de la cultura, la semántica estructural y el análisis del discurso entre otros (C. García 1989; Cassirer 1993; López Austin 1998; Beristáin 1998) entre otras, dieron forma a sus marcos teóricos-explicativos del fenómeno mítico.

Para Bórmida (2003) el mito es un término que se utiliza, por un lado, para designar a la narración mítica, por otro lado, se refiere a una estructura antropológica, es decir, aquellas representaciones colectivas que constituyen un fenómeno compartido por la sociedad. López Austin (1998) ve el mito como relato que hace referencia a una irrupción del “otro tiempo” en el “tiempo de los hombres” que provoca el origen de la realidad más vasta, del mundo o el origen de algo en el mundo; es decir, estamos ante la presencia de vínculos entre distintas calidades de tiempo que se expresan en el “origen como fundamento” y en el “origen como principio”. Eliade (1994 y 2000) apuntó:

[.] los mitos de origen dan cuenta de un fragmento de la realidad total: Una isla, una especie vegetal, una institución humana. Al narrar cómo han venido las cosas a la existencia, se les da una explicación y se responde indirectamente al por qué han venido a la existencia. Pero narran también todos los acontecimientos primordiales como consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy; es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el mundo existe, si el hombre existe, es porque los seres sobrenaturales (dioses o héroes culturales) han desplegado una actividad creadora en los comienzos [...]. (p. 312; 322)

C. Lévi-Strauss (1987) define al mito como un sistema temporal, que combina las propiedades de la lengua y el habla. Se refiere a acontecimientos del pasado: Antes de la creación del mundo o durante las primeras edades o en todo caso hace mucho tiempo. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Ha registrado también que, entre los indígenas americanos existía la distinción de los mitos como referidos a incidentes del tiempo en el que el mundo todavía no tenía su forma presente y cuando la humanidad no se había posesionado de todas las artes y costumbres que pertenecen a nuestra era; los cuentos populares, en cambio, son narraciones referidas a nuestra era (López Austin 1998).

Existen dos tipos clasificaciones en las que se agrupan las narraciones míticas Wichí: Una se refiere a protagonistas antepasados (*P'alhalis*) con morfología animal diversa y los hechos que protagonizaban ocurrieron en un

tiempo original. Otra, hace alusión a los sucesos que ocurrieron en el mundo tal como es hoy, a una persona actual, a alguien que alguno conoció (*Pajchehen*).

Las narrativas míticas Wichi pertenecen enteramente al plano de la oralidad. En mis registros identifiqué que el narrador, emplea la siguiente frase a modo de iniciación del relato: "*hăp tăja mak tă olătehte tă ojchá/okachăti yăme*" (esto es lo que escuché narrar a mi padre/abuelo), para continuar luego con el tema de la narración: "*oyăme p'alha*" (voy a contar un relato).

En las sociedades de tradición oral las relaciones interpersonales inmediatas sustentan la trasmisión de los conocimientos. Si la observación y la práctica prevalecen como instrumentos del aprendizaje de elementos técnicos, la práctica intercomunicativa oral cobra la mayor importancia en la circulación de los "saberes" relativos a las pautas culturales de comportamiento. Refranes, proverbios, mitos, historias, cuentos, y otras formas textuales, proyectando una determinada visión del mundo, proporcionan los argumentos que legitiman y conservan el orden social, asegurando la continuidad del grupo. La capacidad de almacenar y transmitir conocimientos y la habilidad de narrar los textos tradicionales confiere a los ancianos y a las personas especializadas gran poder y prestigio.

En este contexto, las palabras son percibidas por el imaginario colectivo como acciones que ejercen poder sobre los hombres, la naturaleza, los objetos. La eficacia de las palabras (mágicas, tabú, conjuro, en primer plano) deriva de una total identificación entre expresión lingüística y acciones sobre el mundo. De hecho, para los Wichi la importancia (*laha*) de la palabra (*lhămet*) hablada (*owoye*) acentúa notoriamente la preocupación por el manejo de la lengua¹²⁷.

Las prácticas mágicas, dice Habermas (1989) ignoran la distinción entre acción teleológica y acción comunicativa. En su análisis de la comprensión mítica del mundo señala que, la asiduamente tratada por los antropólogos "confusión entre naturaleza y cultura" significa también una diferenciación deficiente entre lenguaje y mundo. En este tipo de "visión totalizante" dice Habermas "resulta difícil establecer con precisión suficiente las distinciones semióticas a que nosotros estamos habituados entre el sustrato sígnico de una expresión lingüística, su contenido semántico y el referente".

¹²⁷ Este principio también es aplicable en instancias de resolución de conflictos. Sobre la base de un acuerdo oral, los Wichi promueven una justicia que se concibe de manera operacional (y no formal, fijada por leyes).

En los límites de la memoria, la fugacidad de la palabra hablada es neutralizada por estrategias de rescate y acomodación situacional que, a la vez que la conservan, la adaptan a un "presente constante". Ong, basándose en Goody y Watt (1968) caracteriza las culturas orales como "homeostáticas". Se trata de sociedades que viven intensamente un presente que guarda su equilibrio u homeostasis desprendiéndose de lo que ya no tiene pertinencia. En estas culturas el significado de las palabras es controlado por lo que Goody y Watt llaman "ratificación semántica directa", es decir por las situaciones reales en las que se utiliza la palabra. Cuando el objeto o institución a la que hace referencia una palabra ya no forma parte de la experiencia vivida, su significado se altera o desaparece (Ong,1993).

La relación con la realidad vivencial se manifiesta, en este orden, en la continua reactualización de los textos, configurándose un modelo de fidelidad selectiva, que guía las distintas variantes de un mismo texto en función de una situación y un público determinado. Generalmente en base a los mismos elementos, con elisiones, agregados y síncretis, en virtud de las circunstancias presentes, los textos orales se resignifican constantemente.

Teniendo en cuenta que, la gran mayoría de los *p'alhalis* (prototipos) son aves (*afwenchey*), en la Cuadro 8, presento a modo de ejemplo, una compilación de las representaciones de los ancestros míticos Wichi (*p'alhalis*) y su caracterización.

Cuadro 8

Ancestros míticos y su caracterización

Ancestros (P'alhalis)	Traducción español Nombre Científico	Caracterización
<i>Siwok</i>	Pájaro carpintero (<i>Colaptes melanolaï</i>)	El liderazgo y carácter trabajador.
<i>Chalenataj</i>	El carancho (<i>Polyborus plancus</i>)	El aviso del arribo de las mujeres celestes
<i>Taatsa</i>	Hornero (<i>Furnarius rufus</i>)	La imprudencia de la risa.
<i>Wanlhäj</i>	La chuña (<i>Cariama cristata</i>) El suri (<i>Rhea americana</i>)	La sensatez
<i>Asnaj</i>	La perdiz (<i>Nothura maculosa</i>)	La viveza
	La lechuza (<i>Strix chacoensis</i>)	Portadora de malas nuevas

<i>Putsaj</i>	Las cigüeñas (<i>Jabiru mycteria</i>)	Despreciando a los carroñeros buitres La castración del pato (<i>fwuyaj</i>)
<i>Ele</i>	El loro (Psittacoidea)	La lengua quemada por las mujeres, la charata, la cotorra.
<i>Fwentaj</i>	El cóndor (<i>Vultur gryphus</i>)	El engañado
<i>Katsiwu</i>	El caraú (<i>Aramus guarauna</i>)	El que sorprende
<i>katsiwalkulh</i>	El atajaminos (<i>Caprimulginae</i>)	El gran opositor
<i>Kajtes o Najpet</i>	La calandria (<i>Mimus saturninus</i>)	Viaja lejos a traer noticias buenas
<i>Kajtet</i>	El sambuche (¿?)* ¹²⁸	El malpensado
<i>Kut</i>	El ave de rapiña (¿?)*	Merodea las casas solitario
<i>Niletsaj</i>	Garza rosada (<i>Patalea</i>)	Pelea muy fuerte
<i>Pemtaj</i>	Garza toro de agua (<i>Botaurus pinnatus</i>)	Pelea con otros pajaros grandes
<i>Tenten</i>	Garza blanca (<i>Ardea alba</i>)	Solitaria
<i>Niiklhitaj</i>	Pavo (<i>Pavus cristatus</i>)	Acompaña y asusta de noche
<i>Sitafwe</i>	Charata (<i>Ortalis canicollis</i>)	Trae noticias malas
<i>Taltal</i>	Tero (<i>Belonopterus cayennensis lampronotus</i>)	Pelea y defiende a sus amigos
<i>Tsohok</i>	Chajá (<i>Chauna torquata</i>).	Desagradecido
<i>Letsenhiwu</i>	El zorzal (<i>Turdus musicus</i>)	Amistoso
<i>Najyeku</i>	Urraca (<i>Cyanocorax chrysops</i>)	Busca pelea
<i>Pufwat, Siwutofwe</i>	Pájaro que anida en barrancas (tal vez el carpinterito (<i>Colaptes Pitius</i>)	Dotes de poder
<i>Chiapuk</i>	Cacúy (<i>Nyctibius griseus</i>)	El que se transforma en <i>no'palha</i>
<i>Tujtan</i>	El colibrí (<i>Mellisuga helenae</i>)	Cuando visita algún muerto
<i>Tsulajchanes</i>	El carpinterito (¿ <i>Picumnus cirratus</i> ?)	El que revienta el cuerpo de <i>tokfwáj</i>

¹²⁸ *No se conoce la especie en español.

<i>Takwiatso</i>	¿?*	El que regenera la vida vegetal.
	Los chalchalersos (<i>Turdus amaurochalinus</i>)	Los que seducen con su magnífico canto.

Nota: Tomado de Dasso (2009, p. 174). Adaptado, ampliado y reformulado por el autor. La ortografía Wichi pertenece el autor.

8. 2. *Nilataj*

En la narrativa mítica sobre la creación, el mundo es creado por *Nilataj* (el eterno)¹²⁹, el Dios del cielo (*Iewuk pule*) con la ayuda (*lech'otyaj*) de *Ahataj*¹³⁰, el (el dueño de los *ahät lhayis*¹³¹). La confrontación entre ambas deidades dio como resultado su coexistencia. Así lo demuestra la narrativa mítica *Nilataj wet Ahätaj* (El eterno y El dueño de los espíritus), la cual, ateniendo a su aporte a este apartado, me permito citar *in extenso*:

Ahataj es el dueño de los *ahat*, el padre de los espíritus peligrosos.

Según dicen, *Nilataj* y *Ahataj* decidieron formar en dos años el mundo. En ese tiempo crearon todas las cosas.

Un día *Ahataj* le dijo a *Nilataj*:

-Hay mucha riqueza.

Nilataj pensaba lo mismo. Subieron al cielo, cada vez más arriba.

Hasta que *Ahataj* se arrodilló delante de *Nilataj* y le dijo:

-Ninguno de los dos ha ganado. Vamos a vivir juntos.

Llegó, por esa época, un hombre muy hechicero. Se llamaba *Jayawu* y de él proviene el poder de los hechiceros actuales.

Surgieron muchos y diferentes *ajat* y el mundo se fue haciendo cada vez más grande.

Ajataj y *Nilataj* vivían juntos y *Ajataj* comenzó a colaborar con *Jayawu*. *Jayawu* podía curar el mal, las enfermedades, pues su poder era muy grande. Estas enfermedades tenían sus propios espíritus: el *Tijnaiaj*,

¹²⁹ "El inmortal" según Palmer (2005); Montani (2017), entre otros.

¹³⁰ "El Gran malévolo" según Palmer (2005).

¹³¹ *Ahät lhayis* (espíritus) es el plural de *ahät*.

la peste, el Kasitaj, la tos, el Tisnak, mal de ojo, No-tokuechá, tuberculosis, Letek Aitaj, dolor de cabeza y Tuluchá, mal de los riñones.

Poco después de la llegada de Jayawu llegaron Chekosec, el cuervo, y Ajunchaj, el carancho. Y también el búho y la lechuza. Todos querían hablar con el hechicero.

Por esa época nació Tokjuaj. El mundo estaba lleno de enfermedades y, cuando Tokjuaj conoció el trabajo de Jayawu, le pareció bueno.

Entonces le preguntó cómo se llamaba el padre de los espíritus peligrosos, pero Jayawu no quiso decírselo. Tokjuaj se transformó en Ajataj y Nilataj le dio poder.

Comenzó a tratar las enfermedades. En vez de guardarlas, las echaba afuera y preparó un gran fuego para eliminarlas. Por eso los ajat sufrían mucho. Ellos se querían esconder y Tokjuaj los encontraba y los sacaba afuera. Después los hacía seguir con el fuego.

Tokjuaj, viendo que Jayawu tenía el poder de Nilataj, comenzó a hacerle brujerías.

Cuando el Ajataj llegó desde su planeta encontró que lo que él había creado era un desastre. Tokjuaj, enterado de su vuelta, se escondió, metiéndose en el fuego. Ajataj daba vueltas alrededor del fuego, pero no podía encontrar a Tokjuaj. Poco después encontró a los ajat. Se reunió con ellos y éstos le dijeron que el autor del desastre era Tokjuaj.

El hombre Mal de Ojo estaba sentado debajo de un árbol. Tenía los ojos hinchados, porque si te toca te duelen los ojos. El Dolor de Cabeza estaba con él. De pronto Tokjuaj se les apareció. Y les empezó a pegar con el garrote que traía.

Las pestes no tuvieron más remedio que irse a otro lugar, ya que eran tremendos los golpes que les daba Tokjuaj.

-Yo trabajo con Dios -dijo Tokjuaj.

Nilataj le encomendó entonces la tarea de ir a repartir pan entre la gente que habitaba en una estrella lejana. Pero Tokjuaj, en vez de dar el pan, lo vendía. Lo cambiaba por pescado o por miel. En esa tarea estaba cuando una joven llegó a preguntarle si era él el que vendía el pan. Se trataba de Katés, la mujer-estrella. Era rubia y tenía por marido a Wela, la luna.

Tokjuaj le decía:

-Yo te doy el pan y a la noche te vienes a dormir conmigo.

Pero Katés se negaba. La luna, entre tanto, no se enteró de nada. Tokjuaj, muy enojado ante el desprecio de la mujer, la golpeó. Luego le robó la corona y todas las joyas, sin importarle nada de los llantos de Katés.

Después subió al cielo. Pero dicen que cuando llegó la puerta estaba cerrada.

Fue allí donde se le apareció Nilataj. Tokjuaj se arrodilló y le dijo:
-Regalé el pan.

Nilataj le respondió:

-Yo te estuve viendo. Ya no vas a vivir conmigo.

Y lo mandó al río.

Mandó diez bolsas de arena y ordenó a Tokjuaj contar los granitos de arena.

Así lo hizo Tokjuaj. Poco a poco iba amontonando. Así lo hizo Tokjuaj. Poco a poco iba amontonando los granos que contaba. Pero dicen que cuando estaba por terminar vino un viento y desparramó toda la arena. Tokjuaj tuvo que empezar de nuevo.

Nilataj no perdonó nunca a Tokjuaj. Entonces regresó al planeta en donde anduvo repartiendo pan y allí se transformó en un ser con alas. Y encontró muchas mujeres que no habían conocido hombre. Entre ellas había una princesa. Ella le dijo que trabajaba con Nilataj.

Tokjuaj se encerró con ella y trató de poseerla. La oven se resistía y gritaba. Pero él la violó. En eso apareció el padre y Tokjuaj escapó, saliendo por la ventana.

El padre de la princesa era Wela, la luna llena. Al ver lo ocurrido salió a perseguir a Tokjuaj.

Cuando éste iba llegando arriba, al lugar donde vivía Nilataj, vio que se le iban cayendo las alas. Comenzó a caer dando grandes gritos. Abajo había un profundo pozo preparado para recibirlo. Tokjuaj iba directamente a él. Pero dicen que tardó mucho en caer. La caída duró como cinco meses. Pero ya no le quedaban alas y al final llegó.

El pozo era oscuro y de gran profundidad. Tokjuaj se transformaba en lechuza y revoloteaba adentro, buscando salir, pero al poco tiempo se le salían las plumas y volvía a caerse.

Después se transformó en chajá. Así quedó y ya no volvió a caerse. Entonces pudo llegar arriba y salió por un agujero.

Afuera escuchó la voz de Nilataj que le decía que ya no iba a poder subir al cielo nunca más.

Tokjuaj se fue a otras regiones¹³².

El †Päle¹³³ Nazar, al describir con detalles el trabajo de la artesana *Tokfwaya*¹³⁴, recordó a *Nilätaj*, como el creador de la humanidad:

[...] De tanto ir y venir parecía como que ella y la tierra y el barro mismo y sus colores y el cielo y la tierra se confundían y eran uno. Recordaba que un día su madre le contó que Nilataj había hecho a los hombres con la tierra. Esa misma tierra que ella ahora amasaba, que es barro, pero también espíritu, le iba contando a la alfarera, los mágicos y recónditos secretos del universo. Y ella escuchaba y contemplaba¹³⁵.

Braunstein (1974, pp. 16,19), que el barro (*iyhät*) juega un papel importante en la creación de los hombres:

Nilätaj le indicó [a *Ahätaj*] que para hacer sus compañeros había que buscar tierra mojada, barro y hacer un muñequito de la forma de ellos. Le dijo que no le iba a quitar la bendición para que él pudiera bendecir a cada persona que hiciera[...] Cuando [Ahätaj] llegó a este mundo empezó a trabajar. Hizo un muñequito, le sopló la nariz y ya tenía vida. Primero hizo a un hombre, ese es [Tokwaj].

El mismo autor, anotó la técnica de la alfarería en la narrativa mítica *Nilätaj yenlhi p'ante honhat* (El Eterno y la creación de la tierra)¹³⁶.

Por la noche salía el hombre ese [Nilataj] pero como si fuera cinco personas y tenía como si fuera un mortero con el que molía un polvito. Primero él hizo igual que una china [mujer] cuando hace un botijo. Hizo un redondito chiquito y lo ponía por allá alrededor de la casa de él. Como la

¹³² Narrado por Carlos Ortíz, en Terán Buenaventura (1999, pp. 19-22).

¹³³ Adaptación del idioma Wichi, que significa "Padre, es decir, Sacerdote Católico".

Lam ¹³⁴ El femenino del personaje de las narrativas míticas: *Tokfwaj*

¹³⁵ Ver texto completo en Introducción de päle Nazar en Palmer (2005; XXI-XXX).

¹³⁶ Según Montani (2015b, pp. 85-86), *Nilätaj*, es una divinidad indígena que se prestó fácilmente a una amalgama con Jehová, o si es directamente un persona adoptado y adaptado del cristianismo.

casa estaba en el agua, pero no se hundía, estaba encima. Y cuando vino el viento Sur se corrió para el Norte, después vino el viento Norte y se corrió al Sur, entonces vino el Nordeste y se corrió para abajo y el Sudeste y se corrió para arriba. Por la mañana se fijaron los aborígenes y ahí estaba el cosito como si fuera ladrillo, encima del agua, un piso lindo muy brillante, muy fino, muy resbaloso. Ese era [hohnat], el suelo (Braunstein 1974, p. 23).

Es sumamente interesante la conclusión a la cual llega Palmer (2005, p. 226):

[...] la buena voluntad constituye el medio a través del cual los Wichi se perpetúan como pueblo. Les confiere el carácter eterno del Inmortal. Así emerge que la sociedad y su Ser Supremo son lo mismo. Nilataj es el pueblo Wichi, en el sentido que simboliza el principio de la sustentabilidad que los Wichi conocen como el principio sagrado de la vida humana.

En suma, *Nilätaj*, el Eterno, es el único, en el cosmos Wichi, que tiene características incorruptibles. Su personalidad en las narrativas míticas, es discreta, se mantiene invisible (*ninäla*), como un observador distante (desde la creación del hombre).

A mi criterio, El eterno, es una clara imagen (*lepeyak ihî*) de los wichi en su estado de mayor equilibrio espiritual y terrenal (*lehusek ihî*) y también, en menor escala, una representación (*hi'nälit*) de los padres wichi (*lajchalis*).

8. 3. *Tokfwaj*

*Tokfwaj*¹³⁷ es “el héroe” por excelencia de los Wichi, pero, a su vez, tiene actitudes picarescas, lo que indica que representa una contradicción en el pensamiento general de los Wichi. Este personaje es “el hacedor, el “intelectual” (Fock, 1982, p. 29). Pocas personalidades míticas deben ser tan complejas como *Tokfwaj*. No sólo es el intermediario (*Ihaitumtejlä*) entre los seres espirituales (*lewuhuy*) y los hombres (*wichi*); es también el creador de las técnicas de subsistencia que han aprendido los Wichi, como así también, la causa de todos sus males. Así lo interpretó Palmer (2005) “todo el padecer humano, de la falibilidad de la naturaleza humana, tal como la simboliza la figura mitológica de Tío Travieso” (p. 37).

¹³⁷ Traducido como muchas veces como “tito, tío travieso”, entre otros.

Se presenta algunas veces con una inteligencia picaresca (*ihan honhatej*) inigualada y otras como un tonto empedernido (*ch'isuk*). *Tokfwaj*, representa el ejemplo negativo del ser humano (*mak tä isit'a owoye*). Entre los Wichi, solo mencionar su nombre, es motivo de risa (*t'ischey*).

Según los datos que aportó Alvarsson (1979, p. 57), existen más de cincuenta narraciones míticas sobre *Tokfwaj* constituyendo así quizá el ciclo mítico más extenso de toda la literatura indígena de las Américas. Según la tradición oral *Nilätaj* (el creador del universo) les prometió a los Wichi que jamás los dejaría y, en cumplimiento a su palabra (*imatitche lhämet tä iwoyeje*), encargo (*isukune*) a *Ahätaj* (el gran malévolo) y *ahät lhayis wuk* (duelo de todas las voluntades póstumas) que creara (*yenlhi*) *Tokfwaj* para que fuera un nexo (*tumejlä*) entre ellos y los hombres.

En relación a lo planteado anteriormente, resulta interesante preguntarse entonces ¿Qué es en realidad *Tokfwaj*? ¿una deidad? ¿un demonio? ¿un héroe cultural? ¿un trickster¹³⁸? Para dar una respuesta que nos ayude a entender medianamente, a este personaje mítico, debemos remitirnos al ciclo de las narrativas míticas de *Tokfwaj*¹³⁹, como así también, a las interpretaciones de los mismos hablantes.

Las narrativas lo presentan como un ser creado¹⁴⁰ por *Ahätaj* (el Gran Malévolo), por lo que nunca ha sido considerado jamás una deidad, en sí misma. *Ahätaj* "lo sopló y tomó la forma de hombre"¹⁴¹. Cabe destacar, que a *Tokfwaj* no

¹³⁸ Trickster (término en inglés que se puede traducir aproximadamente como "embaucador" o "bromista"), a veces llamado pícaro divino, es un personaje en una historia (un dios, diosa, espíritu, humano o personaje antropomorfo) que muestra un gran grado de intelecto y astucia o conocimientos secretos y los utiliza para hacer tretas, engaños o bromas o para desobedecer las reglas y normas y desafiar la conducta convencional.

Como veremos existieron y existen distintas formas de llamar (escribir) el término *Tokfwaj*. Remedi lo llama Tac-juaj (1896); Nordenskiöld le llama Tacuash (1910); Métraux deletrea su nombre Tawkxwax, Tokxwax o Takxwax (1939); Palavecino lo escribe Takjuaj (1940); Fock le llama Tokhuah (Wilbert & Simoneau 1982a); Mashnshnek (1973) añade un acento: Tokjwáj; Arancibia le llama Tok'uaj (1973); y Barabas y Bartolomé le llaman Tokwaj (1976). Los Wichi Wehnayek lo llaman o Taakwjwaj o Thokwjwaj. Claude Lévi-Strauss le da el nombre tawkxwax o tacjuaj. Palmer (2005), lo llama Tokwaj. En funión de la ortografía aceptada, lo llamo *Tokfwaj*

¹³⁹ La totalidad de las narrativas míticas Wichi sobre *Tokfwaj*, han sido compiladas y clasificadas por Lehmann – Nitsche (1923), Métraux (1939), Palavecino (1949), Califano (1970), Idoyaga Molinas (1976), Heredia y Magnani (1980), Pagés Larraya (1982), Wilbert y Simoneau (1982), Barbarás y Bartolomé (1979), Fock (1967), Barúa (1986), Arancibia (1973), Tommasini (1937), Braunstein (1977), Mashnshnek (1973), (Dasso (1999), Palmer (2005), Alvarsson (2012) y Montani (2017).

¹⁴⁰ En realidad, fue moldeado con barro. A título personal, encuentro cieeta similitud con (sincretismo) con la mitología de la creacion cristiana.

¹⁴¹ Ver Cf. De los Ríos (1974, p. 52).

se le rinde ningún tipo de culto y, por el contrario, él es “el hazmereír” (*Wichi t'ischeyek*) de los Wichi. Atento al hecho de que *Tokfwaj* fue creado por *Ahätaj*, deberíamos decir entonces que tiene atributos de un “demonio”, sin embargo, aunque es constitutivamente un *ahät*, en las narrativas míticas, no es maléfico y tampoco tiene un aspecto terrible y extraño como los *ahät lhayis* y además y está cerca de la gente ¹⁴². Para decirlo de manera simple, *Tokfwaj* es un *ahät* familiar, casi humano, pícaro y loco. Por otro lado, *Tokfwaj* hace de “conexión” entre el tiempo mítico y el presente¹⁴³. Así lo apuntó Palmer (2005):

En el marco de la literatura oral wichí, Tío Travieso simboliza los peligros del individualismo llevado al extremo. No se trata de un ser espiritual ni de un 'dolor', de los que en la realidad afectan a los Wichí. Mucho menos es equiparable al Demonio cristiano, tal como fue planteado en un estudio de fines del siglo XIX sobre los Wichí del Pilcomayo superior (Remedi 1896: 346). Más bien la figura de Tío Travieso representa un retrato literario de la condición humana en ausencia de la voluntad social. (p. 204)

Tokfwaj, es sumamente burlón (*aläkwyhentsaj*), se burla de los animales y permanentemente de los mismos Wichi. Muchas veces se muestra malhumorado (*akäjlihit'a*), adquiriendo así aspectos tragicómicos. Tal como me lo relato un informante del Bermejo:

Tokfwaj, se burla de los animales como nos lo relató con la alegría de un niño y la picardía de un anciano. Él decidió engañar a *Hayaj* (el tigre) y cuando el tigre le pregunta de dónde lo había obtenido, le responde que era su propio corazón que lo extrajo metiendo la mano por el ano. El tigre engañado por *Tokfwaj* le ruega que haga lo mismo. *Tokfwaj*, no desprovecha la oportunidad y efectúa la operación y mata al tigre. (23/mar/2018)

Cito nuevamente a Palmer (2005):

[...] el pícaro arquetípico es el hazmerreir de todos. Su rol de objeto del ridículo se ve confirmado cuando busca obtener información de una aguja, por un lado, y de una bosta, por el otro. La materia dura y puntiaguda se le clava en el pie, y la blanda y lisa se le pega a los ojos. Al reírse del modelo negativo, debidamente castigado, las narrativas tragicómicas en torno a

¹⁴² Según mis informantes, los *ahät lhayis* son moustruosos, enanos, gruñones y deformes.

¹⁴³ Ver Cf. Califano (1973, pp. 108-181)

Tío Travieso sirven implícitamente para formar la buena voluntad de los niños oyentes. (p. 205)

En otra oportunidad recurre al engaño para alimentarse de los pájaros (*afwenchey*) indicándoles que si quieren parecerse a él deben sambullirze en una laguna. Cuando lo hacen *Tokfwaj* los espera dentro, los despluma y se los come.

Tokfwaj es sin duda, un “innovador nato” que introduce métodos, enseña técnicas, para mejorar la vida de los Wichi. Es cierto que a él se deben muchas dificultades, pero también es el autor de los mejores modos de enfrentarse a una nueva realidad de vida, distinta del modo originario. Gallardo atestiguó, en Arancibia (1973):

Todo pueblo primitivo posee un actor protagonista dentro de su mitología, conocido entre los etnólogos como el transformador (debido a que este personaje suele transformar al mundo, dándole su actual conformación), Héroe cultural o también Artero (...) el transformador (es) quién establece el orden actual de las cosas, es accidental, esporádicamente benéfico e interviene activamente en los problemas del hombre y del mundo. Entre los Mataco, este transformador está representado, por un personaje picaresco y atrevido llamado *Tokfwaj*. (p. 5)

Manshnhek (1973) notó que *Tokfwaj* es “un héroe cultural cuya concepción encierra todas las anteriores y también la de legislador, civilizador y tesmóforo que introduce métodos, técnicas y otorga cosas”. (p. 130) Posee la virtud de sufrir cambios en su ser (*Ihaiwelanhat*) y de tener naturaleza ambivalente. La primera que es inherente a su esencia, le permite enfrentarse con éxito a las más inverosímiles circunstancias, adaptando tanto una forma humana (*hätet iwoye hi'no*) o de perro (*hätet iwoye asinaj*). Aunque originalmente *Tokfwaj* fue creado con figura de hombre, partiendo del barro, sin embargo, *Ahätaj*, modeló inmediatamente una figura de perro (*asinaj*), y señaló a *Tokfwaj* “que ésta será la otra figura que podrá adoptar durante sus andanzas. Sin embargo, por su naturaleza de *Ahät* en circunstancias de peligro podrá cambiarse en cualquier otra forma” (Califano, 1973, p. 173.).

En todos los relatos la actitud característica de *Tokfwaj* es la de intentar asemejarse a otros seres o imitar (*tenkatsaj*) sus acciones, lo que le conduce siempre a situaciones nefastas para su figura (*Ihaikänchi*). Así, por ejemplo, al encontrarse con *Lhelh t'äj* (ave de hermosas plumas blancas), le solicitó el

método para obtener su color, tan apreciado, pero *Tokfwaj* fue hábilmente engañado por quién le hizo creer que era necesario para ello exponerse al fuego, hecho que le produjo una gran quemadura. (*ídem* p.110). Las narrativas míticas de los Wichi existen muchas en donde se puede ver la metamorfosis (*Ihaiwelanhat*) de *Tokfwaj*, como por ejemplo aquella en la que se transforma en pájaro para engañar al tigre, tiene también la posibilidad de poder sustituir partes de su cuerpo o de unirlos cuando se desprenden y de regenerarlos si es necesario. En el primer caso, por ejemplo, cuando sufre la amputación de sus órganos sexuales en un intento de copulación con las mujeres originarias, que tenían dientes en sus vulvas. Así lo relató un viejo amigo:

El loro (ele) encargado de cuidar el asado de los hombres originarios, mientras ellos se iban a cazar o recolectar miel, fue el primero en darse cuenta que la carne asada, era sustraída por las mujeres que descendían del cielo a través de una cuerda hecha de chaguar. Estas bellas mujeres devoraban la carne por las entrepiernas, hecho que permitió al loro suponer que ellas tenían dientes en sus vaginas.

Cuando fueron atrapadas por los hombres éstos se pusieron de acuerdo, jugándole una mala pasada a *Tokfwaj*, para que él sea el primero que tenga relaciones sexuales con una de ellas. *Tokfwaj* se deja engañar y como fruto de este engaño sufre la amputación de sus genitales. Pero *Tokfwaj* los sustituye de inmediato confeccionándolos de piedra y así, alegre y en parte vengándose de los hombres, copula con todas las mujeres, hecho que permanentemente repite, con cada una de ellas, no ya para desgranar los dientes de la vagina de las mujeres sino para enseñar a los hombres las técnicas de relación sexual. (12/feb/1990)

Otro ejemplo de ello es cuando se hace amputar una pierna, por debajo de la rodilla, para imitar al gavilán que se asienta sobre una de ellas, tras el intento fallido para volver a unir su pierna. Todas las acciones de *Tokfwaj* pueden ser catalogadas como buenas (*is alhoho*) y malas (*isit'a alhoho*). Se demuestra como un ser tanto bondadoso (*lechowej ihi*) y cruel (*fwitsaj*), poderoso (*ta khajay*) y desvalido (*khajayhit'a*) como un niño (*ha'näfwaj*), amoral (*amukwe*) y religioso (*is alhoho lenäyij*), tonto (*ch'isuk*) y sabio (*ihan honhatej*), hombre (*hi'no*) y mujer (*atsinhä*), gordo (*yätaj*) y flaco (*lopen*) (Fock, 1963, p. 30).

En una de las primeras narrativas míticas de los orígenes, vemos que *Tokfwaj* intercede ante *Nilätaj* (el Dios creador) para que haga la tierra ya que había oído que todo fue hecho por El, porque al principio el universo era un mar de agua. Antes de perder su estado edénico, los Wichi comían los alimentos crudos, fue *Tokfwaj* el que les enseñó la técnica de cocerlos, pero para ello, tuvo que ingeniárselas para obtener el fuego (*itäj*). Esto fue posible gracias a que logró robárselo al *Itäiwuk* (dueño del fuego). *Tokfwaj* es también el autor de la formación de los ríos gracias a la liberación de las aguas. Según los relatos las aguas y todo lo que contienen estaban almacenadas en *Ts'emlhäk* (palo borracho/yuchan). *Chilaj* (el dueño de esas aguas y de los peces), prohibió expresamente flechar al *Atsa* (el Dorado), pero la desobediencia (*iwohiyet'a*) de *Tokfwaj*, hizo que se rajara el *Ts'emlhäk* habiendo originado este hecho la formación de los ríos Bermejo (*Tewokita*) y Pilcomayo (*Tewok*). Palmer (2005) llegó a la conclusión en cuanto a que *Tokfwaj* se perjudica a sí mismo al intentar hacer lo que le dicen que no haga:

El hecho de que Tío Travieso sea víctima de sus propias transgresiones constituye una condena implícita de su delincuencia. Se perjudica a sí mismo, por ejemplo, al hacer lo que le dicen que no haga, como cuando mata un pescado prohibido o cuando copula con una mujer sexualmente inaccesible. De igual modo, sufre daños al intentar cambiar su identidad, como cuando se hace pasar por la esposa de otro hombre o cuando imita a otros seres, tales como la monjita blanca, el águila posada sobre una sola pata, la lagartija trepadora y el zorrino maloliente.

En cambio, constituye un peligro social cuando luce su propio carácter, el de un tramposo que se burla de mujeres a quienes ha convencido para que lo ayuden. Sus víctimas incluyen a la hija de Sol, a quien intenta violar; a Abuela Abeja Moro-Moro, cuyos nietos devora; y a Abuela Tarántula, a quien insulta. (p. 203-204)

En la concepción Wichi que *Tokfwaj*, es quien enseñó las prácticas terapéuticas a los chamanes (*hiyawul lechumet*)¹⁴⁴. Él empezó eligiendo a un joven a quien le enseñó (*ichufwen*) todo lo concerniente a las funciones de chamán, posteriormente, lo transformó en un *Ahät Welan* (alma póstuma iniciada),

¹⁴⁴ En las narrativas míticas, enseñó la forma chamánica combatir las tempestades (*kasthayen pelhay*), sacudiendo los porongos (calabazas) (*ilän wotsotas*).

encargado de preparar e iniciar a nuevos chamanes. Con el propósito de los Wichi puedan perpetuar su especie, los ayudó a copular (*walej*), otorgándoles el semen (*leles*) extraído del lomo del sapo.

Para los Wichi con los que trabajé, *Tokfwaj* es omnipotente (*ta khajay*), a él se debe que hayan aprendieron cómo cazar los diferentes animales, a distinguir entre cuáles cazar y cuáles no, cómo pelarlos, desplumarlos e incluso prepararlos; sin sus enseñanzas los hombres no supieran cómo confeccionar las redes para pescar, sean éstas de tijeras o de bolsa, cómo fabricar el arco y la flecha, y cómo utilizar el perro y la soga en labores de caza, y, no sólo eso, sino también, enseñó a los perros a olfatear a las presas. También es omnipresente (*ihi lhip chik häpe*). Asimismo, la recolección de los frutos, las reglas de su distribución y el compartirlos entre todos, como son las de enseñar a las mujeres cómo recolectar el chaguar a meterla al agua, sobre el fuego, a rasparlo hasta obtener fibras del grosor del hilo, a darle color utilizando tinturas, a tejer con esas fibras bolsas llamadas llicas para transportar los efectos personales, todo es también obra de *Tokfwaj* (*lhenhay*). *Tokfwaj* prohibió (*näyej*) expresamente a las mujeres salir fuera de sus comunidades (*lewetes*) cuando *La'wo* (el Arco Iris) se hace visible (*lawo tutsaj*), o acercarse al río cuando tienen su menstruación (*lewoyis ihi*), para evitar que los peces desaparezcan. También enseñó a enterrar a los muertos bajo tierra (*ot'jänch'oye*).

Ahora bien, también vemos en las narrativas míticas, acciones muy dañinas (*iwit'äyen*) de parte de *Tokfwaj*. Así como les enseñó a hacer *hat'es* (aloja o chicha), también les enseñó a emborracharse (*woknas*) y también a pelear (*tachumwek*), a tomar mujeres ajenas (*atsinhäwos*)¹⁴⁵. De esta forma, es también el autor de la rivalidad masculina (*tatäyhlä elh*). Practica y enseña el robo (*tetantses*), el asesinato (*anikoy*), la guerra (*nokatshayaj*) y es el artífice de las uniones inestables (*iwom*). El hecho de que Tío Travieso sea víctima de sus propias transgresiones constituye una condena implícita de su delincuencia. Se perjudica a sí mismo, por ejemplo, al hacer lo que le dicen que no haga, como cuando mata un pescado prohibido o cuando copula con una mujer sexualmente inaccesible. (p. 203). Pero, por otro lado, según Fock (1961) *Tokfwaj* “es la primera figura humorística de la tradición oral Wichi, en la que el chiste generalmente ocupa un lugar importante gracias a las exageraciones grotescas

¹⁴⁵ Siffredi (1980, p.183).

cometidas por este personaje” (p. 68). Palmer (2005) llegó a la conclusión, acerca de *Tokfwaj* (tío travieso):

Huérfano de padre y madre, Tío Travieso es un excluido, un individuo incapaz de vivir en sociedad (cf. Dasso 1993, 367). Su alter ego es un perro, forma que asume en una oportunidad para introducirse de incógnito en la aldea de la gente. Para los Wichí, los perros tipifican la delincuencia, porque desconocen el parentesco (tik ihanej chi iwoézlě). Pelean entre ellos y se aparean con su propia cría, y tanto el incesto como el conflicto interno son contrarios a la 'otredad' cognática. (p. 203)

En su potestad de creador, ha creado algunos pájaros (*afwenchey*) y animales pequeños (*itsatäy tä niwusa*) sin embargo, en la mayoría de las hacen hincapié en la existencia anterior o coexistencia de muchos de ellos con *Tokfwaj*, tal el caso de *Ele* (el loro) que juntamente con el gavilán cuidaron de la carne de los Wichi para que no se la coman las mujeres, en los tiempos primigénios.

En suma, para las madres Wichi (*lakolis*), *Tokfwaj* es el terror (*tanochäy*) ya que se alimenta de niños (*tuj nätses*). Los mayores (*tä tanhäy*) se divierten (*t'ischeyhen*) con desórdenes sexuales del pícaro incorregible. Las chicas mas jóvenes (*lhutshay*) lo ven como es el sátiro insaciable, para las mujeres casadas (*atsinhäy tä lech'efwas ihi*) el burlador de maridos, para los hombres (*hi'no!*) es sinónimo del apetito sexual.

Asi pues, *Tokfwaj* se transforma (*lhaiwelanhat*) en varias figuras animales, ya que originalmente tiene figura humana, sin embargo, de acuerdo a las narrativas míticas y por ende en opinión de los Wichi, aparece en forma de un perro grande y flaco, deambulando por la comunidad (*ilunlhi t'at Tokfwaj lhayene asinaj*).

8. 4. Ahutsaj

Después de *Tokfwaj*, *Ahutsaj*¹⁴⁶ (carancho) o *Ahutsetafwaj*¹⁴⁷ (caranchito),

¹⁴⁶ *Ahutsaj*, es llamado carancho (*Caracara plancus*) por Métraux (1939) y caranchito por Fock (1982).

¹⁴⁷ En otros grupos Wichi, *Ahutsetafwaj* es conocido como *Ka'o'o* Cf. Pérez Diez (1976). Esta ave, raramente mata a su propia presa, y si lo hace, mata sólo pajaritos o animalitos. En su lugar, se alimenta de cadáveres y restos, como los despojos de pescado. Es por eso que se reúne en grandes cantidades a lo largo del río Pilcomayo durante la época de pesca.

es considerado como un héroe cultural y está presente en unas treinta narrativas míticas (Alvarsson, 2012, p. 83). Para simplificar la discusión en esta sección, no voy a hacer distinción entre *Ahutsaj* y *Ahutsetafwaj*.

En las narrativas míticas Wichi, *Ahutsaj*¹⁴⁸, raramente es un pájaro, en general es una figura antropomórfica. Desde el análisis, lingüístico, el término parece derivar de la raíz “*ahut* o *ahät*” (espíritu de los muertos). El sufijo *-tsaj* indica un agente de acción, es decir; alguien haciendo algo. Por lo que se podría interpretar que *Ahutsaj* como “el que hace algo con los muertos”.

Por otro lado, la misma palabra también hace referencia a una danza para expulsar a los espíritus. Karsten (1913) lo considera “un baile para expulsar a los malos espíritus (*ahut*), bailado en un círculo”¹⁴⁹. (p. 11)

Según lo señaló Alvarsson (2012) como pájaro, el origen de los colores de *Ahutsaj* se describe en forma de un incidente:

La garza y cacarata tienen una pelea. Y la garza comenzó a picotear la cabeza de *Ahuutsaj*. Y la sangre comenzó a brotar en su rostro. Por eso, hasta el día de hoy, la caracara tiene su cara claramente pintada, debido a la sangre que brotaba por el picotazo de la garza. Y todos los ancianos solían decir que había tenido sus marcas por su propia sangre. (M063)

Ahutsaj es descrito generalmente como *manse* (persona joven), *isilataj* (hermoso) y *wuj* (robusto). Sus andanzas son muy admiradas por las mujeres (*atsinhäy wuj tä ihumin Ahutsaj lenäyij*) quienes, en las narrativas, están asignadas a seducir a *Ahutsaj*, pero luego traicionarlo. La mujer (*atsinhä*) sin rodeos lo invita a dormir (*t'uhläk imäyej*) con ella, porque *Ahutsaj* es muy seductor.

Ahutsaj es siempre presentado como *manse tä lehusek ihi* (un joven bueno), agradable (*is lhämtes tä iwoye*) y sobre todo *isilataj* (muy lindo). Sin embargo, está dispuesto a matar (*iwoyek ilän elh*) sin ningún tipo de misericordia (*itiyej lewäk*) si la víctima es culpable de algo (*letes ihî*).

¹⁴⁸ La totalidad de las narrativas míticas Wichi sobre *Ahutsaj*, han sido compiladas y clasificadas por Lehmann – Nitsche (1923), Métraux (1939), Palavecino (1949), Califano (1970), Idoyaga Molinas (1976), Heredia y Magnani (1980), Pagés Larraya (1982), Wilbert y Simoneau (1982), Barbarás y Bartolomé (1979), Fock (1967), Barúa (1986), Arancibia (1973), Tommasini (1937), Braunstein (1977), Mashnshnek (1973), (Dasso (1999), Palmer (2005), Alvarsson (2012) y Montani (2017).

¹⁴⁹ Mis informantes, sin embargo, concuerdan en que Karsten ha mezclado dos bailes diferentes y que él está hablando de otra actuación, llamada *katinaj*. *Ahutsaj*, argumentan, que no se baila en círculo, pero con los participantes, hombro a hombro, en una fila recta, pisando sus pies bien en el suelo, levantando nubes de polvo.

Él es también muy creativo y práctico, hace garras largas afiladas y puntiagudas de madera dura del Chaco, iscayante. Mediante el uso de estas, que parecen las garras de los pumas, engaña a los animales y es capaz de someterlos.

Uno de mis informantes me relató “*Ahutsetafwaj* se había preparado meticulosamente para la pelea con los dos cóndores: Él había atado pedazos de madera [de bambú], parecidos a espuelas, en las rodillas y los codos. Y con la ayuda de ellos, pudo derrotar a los cóndores” (26/may/2018).

Sin embargo, en ocasiones, ni siquiera el ingenio (*lehanya*) y la fuerza (*nokhajya*) pueden sacarlo de un apuro. En una oportunidad, *Ahutsetafwaj* se enfrenta (*tatäyhlä*) a una mujer gigante (*atsinhä tä pita*), ella está poseída por un espíritu *Welan* (*Welan länek*), esa fuerza es más fuerte que cualquier poder humano. Por lo tanto, él sabe que no puede derrotarla.

Y de alguna manera llega a saber que la muerte de esa mujer estaba en sus uñas (*nofws t'ähes*). Rápidamente hace *sop'a* (bolas para cazar aves,) logra matarla (*yofwakwet tä ilän*).

Otra característica relvante de *Ahutsaj* es las virtudes (*nowayhät*) para cantar (*t'ichoylhi*) toca el tambor (*iwo pumtaja*), entonces le llega *täfwnhayaj* (el conocimiento). Esta visión es generalmente sobre algo malo (*isit'a mak tä hiwen*), algo que constituye una amenaza para su propia gente. Cuando *Ahutsetafwaj* le cuenta esto a su abuela (*tela*) o a su hermano (*ch'inij*), se llenan de susto, pero él ya sabe qué hacer (*pajche mati ihanej mak tä is chik iwoye*)¹⁵⁰.

Dicen que primero *Ahutsetafwaj* tenía la forma de un pájaro. Y ya después de un tiempo vió que ya había aparecido la gente. Y este hombre tenía la mágica (*käpfwayaj*) de transformarse (*lhawelanhat*) en una persona y después de un rato otra vez aparecer como un pájaro. Cuenta mi informante que:

Ahutsetafwaj tenía poder para adivinar y también tenía fuerza. Y ya un día, cuando él había abierto todos los caminos en que había peligro, entonces dijo a la gente: –Ahora estamos todos tranquilos. Y yo creo que ya no me van a necesitar más.

Entonces dicen que *Ahutsetafwaj* se apartó de la gente y dijo: – ¡Ahora voy a ir al campo, a las montañas, para vivir, apartado de todos! Entonces, dicen, que ahora aún más fuerte, tomó (otra vez) la forma de

¹⁵⁰ Estas son practicas chamánicas.

pájaro. Ya no tenía la forma de una persona. Se apartó de la gente y se fue volando como pájaro. Y así dicen que había pasado el tiempo de *Ahutsetafwaj* (6/nov/2017).

8. 5. A modo de recapitulación

- Existen dos tipos clasificaciones en las que se agrupan las narraciones míticas Wichi: Una se refiere a protagonistas antepasados (*P'alhalis*) con morfología animal diversa y los hechos que protagonizaban ocurrieron en un tiempo original. Otra, hace alusión a los sucesos que ocurrieron en el mundo tal como es hoy, a una persona actual, a alguien que alguno conoció (*Pajchehen*). Las narrativas míticas Wichi pertenecen enteramente al plano de la oralidad.
- *Nilätaj*, el Eterno, es el único, en el cosmos Wichi, que tiene características incorruptibles. Su personalidad en las narrativas míticas, es discreta, se mantiene invisible, como un observador distante desde la creación del hombre. Es una clara imagen de los Wichi en su estado de mayor equilibrio espiritual y terrenal y también, en menor escala, una representación de los padres Wichi.
- *Tokfwaj* es el héroe por excelencia de los Wichi, pero, a su vez, tiene actitudes picarescas, lo que indica que representa una contradicción en el pensamiento general de los Wichi. Este personaje es el hacedor, el intelectual. Así pues, *Tokfwaj* se transforma en varias figuras animales, ya que originalmente tiene figura humana, sin embargo, de acuerdo a las narrativas míticas y por ende aparece en forma de un perro grande y flaco, deambulando por la comunidad.
- *Ahutsaj* en las narrativas míticas Wichi, raramente es un pájaro, en general es una figura antropomórfica. Desde el análisis, lingüístico, el término parece derivar de la raíz *ahät* (espíritu de los muertos). El sufijo *-tsaj* indica un agente de acción, es decir; alguien haciendo algo. Por lo que se podría interpretar que *Ahutsaj* como “el que hace algo con los muertos”.

CAPÍTULO 9

EL CONTEXTO DE LAS NARRATIVAS MÍTICAS

9. 1. El narrador

El que cuenta las historias, el narrador, es muchas veces la misma persona en un hogar, a causa de sus habilidades narrativas, como la elocuencia, buena memoria y una larga experiencia. Osvaldo Segovia, unos de mis colaboradores Wichi me refirió el siguiente comentario:

Ífwalas ta pajche wet n'uelh ta thaläkw, n'ochäti wok n'okatela häp ta yahumin tä yäme p'alhalis. Wet elh chi häpe chi iwatläk yahanej wet tach'ahuye tä yämlhi.

Hin'o wok atshinha ta yen chumeta ta ifwenho n'atfwas häp p'alhalis häpe elh ta yahanej ta yämlhi wet äp nilhokej meyhey tä tälhejlä lhamil ta yahanej. Häpe elh ta yenchumyaja ta yäme p'alhalis häpe p'ante elh ta yahanej ta ifwenho elh häp m'ek ta yäme. Ichumyenlhi lhämtes ta akäjchehen häpkhilak elh tach'ahuye. Äp te yahanej ta nichulho elh ta tayätshane. N'uelh ta lhamyajej ta yen lhämeta p'alhalis wet yokwet wichi nitäfwelch tsi m'ek chi hiw'en wet yokwet pitsaje ta yakatlä m'ek wichi nitäfwelche ta häpe p'alha.

(El narrador no es un especialista. Entre los Wichi, cualquier persona puede contar mitos, pero parece ser más común que un hombre o una mujer de edad sea narrador. Sin embargo, la gente joven también domina este arte. Esto es probablemente porque, al igual que toda arte escénica frente a una audiencia en vivo, la narración de mitos depende de la interacción entre el público y el actor. En cuanto a la actuación de los mitos, los oyentes muchas veces juegan un papel muy activo)

(02/Jul/2019).

Así que, una habilidad narrativa sin duda se deriva de la situación de la narración de cuentos en la cual no sólo el narrador, pero también los “oyentes” estén involucrados.

En la Figura 10, se registra al autor participando de una ronda de narrativas míticas contadas por un Silas, un informante Wichi.

Figura 10

Ronda de narrativas míticas contadas por Silas (el del medio es el autor).



La gente, muchas veces familiarizada con las narrativas míticas, sabe apreciar las variantes de un narrador de un mito muy conocido, así como detectan deficiencias en una historia que es contada de una manera demasiado breve. Cuando algo es difuso o insuficiente, el narrador es enfrentado con preguntas: “¿Qué pasó entonces?” o “¿Por qué es así?” y estas preguntas le da la posibilidad de bordar un mito o recordarse él mismo de las variantes que ha escuchado hace mucho tiempo. Esta interacción entre los oyentes y el actor es importante para el mantenimiento de la tradición oral y es también una de las razones de por qué varios mitos en el material que ha estado a mi disposición, han cambiado muy poco durante décadas.

Los *p'alhalis*, (narrativas míticas) eran contados mayormente al anochecer (*tä honatsi*), dentro o fuera de la casa, dependiendo de la temporada, por una persona de edad (*taläkw*) y preferentemente con niños (*nätses*) y jóvenes (*manses-lhutsay*) como oyentes. Ese tiempo particular del día tenía muchas razones. Una de ellas era práctica. Sin luz eléctrica, muchos quehaceres no se pueden realizar en la noche, pero la narración es definitivamente posible. Además, la parte oscura del día es más “social” que la parte de luz. Es entonces cuando los hombres y mujeres Wichi muestran más afecto y dedican más tiempo en recuerdos y conversaciones sociales sin tener que realizar las tareas cotidianas de subsistencia.

En cuanto a la edad de los participantes, podemos notar que el narrador es casi siempre un hombre o una mujer de edad (*hits'ut*), alguien que está pasando de una vida activa a una pasiva, en el camino de la vida a la muerte (*pitaj lenäyij*). Los oyentes son mayormente niños y jóvenes pasando de una vida pasiva a una activa, de lo impersonal a lo personal, de la dependencia a la dominación, de la inexistencia al reconocimiento social.

En lo que se refiere al lugar de la narración de mitos, encontramos zonas liminales como la transición entre el interior y el exterior (el narrador está sentado muchas veces con su espalda hacia la pared, junto a la puerta y con su rostro hacia el fuego y los oyentes), entre la cabaña y sus alrededores, entre las esferas de actividades masculinas y femeninas, entre la luz (el círculo que está alumbrado por el fuego) y la oscuridad, entre el calor y el frío.

9. 2. Motivo y temática de las narrativas míticas

La enseñanza y el aprendizaje tradicional entre los Wichi no es algo sistemático, teórico y mucho menos estructurado. En realidad, la pedagogía Wichi funciona casi de manera inversa a nuestros modelos pedagógicos “occidentales”. Es decir, la apropiación del conocimiento es el resultado de una necesidad de querer saber sumado al deseo de querer compartir los conocimientos¹⁵¹.

¹⁵¹ En el idioma Wichi la expresión “yo aprendo” es *olhaichufwen*, cuya traducción literal es: yo me enseño a mí mismo. Con lo que se deduce que el punto de partida de la enseñanza parte de receptor (alumno/aprendiz) de la enseñanza. Por lo tanto, no se aprende por medio de preguntas previas, sino a partir de un verdadero interés y mucha disposición a escuchar (*och'ahuy*). En todo caso, es un aprendizaje compartido en un determinado contexto común.

Un ejemplo que he visto con frecuencia en mis tiempos de estadía entre los Wichi es el caso de un padre que invita a pescar a su hijo adolescente¹⁵² (*nech'e manse*) diciéndole: “¡*má, natiyäj tewokwe, nat'iwokoyhen!*” (dale, vamos al río a pescar). Y estando ya en el río, le demuestra a su hijo (*ipäyné lhäs*) la metodología de la pesca (*not'iwokoy lakey*), para luego dejar que lo intente por sí mismo (*lhamlák tä iwóye*). De esa forma, la teoría está mediada por la práctica en un contexto real y concreto.

El mismo caso se da con las chicas Wichi (*lhutshay*), la madre invita a su hija a ir recolectar chaguar (*tsutsaj*) o algarroba (*fwa'ay*) diciendo: “¡*mä, natiyäj tayhiye, neke tutsáj/fwa'ay!*” (dale, vamos al monte a buscar chaguar/algarroba), el procedimiento es el mismo que el ejemplo anterior, salvando las diferencias de actividad. Hecht (2006) registró entre los Wichi:

[...] se trata de una pedagogía donde la conversación está presente en todas situaciones que conforman la vida cotidiana en el hogar el recibido el niño de sus mayores tiende a la soltura, la permisividad y excepcionalmente a los castigos físicos o verbales. En relación con los consejos, éstos los cuentos forman parte literatura oral la comunidad wichí que transmisión cultura. Los relatos son fundamentales niño-adulto, son un medio para transmitir historia de los "antiguos" a las jóvenes generaciones y tienen una aplicación metafórica vida real aportando modelos Sociales comportamientos [...]. (p. 105)

Messineo (1999) también señaló:

[...] los consejos "(...) son aquellas palabras que acompañan al niño va creciendo e instruyen en las costumbres, cuidados y valores éticos de su comunidad, valiéndose de cierto lenguaje formalizado" (formulan tradicionalmente, wichi y refieren a la relación con los amigos, al matrimonio advertencias para tener precauciones enfrentarse a los peligros del monte. (p. 7)

Este modo de trasmisión y recepción del conocimiento, también aplica a las narrativas míticas, por lo que no es posible colocar estos relatos en una determinada etapa del desarrollo de la persona o en una determinada hora o

¹⁵² Utilizo el término adolescente, para lograr una comprensión en el lector ya que las categorías biológicas wichí difieren mucho de las nuestras. Me refiero a “niños” entre 9 y 14 años aproximadamente. Para mayor información sobre la adolescencia Wichi, sugiero leer a J. Palmer (2005: 95-98).

temporada del año. En apariencia, las narrativas parecen ser una actividad bastante desorganizada y caótica, pero cuando se la examina cuidadosamente, la razón muchas veces se hace evidente.

Una de las grandes críticas y cuestionamientos de los Wichi hacia nuestro modelo formal de educación, es que damos por supuesto que son los libros los que “almacenan el saber”, anulando toda tradición oral perteneciente a los ancianos. Son los *tanhäy* (ancianos) los que guardan el saber en la memoria y los que transmiten los conocimientos oralmente de generación en generación al resto de la comunidad.

Volviendo al tema del motivo de las narrativas míticas (*p'alhalis*), es importante entender que no son solo para entretener (aunque sí son muy chistosas) o para transmitir las tradiciones del pasado (aunque de echo las transmiten), los *p'alhalis*, a mi criterio, tienen una finalidad mucho mas que la descrita anteriormente.

Para que un *p'alha* (narrativa mítica) sea contada tiene, ante todo, que encontrar un punto de articulación con algún acontecimiento que haya marcado el día del vocero de la narrativa. Ese evento dirige la asociación del oyente interesado, o del narrador comprometido a una temática en particular. Registré en un viaje el siguiente relato:

[...] Entonces todo mi tiempo, que yo estaba con mis viejos (padres), antes, cuando nosotros campeábamos juntos, cuando ellos veían un tronco quemado que estaba en el monte, ellos [siempre] se acordaban de este cuento. Decían que ese tronco quemado que estaba allí en el monte, era del tiempo cuando por allá había corrido el fuego mundial.

Así decían. Entonces la mayoría de los adultos recordarán que hay un cuento particular que proporciona una respuesta a esa pregunta. La persona más anciana del grupo puede prometer que: “Cuando tomaremos un descanso, o tal vez esta noche les puedo contar lo que pasó...y esa noche nos contaban el cuento Thokwjwaj y el fuego mundial. (25/abril/2016)

Otro ejemplo de ello es; si uno ha visto un pájaro carpintero (*siwok*) de espalda blanca durante el día, tal vez se cuente ese día la narrativa mítica *Ifwala lhäse* (la hija del Sol) o *Afwenchey täjyajay* (Los colores de los pájaros), en el cual los pájaros carpinteros juegan roles principales.

Otro caso posible es; si alguien se ha hecho el ridículo (*alätak*) llamando la atención de todos, se podría contar una narrativa mítica acerca de cómo se ha ridicularizado a *Tokfwaj* o como él se hace el ridículo, sólo para consolar o en muchos casos, ridiculizar peor a esa persona. Si la comunidad está atravesando un problema difícil de resolver (*lew'it'äy ihi*), (y sienten que han perdido el poder), podría ser alentador contar una historia sobre *Ahutsaj* que enfrenta todas las fuerzas del mal sin ningún problema y que demuestra que un Wichi puede manejar tales situaciones difíciles.

Si alguien está a punto de ir a pescar por primera vez, el narrador puede contar la historia de “*Tokfwaj*, *fwichilaj* y el origen de los peces”; si alguna de las niñas comienza su aprendizaje de tejido con hilo de chaguar, alguna mujer podrá contar la narrativa “*Kutsetaj* enseña a las mujeres cómo usar el chaguar”.

Como se puede ver, existe una flexibilidad en la selección de las narrativas míticas por parte de los narradores, pero nada se asemeja a la improvisación, por el contrario, las temáticas de los relatos, toman como punto de partida una necesidad. Al mismo tiempo, tienen el objetivo de proveer o recibir entretenimiento, enseñanza, conocimiento, moral, consuelo o algo similar

En suma, aunque la colección de narrativas míticas son ya lo bastante conocidas por la mayoría de los jóvenes y adultos, no por eso dejan de ser mencionadas una y otra vez, renovando la frescura del relato como si fuese la primera vez que se la escucha.

9. 3. El espacio y el tiempo en las narrativas míticas

Como resultado de la recopilación y análisis del corpus conocido de las narrativas míticas Wichi, resulta plausible identificar el “horizonte mítico” de las mismas, con el objeto de distinguir ciertos ámbitos del espacio y del tiempo mítico. Al corpus de narrativas míticas (*p'alhalis*), se las puede clasificar teniendo en cuenta tres criterios de enunciación: el primero “*Iche lewhäy p'ante*” (época primigenia-tiempo de escasez), el segundo *wuj wa'hat iche* (época de abundancia-edénica) y el tercero la aparición de *Tokfwaj* (época actual-)

En consonancia con el tiempo *lewhäy p'ante*, uno de mis informantes me relató:

En aquel tiempo, época, en que no había nada para alimentarse había viejos que no aguantaban y que de día se morían. . . ¡cómo se sufre! ¡qué pena! Y el otro más joven tiene que rebuscar algunos frutos, o raíces, o lo que sea, porque conoce qué sirve para comer.

Y algunos a gatas tienen frutos, chañar, pero, ya tienen algo, aunque somos flacos, La gente rebusca, pero casi no tiene valor; porque uno co. mo algo que como bocadito es; y si uno tiene familia, sufren, y solamente toman agua. Los viejos mueren, no aguantan. (18/jun/2016)

La narrativa deja bien en claro el modo de existencia y vida en el que imperaba la pobreza y la escasez de alimentos. En ese tiempo, una primera planta fue introducida después del momento en que nada había en el mundo por la acción del *Tapiatsol* y de otros cuatro seres míticos¹⁵³. Una abuela Wichi, se refirió es esa época como:

en la época de los antiguos no había nada de gente; y no había ningún árbol, ni pasto, ni nada: Así era como estaba el campo. Es al principio. "Y dice que hay un pájaro, *Tapiatsol*. Y estaba *Ch'enho*, el quirquincho; y *Afwenataj*, el quirquincho más chico; *Afwenataj*, el gualacate, y *Afwelaj*. Había cinco (son animales, no había hombres); éstos son los principales.

"Y especialmente ese pájaro, *Tapiatsol* de repente se volaba por todos lados. Y había una parte, en donde se empieza a fijar: ¡y no había nada como si fuera una barrera-... ¡y no había nada! Así volaba por la

Después encuentra una plantita, muy chiquita. Y les habla a los cuatro: en esa parte, dice, hemos visto una plantita muy verde. Y vuela al otro lado. No hay nada, sólo está la plantita. Ahí tene que estar, pero es chiquitita: no cria, no se cria.

"Y entonces están cuatro, cinco con él. Le contestan que sí, vamos a hacer un baile. Y entonces van. Antes de llegar hacen fila, despacito. Y estos cinco dan la vuelta, y bailan después [...].

"Entonces, la plantita verde va a criarse. Y para el otro día ya está gran decita. Y sigue el baile, por la mañana y por la tarde. Y la planta se vuelve ya grande [...].

¹⁵³ A los fines del análisis de este aparato, sólo destacaré los aspectos elementales de estas narrativas míticas Wichi, por lo que sugiero ampliar la información sobre los distintos personajes (*p'alhalis*) consultar a Cf. Mansnek, 1973, pp. 105-154); Tommasini (1969-1970, pp. 427-443), Bórmida (1960, pp. 46-55).

"Ya la planta se vuelve grande, y se multiplica: sale un gajo, otra rama. Y los pájaros la comen y la tiran, la cagan por ahí con semillas las comen. -Vanios a criarla, con las semillas*. Y después había muchas, hasta que noso. tros conocemos, vemos los frutos: es algo para comer.

"Pero así salieron. No había nada, y los animales bailaron alrededor de la plantita. Cada rama es lo que le hacen multiplicar.

"Ya no existe más esa planta, no conocemos su nombre. Por eso dicen: *Al principio. (13/jul/2014)

Seguido a esta primera época "*iche lewhäy p'ante*" tiempo de pobreza y carestía, les siguen un grupo de narrativas míticas, cuyo personaje principal es *Tokfwaj*, con él viene el pezgado (*wa'hat*) y con él, se inaugura una época de opulencia, denominada "edénica". Cabe destacar que, tanto la época primigenia como en esta época edénica, al margen de que en la segunda se puede ver una abundancia exagerada, ambas cuentan con una gran variedad de vegetales disponibles. Todavía no se vislumbra ninguna acción en relación a la caza de animales. Así me lo contaron mis informantes:

Antes no había pescado. Ahora. sabemos que mañana vamos a pescar (le dicen a los otros) ¡Vamos a pescar!

"Y no conocían el río. No había río por aquí, no viene para acá. No han visto, como hoy, el río. Del río no han salido todavía los peces. El cuis y las viejas ranas: eso es lo que comen. (5/feb/2017)

Otro informante agrega suma esta narrativa:

los antiguos conocían ese lugar que es como una playa; allí escarban y algunos encontraban ranas, las mataban y las guardaban en las yícas -iban todos los grupos y sacaban muchas. Y antes de llegar a sus casas (llevando muchas, muchas de esas ranas) llamaban a sus parientes.

Pero, claro, los antiguos no conocían los fierros; entonces hacían unas ollas de barro, que amasaban y cocían al fuego: tenían así algo en donde cocinar.

¡Las ranas eran riquísimas, estaban gordas, muy gordas, con grasa así, como los bagres! Y con esto se mantenían los antiguos de más antes, más generales, de cuando no había pescado no conocían todavía el pescado. Buscaban estas ranas, después buscaron el pescado: porque estas ranas estaban antes de que hubiera pescado.

¡Con eso se mantenían los pobres... ¡que eran más pobres! Y con eso ya tenían fuerza para trabajar, busear; ya tenían algo para el estómago. (09/sep/2018)

El final de la época *wuj wa'hat iche* (edénica), termina con una intervención abrupta de *Tokfwaj*, que da como resultado, la aparición de lluvias (*iwomchã*) y grandes tormentas (*pelhay tä wuj*), de los ríos, desencadenando un desequilibrio ecológico a nivel mundial. Este cambio radical inauguró el inicio de la época actual y, es entonces que una seguidilla de narrativa míticas, registran las sucesivas transgresiones de *Tokfwaj*. Un informante lo explica de esta manera:

Y después parece que cambiaron los tiempos, vino otra época. Y entonces hubo muchas tormentas y lluvias, hubo mucha agua...; llovió mucho. mucho!"

Hay uno, el *Tokfwaj*, que no aparece en las casas. Vive por ahí, en el monte, buscando agua y comida. Se pelea con los antiguos, y los antiguos se cuidaban de *Tokfwaj*. No dejaban que viniera ese *Tokfwaj*: era como un enemigo, era como de otra clase.

[...]. El tiene la culpa. Ha roto el yuchán y ha llevado el río por todas partes. ¡Vos, *Tokfwaj*, sos opa! le dice *Wilaj*: -Ahora, vos tenés la culpa, y los vas a llevar por el lado del norte [al río], nosotros nos vamos a quedar aquí derecho. Y él, como es opa, lo ha llevado aquí, al sur [...].

[...] Ahí, cerca de la casa de *Wilaj* estaba el yuchán. Y esto es lo que hizo perder al *Tokfwaj*. Todo se ha rebalsado y *Tokfwaj* se ha ahogado.

El le dijo no que flechase el pescado. Pero él lo flechó igual: ¡Nos vamos a ahogar todos!». Pero él le ha pegado al dorado, y el pescado brincó y se rompió por eso el yuchán, y rebalsó y todos se ahogaron. Y el agua se va derecho, *Tokfwaj* la quería hacer parar, pero no paraba.

Va pechando el agua, y hay unos remolinos, y quiere subir al árbol, se cae y se ahoga.

Y no podían volver los pescados. Ellos querían volverse a la casa de ellos, ahí en el yuchán. Pero, ha pasado un año y ya están todos desparramados por todas partes. *Tokfwaj* tiene la culpa. (17/ago/2017)

A modo de cierre, se puede decir que, en la conciencia mítica de los Wichí, se distinguen tres épocas: la primigenia (*p'ante*), la edénica (*wa'hat iche*) y la actual

(*Tokfwaj*), separadas unas de otras por los umbrales de las grandes lluvias. A su vez, en esas tres épocas actúan las generaciones de los *p'alhalis*, los *ahät lhayis* y los Wichi, respectivamente. Siguiendo a Dasso (1999):

Hoy los Wichi habitan un mundo que sigue siendo heterogéneo como se describe en los relatos, y la gente sigue hallando seres teofánicos, atemporales, percibidos hoy como en el tiempo mítico, encontrando a los fallecidos –quienes se dejan percibir y temer hoy–, a los dueños de los animales, vegetales y enfermedades con definidas fisonomías y otras entidades que rodean la existencia humana. Todos estos seres se denominan ahót. (p. 174)

Hasta el presente, el modo de conducta de los *P'alhalis* (los Wichi más antiguos/prototipos), puede ser tomado como modelo en la construcción de un hábito moral, pues la experiencia recordada y narrada de los palhalis introduce la regla en el mundo Wchi.

A modo de de reflexión se debe admitir que los *P'alhalis*, no fueron remplazados por la lectura de las Escrituras¹⁵⁴ y, si bien, no tienen la misma circulación que hace 30 o 40 años, no obstante, se siguen narrando con ciertas “modificaciones o hibridaciones” narrativas.

9. 4. A modo de recopilación

- El narrador de las narrativas míticas, es un hombre o una mujer de edad (*hits'ut*), alguien que está pasando de una vida activa a una pasiva, en el camino de la vida a la muerte (*pitaj lenäyij*). Los oyentes son mayormente niños y jóvenes pasando de una vida pasiva a una activa, de lo impersonal a lo personal, de la dependencia a la dominación, de la inexistencia al reconocimiento social.
- Para que un *p'alha* (narrativa mítica) sea contada tiene, ante todo, que encontrar un punto de articulación con algún acontecimiento que haya marcado el día del vocero de la narrativa. Ese evento dirige la asociación del oyente interesado, o del narrador comprometido a una temática en particular.

¹⁵⁴ Con respecto a esta temática ver Cf. Califano (1999, p. 170)

- En la conciencia mítica de los Wichi, se distinguen tres épocas: la primigenia (*p'ante*), la dénica (*wa'hat iche*) y la actual (*Tokfwaj*), separadas unas de otras por los umbrales de las grandes lluvias. A su vez, en esas tres épocas actúan las generaciones de los *p'alhalis* (prototipos), los *ahät lhayis* (espíritus enfermeros) y los Wichi, respectivamente.

CAPÍTULO 10

LAS NARRATIVAS MÍTICAS Y LA ECONOMÍA.

10. 1. La caza

En cuanto a la organización económica de los Wichi, cabe destacar la importancia que tiene la caza a pie (*olunnya*), conservando el económico ritmo estacional (Métraux, 1963, p. 26). La organización social wichí connota en el plano de las actividades económicas sus propiedades fundamentales; vale decir, las unidades de producción se erigen sobre la base de los grupos familiares y no sobre la del grupo local que caza colectivamente (Siffredi, 1970, p. 72). Aunque, según refiere Montani:

“[...]en el pasado, durante la estación seca los varones practicaban la caza colectiva (*welkwethä*) mediante un cerco (*leläfwek*) de ramas o fuego, y a lo largo de todo el año la caza individual (*welklhi*), con mayor énfasis durante la época de las lluvias” (2017, 86)¹⁵⁵.

La caza colectiva se practicaba durante el invierno con la ayuda de vallas y fuego. Una vez acorraladas las presas se les daba muerte con arcos y flechas. Con esta técnica se cazaba. Así lo registró Arenas (2003):

Los Wichi consumían muchas aves, entre ellas destaca la caza del suri (*Rhea americana*) que se realizaba de forma colectiva y para ello se cubrían con armazones cónicos hechos de hojas y ramas.

Durante el período de las grandes inundaciones, la caza se practicaba en forma individual y las presas se mataban con arco y flecha o con lanzas de madera. La caza les proporcionaba carne, piel y plumas, pero el gran atractivo residía en la obtención de grasa.

La importancia de la grasa queda en evidencia ya que se llegaba al punto de que las presas magras eran descartadas y se la daban a los perros y gatos. La grasa se preparaba de diversos modos y representaba el aderezo más apreciado. (p. 158)

La importancia que le daban a la grasa (*kape*) contrasta con los cambios alimenticios a los que nos referiremos más adelante, ya que en la dieta actual de

¹⁵⁵ Los términos en Wichi son agregados del autor.

los pueblos originarios del Chaco se caracterizan por un alto predominio en hidratos de carbono en detrimento de la ingestión de alimentos con alto contenido en grasas y proteínas.

En la actualidad, la existencia de la caza en el Chaco es cada vez más reducida debido a la drástica disminución de suris, ciervos, jabalíes y presas menores que no alcanzan a satisfacer la demanda de la sociedad nacional.

Renshaw (2002) señala “en los últimos años en el Chaco paraguayo la caza declinó mucho por las restricciones legales para ejercer la caza comercial, por el escaso valor comercial de las especies y por el riesgo de ser confiscado por controles militares” (p. 67). De acuerdo con Camino (2018):

la caza está motivada básicamente por el consumo de carne y en el caso de los wichí prefieren adquirir la carne en la ciudad con dinero que ellos, o sus parientes, ganaron mediante trabajos temporales. Únicamente cuando no disponen de dinero el acceso a la carne depende de la caza y, para algunos, de la pesca. (p. 243)

El uso de la grasa de puma, cocodrilo, lagarto o de oso hormiguero gigante se empleó para aliviar contusiones y problemas respiratorios (*not'okwecha*). Además, como bien señala Idoyaga Molina (2000) “las enfermedades agudas y crónicas son tratadas por el chamán” (p. 63).

Los grupos Wichi siguen creyendo, que ciertas especies de animales tienen un poderoso espíritu protector (*lewuk*) que regula y controla a sus especies y, aunque no todas poseen estos *lewuhuy* (protectores), sin embargo, “hay que actuar con mucha cautela con las especies que sí lo poseen” (Suárez, 2012, p. 147). Así, cualquier infracción a las normas dictadas por estos *lewuhuy* puede ocasionar graves daños al cazador en particular, y a la sociedad en general.

El encargado de reparar cualquier infracción será el *hiyawu* (chamán) quien deberá negociar con el *lewuk* de la especie con el fin de (cuadro especies de animales, herramientas y época de caza) minimizar los perjuicios que se derivan de la infracción cometida (Rodríguez, 2006, p. 235).

Si bien se ha propuesto que este complejo de regulación entre los chamanes y los espíritus protectores (dueños de las especies) podría constituir una herramienta para evitar la sobreexplotación de los recursos naturales el tema sigue siendo controvertido.

Por un lado, se postula que, a pesar de los potenciales castigos por infringir las normas, los grupos romperían las normas establecidas. Esta ruptura además estaría potenciada por la adaptación al sistema capitalista en la que entraría en juego el sistema de compra-venta y la obtención de dinero como una herramienta para alcanzar recursos del mercado¹⁵⁶.

La causa del contacto del pueblo Wichi con los bienes de caza, es exactamente la misma que se encuentra en las narraciones míticas de los productos de la pesca.

Es decir, tanto la creación de los animales, como la adquisición de las técnicas de captura y conservación del producto, y las reglas de distribución, provienen directamente de la intervención de *Tokfwáj*; tal como se demuestra en la narrativa de Nicéforo sobre el “*origen de los animales*”, recogido por Mashnshnek (1975) a quien me permito citar *in extenso*:

Tokfwáj dijo a la gente: "ustedes. vayan por acá. Yo voy a ir por la vuelta. Entonces yo voy a buscar los bichos para que estos se asusten y así ustedes los atajen."

Salió una corzuela y los campeadores vieron este bicho para pillarlo en montados. La alcanzaron y la mataron.

Entonces llamaron a Tokfwáj y la gente hizo campamento. Tokfwáj sacó el cuero de la corzuela, apareció la carne y la dejó para los árboles.

Tokfwáj dijo:

"Vamos otra vez, tenemos que pillar otra cosa"... Los campeadores fueron derecho y atajaron el suri y lo pillaron.

Tokfwáj alcanzó otra vez a la gente y halló que el suri estaba muerto. Sacó el cuello, la piel y apareció la carne.

Pillaron otros animales...;

le dieron la patita a Tokfwáj por los bichos que pilló y también las plumas.

Tokfwáj se fue contento.

Él había enseñado a campear Tokfwáj dijo a la gente:

"Bueno, ahora vamos a descansar un día y mañana vamos a campear otra vez.

¹⁵⁶ Considero que investigadores como J. Braunstein o J. Palmer no verían plausible esta hipótesis por el temor que estos espíritus generan entre los Wichi.

" Y así la gente comía carne.

A Tokfwáj debían darle la cabeza, las patas y las plumas. Tokfwáj agarró eso y preparó la olla.

La demás gente comió la carne". Por la mañana Tokfwáj llamó a la gente otra vez: "Ahora tienen que campear a pie.

" Dijo: "No lleven el montado". Pillaron iguana y piche. Tokfwáj iba delante y pillaba. Tenía una yika grande. Pilló toda clase de bichos que estaban en el monte. Estaba llena la yika. Tokfwáj dijo a la gente:

"Ahora se van a ir acostumbrando a pillar a pie."

Por eso nosotros campeamos la iguana a pie, con perros, porque lo dijo Tokfwáj... Tokfwáj dijo: "Ahora para campear cada uno tiene que tener su perrito". (p. 186)

Esta narrativa mítica, deja bien en claro que fue *Tokfwaj* quien enseñó (*ichufwen*) a los Wichi los métodos (*lakey*) de caza de animales grandes (*itshätäy tä wus*) como el suri (*wanlha*) montado en un caballo (*yelataj*), en cambio para los pequeños (*itshätäy tä niwusa*), como la iguana (*alhu*) y el pichi (*wej lich'i*) lo hizo a pie (*not'atchä honhat*) con la ayuda del perro (*sinäj*).

Hay otro dato, en el relato, muy interesante en tanto es una práctica cotidiana de los campeadores Wichi. La retribución (*notis*) al cazador, dándoles algunas partes del cuerpo de la presa.

Siffredi (1980), aduce que los conceptos de esta narrativa parecen establecer una correspondencia bastante precisa entre el poderío de las respectivas especies y la magnitud o efectividad de las correspondientes técnicas de caza. Así, mientras que la caza de a pie es formulada míticamente para los animales pequeños, la caza de a caballo expresamente la reserva el mito para los animales mayores que viven en manadas, tal como se da en el acontecer etnográfico (172).

Asimismo, según Métraux (1963) "se desconocen los motivos acerca de la prohibición de *Tokfwaj* de no comer la carne de corzuela (*ts'ona t'isan*) y dejarla para los árboles (*ha'läy*)" (p. 261).

En las figuras 10 y 11 se muestran dos de los animales mas cazados por los Wichi: El quirquincho (*ch'enho*), cocinándose a la brasa y la iguana (*alhu*) recién cazada.

Figura 10

Quirquinchos (ch'enholis) cocinándose a la brasa

**Figura 11**

Iguana (alhu) recién cazada



Quiero hacer un paréntesis antes de continuar con la temática de la práctica de la caza entre los Wichí, para mencionar a grandes rasgos, la significación que el perro (*sinaj*) tiene en la vida y la economía wichí¹⁵⁷. Sinaj es el único animal doméstico y a la vez de caza por lo que el aprendizaje de las enseñanzas de *Tokfwaj* y su contribución en la actividad del cazador wichí, tiene un lugar especial en la narrativa “*el advenimiento de los perros*”:

El origen y posesión de los animales domésticos (*leläy*) así como el conflicto con los criollos (*ahätäy*), está descrito en la siguiente narrativa registrada por Siffredi (1980):

Tokfwaj fue a juntar vacas (*wasetas*) y a traerlas para que tuviéramos nosotros, la indiada. Tokfwái no habla bien castilla¹⁵⁸ y cuando encuentra al vacuno dice: —Muu, muu, muu. . ., pero el vacuno no comprende porque él habla castilla. Y por ahí viene un chaqueño (*ahätäy*) con guardamonte, y al ver los animales que teníamos nosotros, dice: ¡Vaca, vaca!

Entonces ya están disparando las vacas, las vacas se van nomas: comprenden lo que dice el chaqueño y por eso se van nomás. No comprenden el idioma de nosotros (*Wichi Ihämtes*) y ya no quieren saber nada.

Después que llega el chaqueño, se van todos los vacunos. Y los pobladores chaqueños quedaron todos dueños de vacas y nosotros sin vacas. Otra vez *Tokfwaj* juntó todas las perradas para darnos los perros a nosotros. Entonces nosotros llamamos los perros, y los perros comprendieron lo que decíamos nosotros y se quedaron con nosotros. Y por eso quedan varios perros.

Otra vez *Tokfwaj* pensó juntar todas las gallinas y pollos para darlos a nosotros. Y de ahí amontoné todas las gallinas y pollitos. Entonces nosotros gritamos —Clu, clu, clul, y ya estos bichos com prendieron lo que hablamos nosotros.

Entonces esos van a quedar para nosotros. (p. 183)

Sin duda esta narrativa, describe los animales que posee el pueblo Wichi: los perros (*sinas*), las aves (*afwenchey*) de corral y algunas cabras (*kaila*

¹⁵⁷ Villar (2005, pp. 500-552), proporciona un panorama bastante completo e interesante sobre el perro y la mitología Wichi, demostrando también algunas incertidumbres.

¹⁵⁸ Variante regional del español del norte de argentina para referirse al idioma castellano.

lhayis)¹⁵⁹. De tal forma que el relato vendría a validar el hecho de que sólo son animales domesticables, aquéllos que pueden comprender la lengua Wichi¹⁶⁰. Al mismo tiempo, notamos que los mismos, lograron entablar una comunicación exitosa con *Tokfwaj*. Contrariamente, las vacas que, de acuerdo a la conciencia mítica wichí, sólo dominaban el español y es por eso que se quedaron como animales de los criollos (*ahätäy leläy*). Finalmente, cabe destacar, que también existe cierta ambigüedad entre los wichí en relación a la valoración del *sinaj*. Al respecto traigo a colación un comentario que me hizo Miranda, un anciano (*wumek*) Wichí de Pacará¹⁶¹ “iche lewhäy tä saitaj lhetek wok p’alha chik häpe oyokw “ahät lhayis” ilunejlhí wichí tä honatsi, mänej iwoyek *sinaj* tä ilunlhi. Mat *sinajit’a*, nälej tä Tokfwáj t’at tä lhaiwelanhät *sinaj*” (en ocasiones los *ahät lhayis* (espíritus de los muertos) suelen deambular durante la noche, adoptando forma de perros. Hay veces en donde el mismo *Tokfwaj* se transforma en perro (*sinaj*)¹⁶²(27/nov/2016).

Otra de las narrativas míticas que da cuenta del vínculo de los Wichi con los animales del monte (*itshätäy tä ihi tayhi*), como su alimento:

Tokwáh enseñó a la gente. Tokwáh quería que la gente saliera al monte con el perro y también con el hacha porque el hombre quiere miel. A la tarde traía miel y animal el hombre.

A veces traía animal grande como anta (= tapir) (yela) o iguana. Tokwáh enseñaba a la gente a matar y comer, porque Tokwáh creó el mismo los animales y los animales que están en el monte, creó los pájaros y los árboles.

Tokwáh entregó a la gente todo lo que hay en el monte, animales, frutas de los árboles. Tokwáh pensó en los animales, cuando llega el tiempo de cosecha de algarroba, que coman la algarroba.

¹⁵⁹ La posesión de estos animales “domésticos” es solo una referencia general.

¹⁶⁰ Los perros de los wichí tienen nombre propio (*tsopo*: yuto, *chalajfwaj*: negro, *itäj mok*: ceniza, *chesoy*: sarna. También hoy en día, los chicos (*nätse*) Wichi, como resultado de los programas de dibujos animados, suelen ponerles nombres tales como: pluto, jack, clifor), esto demuestra la cercanía que tiene con ellos y la distancia con el resto de las posiciones. De manera particular si son buenos cazando iguanas (*alhucha*) He notado que se les demuestra un cariño especial (*ihumín*) y esto tal vez se deba, según lo entendió Mashnshnek (1975, p. 11) a que los *sinás* también tienen su “dueño” (*lewuk ihi*).

¹⁶¹ La comunidad de Pacará....

¹⁶² También Cf. Califano (1999) aborda el tema de la transformación de *Tokfwaj* en *sinaj*.

Cuando pasa el tiempo de cosecha de algarroba el hombre sale al monte matar un animal y está muy gordo. *Tokfwaj* creó todos los animales y el enseñó a buscarlos para cazarlos” (Mashnshnek, 1975, p. 9).

En la Cuadro 9, se sintetiza los personajes míticos y su actividad en la caza.

Cuadro 9

Personajes míticos y su actividad en la caza

Personajes míticos en la actividad de caza	
Nombre	Elementos culturales otorgados
<i>Tokfwaj</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Técnicas de caza mayor y menor; de caza a pie y a caballo. • Armas de caza y auxiliares en la misma. • Preparación y consumo de animales. • Técnica de obtención del fuego.
<i>Sinaj</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Técnicas de caza.

No quiero cerrar este capítulo sin antes decir, que todo lo concerniente con la alimentación de los Wichi (*mak tã Wichi isej*), hoy en día, se encuadra en la problemática de la propiedad y el uso de la tierra, habida cuenta del conflicto planteado por el aprovechamiento de los recursos con los criollos y sus animales vacunos y caprinos fundamentalmente¹⁶³.

Finalmente, debe reconocerse que, los derechos que poseen o alegan los Wichi sobre la propiedad de la tierra y su relación con la sostenibilidad del uso de los recursos naturales, en función de los cambios culturales y tecnológicos incorporados a través de su contacto e intercambio con la sociedad circundante, movilizan intereses de investigación en todo el mundo.

10. 2. La pesca

El historiador Wichi † Laureano Segovia (2005) incluye una breve historia por Pastor Garay en relación a la actividad de la pesca:

¹⁶³ En Salta, aquellos intereses de estudio se incrementaron, después que indígenas de varias etnias, entre ellos los Wichi, comenzaran a organizarse para reclamar el dominio de las tierras que habitan, correspondientes a los Lotes Fiscales 55 y 14, en el departamento Rivadavia, (Barbarán, 1998, 1999^a, 1999b; Carrasco y Briones 1996; Díaz, 1995; Rodríguez y Buliubasich, 1994; Saravia Toledo, 1995, 1997. (Torres et al, 1999).

[...] “cuando comían pescado, tenían mucho cuidado, no tiraban las espinas ni los huesos, ellos los guardaban. Sí, así se hacía, siempre se pillaban pescados. Ellos tenían temor. Si se pesca y no se tiene cuidado, el pez tiene miedo y no se deja pescar, ya no se saca nada. Cuando se pesca, se entierran las espinas, las tripas, las agallas, todo lo que no se come, para que no lo coman los animales como el carancho o el cuervo, sino lo hace es peligroso. Cuando uno pescaba no tenía que jugar o gritar, porque el pez tenía dueño. Cuando uno lo atrapaba así, siempre se iba a enfermar muy grave. Los antiguos sabían tener cuidado y controlaban el peligro de los peces. Ellos decían que el pescado tiene dueño [...] (pp. 70-71)

La pesca (*t'iwokoy*) “es la actividad de subsistencia más importante para los para los Wichi ribereños (*tewok l'heley*) incluso llegó a ser más importante que la caza” (Alvarsson, 1988, p. 184).

La pesca, es una actividad que generalmente realizan los hombres (*hi'no*), aunque según algunos Wichi de Bolivia (*Wehneyek*) existieron y aun hoy se puede ver alguna que otra mujer de manera aislada dedicarse a la pesca. El anudar la red (*ikotsoni*) es un trabajo que en ocasiones cuenta con la cooperación de la mujer. Antiguamente el hilo (*niyákw*) se hacía de una de las variantes de la planta de chaguar blanco (*äletsáj*)¹⁶⁴ ya que el *chutsaj* es más débil y se romper más rápido con el agua (Montani, 2017, p. 313).

Hasta donde sé, existen tres tipos de redes: *hotanaj*, *let'äjnat* y *lewot*.

Para ejemplificar propongo, a modo de clasificación, unos cuadros con su correspondiente imagen, sobre los tipos de redes¹⁶⁵, formas, nombres y técnica de empleo. Los pescadores (*wa'hat wos*), usando redes individuales llamadas "redes tijera" avanzan en abanico abarcando todo el curso del río para maximizar la captura. Los pescadores más hábiles para nadar y zambullirse con la red desplegada son conocidos como "zambullidores" (*olhaiyuytho*). Las redes tijera miden entre 3 y 3,50 m. de largo y entre 1,30-1,50 m. de ancho, hechas con fibras de chaguar blanco y a veces con fibras sintéticas, enmarcadas generalmente en varillas de tala¹⁶⁶ especie que ofrece flexibilidad y durabilidad.

¹⁶⁴ *Bromelia serra*.

¹⁶⁵ Para una explicación más detallada ver Montani (2017, pp. 313-317).

¹⁶⁶ *Celtis pallida*

Por otro lado, está la pesca comunitaria con red de hasta 40 m. muchas veces se acompaña la pesca con una embarcación (chalanas) fabricada rústicamente con elementos de la zona. En el Cuadro 10, se ve reflejado las principales especies itícolas, correspondiente a su ciclo de pezca.

Cuadro 10

Especies ictícolas correspondiente a su ciclo de pezca

CICLO ANUAL DE PEZCA				
Meses	Estado de los ríos Pilcomayo y Bermejo	Nombre de peces en <i>Wichi</i>	Nombre de peces en español	Nombre científico
Mayo a septiembre	Bajo	<i>Sich'us</i>	Sábalo	<i>Plochilodus Plantensis</i>
		<i>Atsa</i>	Dorado	<i>Crassius auratus</i>
Octubre	Comenzando A crecer	<i>Afwukna</i>	Surubí	<i>Pseudoplatystoma</i>
Todo el año	Crecido	<i>Afwukna</i>	Surubí	<i>Pseudoplatystoma</i>
		<i>Päsenaj</i>	Bagre	<i>Pimelodus albicans</i>
		<i>Tupa</i>	Armadillo	<i>Oxydoras kneri</i>
		<i>Sip'ä</i>	Pati	<i>Ageneiosus valenciennesi</i>
		<i>Tach'am</i>	Pacú	<i>Piaractus mesopotamicus</i>
		<i>Yiwis</i>	Vieja del agua	<i>Pterygoplichthys anisitsi</i>
		<i>Wilukw</i>	Dientudo	<i>Hoplias malabaricus</i>
		<i>Ts'ehnayät</i>	Boga	<i>Leporinus obtusidens</i>
<i>Pofwin</i>	Raya	<i>Potamotrygon motoro</i>		
<i>Nawolek</i>	Palometa Morena	<i>Serrasalmus spilopleura</i> <i>Apteronotus albifrons</i>		

Los Wichi, Chorotes (*Fwumanhuy*), Nivaclés (*Asowaj*) y Tobas (*Wanlhay*), que habitan en la ribera norte del río Pilcomayo (*tewok*)¹⁶⁷, en la provincia de Salta, realizan una pesca comunitaria con red barredera de gran magnitud. Esto les permite a su vez, adquirir principalmente alimentos no perecederos, artículos para uso doméstico bicicletas, electrodomésticos, herramientas, e incluso armas de fuego.

La pesca comercial solo es legalmente permitida a los aborígenes asentados sobre los ríos Pilcomayo y Bermejo (*tewokhitaj*). En el caso de los Wichi del monte (*tayhi ltheley*)¹⁶⁸, solo pescan para autoconsumo en lagunas temporarias o madrejones (*lewomhay*), usando redes tijera, de menor tamaño para capturar piezas mucho más pequeñas. Arenas (1997) observó en Alto de la Sierra, (*chowhay*) la confección de una red con fibras de chaguar, especie que se destaca por sus cualidades de mayor resistencia de la fibra al esfuerzo mecánico, al desgaste y la humedad.

En cuanto a la conciencia que los mismos Wichi tienen del significado de esta actividad, la podemos inferir en las narrativas míticas. Mashnshaneke (1973) identifica en esas narrativas:

por un lado, la presencia de un tiempo edénico en el cual la pesca era una tarea fácilmente realizable y con el mínimo esfuerzo y por el otro, el rompimiento de este estado paradisíaco y la aparición de la apropiación y producción de bienes de consumo, tal como se practicaron hasta el momento del contacto de este grupo con la civilización occidental y aun actualmente.

Esa misma autora, también recopiló la narrativa mítica “el origen de los ríos” de la versión de Jeremías (Puesto García):

Había un palo borracho que lo llaman yuchán...

bien grande y de ahí sacaban el pescado; todos usaban flechas.

Sacaban suficiente para comer...

Flechaban adentro del yuchán.

¹⁶⁷ Geográficamente conocida como la triple frontera (Argentina, Bolivia y Paraguay),

¹⁶⁸ Aquí me refiero a las comunidades Wichi que no habitan cerca de algún río, ya que con el mismo término se suele identificar como “Wichi del monte o montaraces” también aquellos grupos que residen cerca del río.

El encargado (del yuchán) se llamaba *Lechilaj* y le habló a la gente que no se descuide con ese muchacho *Tokfwaj* porque cuando viniera iba a flechar (el yuchán)

lo mejor saldrían todos los pescados...

De repente vino *Tokfwaj*; estaba mirando los pescados que daban vuelta adentro del yuchán.

Había visto un hermoso pescado, el dorado, que tenía la cola colorada...

Él pensaba matar ese pescado...

y cortarle la cola tan colorada y preciosa para usarla como corona en la cabeza...

Cuando los otros se descuidaron, agarró la flecha y flechó el dorado; se sintió ruido y brincaron (los pescadores) por arriba del agua y el tremendo golpe partió el yuchán y el agua salió y todos los pescados se fueron con el agua hasta donde estaba *Tokfwaj*.

Este se retiró y el agua lo iba siguiendo. Usaba una varilla bien larga, de un metro y se iba y el agua lo seguía.

Cuando quería descansar plantaba esa varilla y el agua la alcanzaba y así continuaba los viajes...

Lechilaj, el “*dueño de las aguas y los pescados*” reglamentó no flechar el dorado.

Esta transgresión de *Tokfwaj* ocasionó la ruptura del yuchán que contenían las aguas, ocasionando el desborde de las mismas y dando origen a los ríos (Pilcomayo y Bermejo)¹⁶⁹.

El yuchán (*ch'emlhäk*), para los Wichi, es el símbolo de la abundancia. Agua (*inät*) y peces (*wa'hat*) son dos elementos esenciales, especialmente para los que viven a la orilla de los grandes ríos Pilcomayo y Bermejo. En la figura 12, se muestra la preparación del pez en el Pilcomayo.

¹⁶⁹ Los Wichi de la parte norte del Pilcomayo conocidos como los “arribeños” (*phamlheley*), ubican ese yuchán mítico en Bolivia.

Figura 12

Preparación del pescado (wa'hat) en el Pilcomayo (tewok)



Pródigamente, por intermedio de *Tokfwaj*, dona (*wayhät*) a los hombres ambos elementos vitales, aunque, existe un dueño o espíritu protector (*lewuk*) que defiende o cela el uso de ellos, como lo hacen otros seres protectores de plantas y animales, para que los hombres moderen su uso (Arancibia, 1973).

Lechilaj según lo ubican los Wichi, vive río abajo, en un rancho sito en el medio del agua. De acuerdo a la descripción wichí, tiene una figura humana. Crea los peces con las cabezas, el espinazo y la cola de los que habían ya sido pescados. Instauró una serie de prescripciones respecto a la pesca, las que aún deben hoy cumplirse so pena de ocasionar graves castigos para los infractores. Cuando llega la época de la pesca lechiláj envía los peces junto con los *Chutej ahät*¹⁷⁰, encargados de su cuidado (Mashnshnek, 1973, p. 185).

La infracción a estas reglas provoca la muerte de los transgresores ya que los chutéj les arrojan flechas (*lelutses*) en los tobillos o en el corazón.

¹⁷⁰ Seres malignos.

Volviendo a las narrativas míticas, estas contienen detalles de los instrumentos de pesca (*t'iwokoychal*) en mayor o menor medida utilizados por los Wichi. Sin lugar a dudas, todos los Wichi coinciden en que, la ruptura del *ts'emlhäk* marcó un nuevo tiempo en cuanto al uso de nuevos instrumentos y técnicas de uso (*lechumetchal lakey*).

En la Cuadro 11, presento los personajes mitológicos y su influencia en la actividad de pesca.

Cuadro 11

Personajes mitológicos y su influencia en la actividad de pesca.

Personajes míticos en la actividad de pesca				
Nombre	Traducción	Dador	Instrumento	Técnica
<i>Nowustaj</i>				
<i>Tokfwaj</i>	Tiíto		Redes de pesca	
<i>Lechilaj</i>				
<i>Lechilaj lhäs</i>		Pescado	Flechas	Preparación y consumo

Lechilaj (el dueño de las aguas y de los peces) ejerce un control hace y regula el curso de las aguas, tiene la capacidad de detenerlas o hacerlas avanzar (crecientes y bajantes de los ríos) y esa acción trae como resultante la presencia o ausencia de peces. Tiene tanto el poder (*khäjyaya*) de retenerlos, logrando una grand escases (*nehläs*), como el de proveerles abundantemente (*mak tä isej*).

De acuerdo a la narrativa, la retención se daría en la “punta del agua” (*wajchäs*), sitio en que *Lechilaj* logró frenar la inundación causada por *Tokfwaj*. Es asi como, los wichí entienden que, cuando *Lechilaj* libera los peces, y estos remontan el rio Pilcomayo, ellos entonces van (*yike*) en la búsqueda de su hábitat originario: el tronco del yuchan. Por lo que se observa que, ambos momentos (retención y liberación de los peces), coinciden respectivamente con los meses de escasez y abundancia de pesca.

En suma, en relación a la pesca como practica cultural, los personajes (*p'alhalis*) de las narrativas míticas, proveen a los wichí de un producto y de técnicas esenciales para su subsistencia ya que, según hemos notado, hasta la intervención de los mismos desconocían. También dejan entrever la absoluta intencionalidad de los Wichi en cuanto a la adquisición y vínculo de esos medios.

10. 3. La recolección de frutos

Para los Wichi, el bosque (*tayhi*), es un ámbito de amplia vitalidad y variedad de recursos (*mak tä isej*). Leake (2010) da cuenta de la fuente de recursos (*mak tä isej*) que el monte provee a los pueblos chaqueños¹⁷¹, entre ellos los Wichi, que existe en:

En lo práctico, lo que algunos perviven como "vegetación de poco valor" para los indígenas representa una fuente rica de recursos, que incluyen frutos silvestres, medicinas y maderas para la construcción de viviendas y la elaboración de implementos de trabajo, hasta materiales para la artesanía, incluso tinturas y para la fabricación de juguetes.

Un ejemplo caro son los chaguarales, de valor nulo para todos menos para los indígenas, para quienes constituye una fuente única de fibras artesanales. Los variados pastizales que caracterizan el paisaje chaqueño (por ejemplo, simbol y caña hueca), aunque inexistentes ya, eran tradicionalmente de significación para su valor cinegético (p. 14).

A pesar de que contamos con un conocimiento científico en relación a la fauna del Chaco, sin embargo, la interacción del medio ambiente con los habitantes nativos de la región, es un tema todavía muy poco estudiado. Como ejemplo, en la Cuadro 12, propongo un cuadro clasificatorio de las principales formaciones vegetales de la región chaqueña.

Cuadro 12

Las principales formaciones vegetales de la región chaqueña

FORMACIONES VEGETALES			
<i>Nombre Wichi</i>	Nombre español	<i>Nombre Wichi</i>	Nombre español
<i>Ahayukkat</i>	Mistolar	<i>Letsenkat</i>	Chañaral
<i>Anchui</i>	Porotal del monte	<i>Nichäkwat</i>	Comunidad de bejuco
<i>Asnajlhäkläkwat</i>	Breal	<i>Nokchechat</i>	Comunidad de mogote
<i>Atsukat</i>	Comunidad de bola verde	<i>Onhachuy</i>	Sachasandial
<i>Ch'amokat</i>	Comunidadde tala	<i>Satukat</i>	Lecheronal
<i>Chelhchat</i>	Quebrachal colorado	<i>Tetsukwat</i>	Comunidad de mora

¹⁷¹ Para un estudio serio sobre la población, economía y tierras en los pueblos indígenas cazadores-recolectores del chaco salteño, ver Cf. Leake (2010). Lamentablemente, se lo ha referenciado muy poco, por no decir, prácticamente nada, sin embargo, constituye unos de los abordajes más serios y técnicos sobre la temática. Contiene mapas satelitales, gráficos y cuadros descriptivos, por zonas.

<i>Chutekat</i>	Comunidad de pasacana	<i>Tsamanukat</i>	Comunidad de ancoche
<i>Fwa'achat</i>	Algarrobal blanco	<i>Tsemhåkwat</i>	Yuchanal
<i>Fwatokwat</i>	Comunidade palo flojo	<i>Tsinukat</i>	Duraznillar
<i>Fwitenchat</i>	Sachaperal	<i>Tsofwachat</i>	Comunidad de chivil del bordo
<i>Helchat</i>	Comunidad de palo cruz	<i>Tsowaichat</i>	Comunidade tunilla de perro
<i>Hokkat</i>	Palosantal	<i>Wåch'åyukwat</i>	Comunidad de guayacán
<i>Ihnataichat</i>	Tuscal	<i>Wosokat</i>	Algarrobal negro
<i>kahukwat</i>	Breal del agua		

Nota: Tomado de: C.N. Wallis y J.H. Palmer, comunicación personal en: A. Leake (2010, p. 14)

La ocupación del Chaco, por los ganaderos criollos logró un enfrentamiento (*tach'umwek*) histórico, de dos modos de ocupación y uso de la tierra (*honhat*). Desde el punto de vista de uso, distribución y manejo del espacio territorial, podemos decir que son claramente, dos “cosmovisiones” diferentes del mundo. En términos de Chris van Dam (2002):

[...] una de las principales repercusiones de la ganadería del chaco será sus consecuencias en las condiciones de vida de la población indígena, que ve cómo con la degradación de los bosques y los pastizales, con la contaminación del agua, con la reducción de sus territorios, etc, las condiciones de su reproducción se ven amenazadas. Se trata de dos sistemas de producción, caza, pesca y recolección, por un lado, ganadería por otro lado, absolutamente irreconciliables. Ello marcará el permanente conflicto entre aborígenes y criollos que caracteriza la zona (43). La relación entre los Wichí y la tierra es de “pertenencia”, una idea muy distinta a nuestro “concepción occidental” de “propiedad individual o privada”. Para los Wichí y los pueblos que habitan el Chaco, un concepto de propiedad de carácter excluyente, no existe en su concepción de ocupación del territorio.

Según J. Palmer (2005):

Toda la gran área donde se desarrollan las actividades de subsistencia constituye su territorio, no sólo demarcado por su importancia económica sino también por incluir los lugares sagrados y diversas referencias significativas a nivel cultural e histórico.

“Los Wichí confieren identidad cultural a su territorio al “dar nombres a la tierra” (*wozleíse hohnát*). El uso consiste en asignar

topónimos a los sitios significativos del entorno, lo cual convierte el espacio en un territorio culturalmente organizado. (p. 41)

Las tierras indígenas son aquellas que las comunidades indígenas han utilizado y utilizan de cualquier manera para sobrevivir. Buliubasich (2008) expone el modo en cómo se determinan las tierras o territorios:

Es sabido que la mayoría de las comunidades indígenas del norte argentino no tienen títulos sobre sus tierras y que ello les genera un sinnúmero de problemas cotidianos. De allí la importancia de considerar este elemento del derecho de propiedad comunitaria. El modo en cómo se determinan las tierras o territorios indígenas es importante pues la mayoría de las comunidades no tienen los recursos económicos necesarios para mensurar sus tierras y delimitarlas en algún plano. Por ello, la demarcación de los territorios y la titulación a nombre de los pueblos y comunidades indígenas es una obligación del Estado fijada por la Constitución Nacional, la CADH y el Convenio 169 de la OIT al reconocer el derecho de propiedad comunitaria. Dicha demarcación debe hacerse conforme al uso tradicional que las comunidades indígenas han dado a sus tierras. (p. 39)

Montani (2017) llega a la conclusión; que durante los últimos 150 años los pueblos del Gran Chaco “han sufrido la usurpación del territorio, acompañado de una situación de opresión y dominación económica, política y cultural. La colonización blanca estuvo signada por la explotación irrestricta de los recursos naturales y un afán de lucro desmedido” (p. 45). Hoy, la Argentina experimenta una nueva expansión de la frontera agraria como consecuencia de la expansión del cultivo de la soja iniciada en la década del 1990 (Martínez-Ghersa, 2005). Las consecuencias ecológicas son nefastas. Una vez más cito a Palmer (2005) pues describe muy acertadamente la relación que los Wichi mantienen con la tierra:

Siendo los Wichí un pueblo de la selva, la deforestación es el fin del mundo que ellos conocen. [...] Destruir la selva es cercenar la relación que los wichí mantienen con la tierra. Los deja aislados en un paisaje monótono e irreconocible en donde sus propios topónimos ya no tienen sentido pues las topadoras eliminan los sitios a los que hacen referencia. Sin hablar de que, de allí en más, los wichí quedan excluidos de esos lugares.

Sin los recursos naturales que satisfacen las necesidades de su vida-sus alimentos, sus medicinas y los materiales de uso cultural (leña,

horcones, fibras textiles, etc)-se ve socavada desde las raíces su autonomía ancestral. Para sobrevivir, no les queda otra opinión que ceder su labor y los recursos de que aún disponen, convirtiéndose así en cómplices involuntarios de su propio etnocidio. (p. 4)

Las empresas sojeras son una verdadera amenaza para los Wichi, ya que están empeñados en arrasar con lo poco que queda logrando el empobrecimiento de la región y la utilización de la mano de obra esclava¹⁷². La recolección de los frutos del monte es una actividad netamente de las mujeres. El trabajo se hace siempre de manera grupal, ya que las mujeres tienen miedo de ir solas al monte. En la Cuadro 13, figuran los frutos del monte recolectados por las mujeres.

Cuadro 13

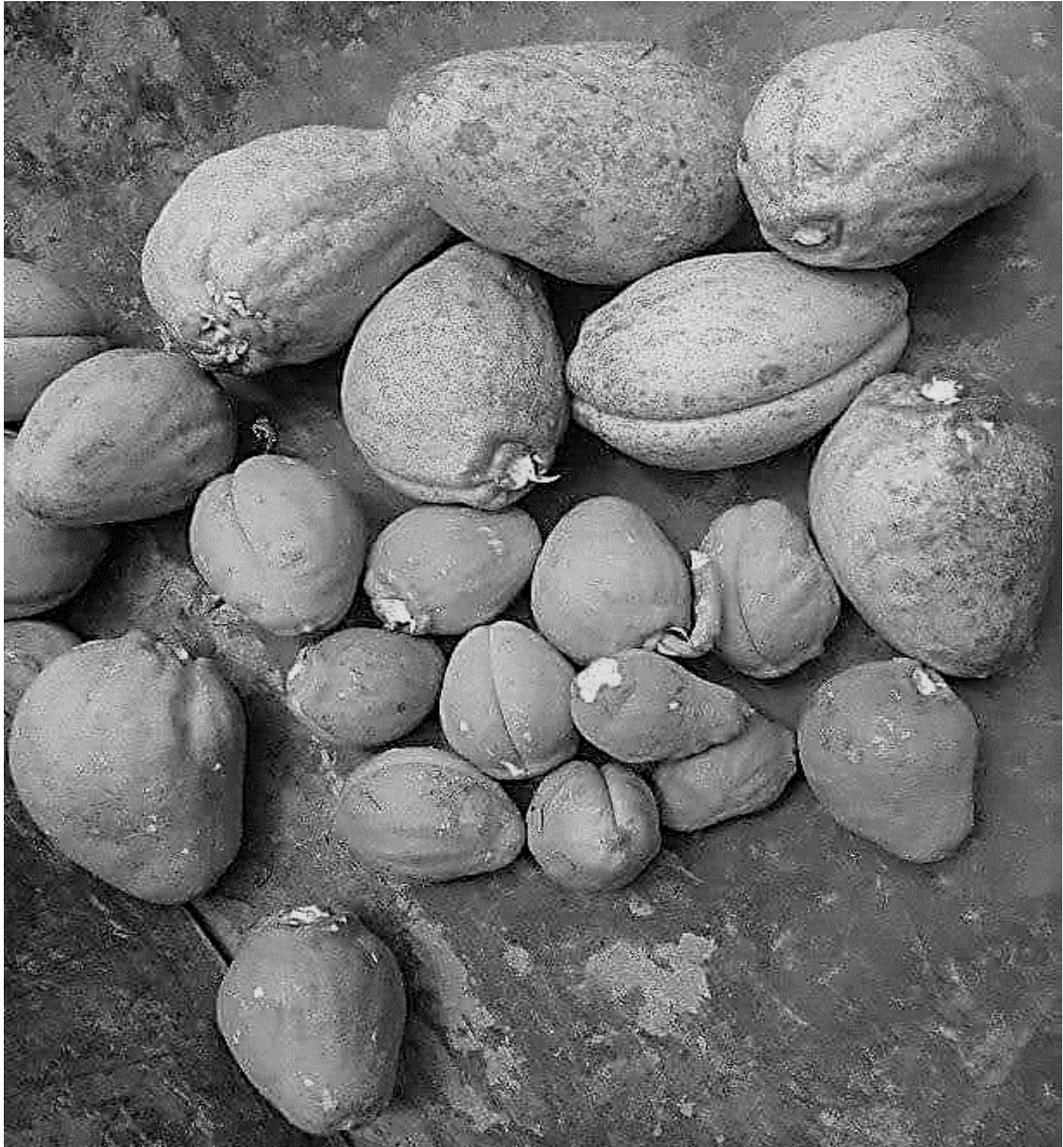
Frutos del monte recolectados por las mujeres

Nombre en Wichí	Nombre en Español
<i>Onhay</i>	Sacha sandía
<i>Ahäyaj</i>	Mistol
<i>Lechenhi</i>	Chañar
<i>Änyaj</i>	Poroto de monte
<i>Newuk</i>	Mandioca del monte
<i>Fwalawuk</i>	Doca
<i>Hitsi'innhay</i>	Molle
<i>Wosotsaj</i>	Algarroba negra
<i>Fwa'ay</i>	Algarroba blanca
<i>Pänhäm</i>	Ají del monte
<i>Chähätukw</i>	Ucle
<i>Atsaj</i>	Bola verde

El trabajo (*lechumet*) de recolección de los frutos del monte (*tayhí lhäk*), por parte de las mujeres, se hace generalmente desde el mañana muy temprano (*nech'efwamlafwaj*) en pequeños grupos (*nitäkwhit'a*). Esta labor dura aproximadamente un mes (*iwela imälhewek*) y suelen recorrer una distancia de hasta medio día y en algunos casos les lleva el día entero (*ifwala imälhewek*)¹⁷³, abarcando los cuatro puntos cardinales, para luego volver a su lugar (*lewet*). En la Figura 13, se puede ver una fruta del monte *fwalawuk* (doca).

¹⁷² Un dato sorprendente de eso es el caso de la empresa "Desde el Sur", quien contrata mano de obra de los Wichi de Pacará.

¹⁷³ De acuerdo al testimonio de una abuela de la costa del Pilcomayo, en Formosa (*T'itchey*), la distancia máxima que ella legó a recorrer fue de 35 km.

Figura 13*Fruta del monte fwalawuk (doca)*

De manera sintética, quiero referirme sucintamente al ciclo anual del pueblo Wichí¹⁷⁴. En el idioma wichí *Nekchäm* o *Nekchä*, significa el comienzo de un nuevo año o el fin o inicio de un nuevo ciclo natural. Los Wichí dividían el ciclo anual en dos grandes estaciones: la estación seca, y la estación de las lluvias (*pelhay*), que, en el monte chaqueño, se diferenciaban por la disponibilidad o no de los alimentos.

Los ciclos de los tiempos (*nekchäm*), desde el entendimiento e interpretación que los Wichí tienen de los fenómenos naturales, están vinculados

¹⁷⁴ Esta investigación excede este tema, no obstante, considero necesario abordarlo sucintamente a fin de introducirnos al tema principal de este apartado: las narrativas míticas sobre la caza wichí. Para mayor detalles sobre el Ciclo anual wichí, Cf. d

con acontecimientos estelares (*pule lheley*). Cada uno de los grandes ciclos¹⁷⁵ están determinado por dos objetos celestes (*pule lheley*) : La luna (*wel'a*), y el suri¹⁷⁶ (*wänlhäj*). La antropóloga Gómez (2020) ha trabajado esta temática de manera muy precisa y detallada. Hasta donde sé, es la mejor descripción, por lo que considero que vale la pena citar *in extenso*:

[...], se ha descripto fue el momento de mayor frío: *fwuiy'etil*. El nombre de este ciclo hace referencia a la helada que cae en ese período: *fwiyet* (helada). En esa instancia es cuando aparece la otra referencia estelar: *Wänlhäj*, el suri celeste que está cercano a la Cruz del Sur, que corresponde y anuncia esta época fría, que es también la de mayor sequía que para esa misma época, a medida que pasa la noche, hacia el otro lado por el que se pone “el pico” de *wänlhäj*, el suri, también estará *Pätselhay*, las Pléyades. *Fwuiy'etil* tiene sólo dos *wel'as*, que a partir de nuestra óptica abarcaría los meses de junio y julio.

Es un momento de escasez, en el que ni siquiera hay gusanos, no hay alimento para los pájaros en los árboles y éstos comienzan a caminar por la tierra. En ese momento el quirquincho (*Tolypeutes matacus*), la chuña (*Chunga burmeisteri*) y la charata (*Ortalis canicollis*) están sin embargo en óptimas condiciones para el consumo, o como se expresó con respecto al primero: “se pone lindo, gordo”.

También abunda el pescado en el río. Luego viene *nawop*, cuando comienza el brote de las primeras hojas y flores, es la época de la miel y abunda el pescado. La duración de *nawop* es de tres *wel'as*, lo que correspondería a los meses de agosto, septiembre y octubre. La temporada que sigue es llamada *yachep*. Esta parte del ciclo es el momento de abundancia, aparece la iguana, *alhu*, (*Tupinambis rufescens*), el monte está con muchos frutos y es el tiempo de la cosecha. *Yachep* es un momento de festejos: “ahí se festeja también el año (...) se festejaba porque dicen que son los meses más lindos del año. Como expreso mi hace corresponder a los meses noviembre, diciembre, enero y febrero. El último de los ciclos descriptos es *lup*, es traducido como “otoño”,

¹⁷⁵ Pastor Arenas (2003, pp. 181-196) propone, en su investigación (del clan Lhokotas, en Ingeniero Juárez, en el oeste de Formosa) una versión del ciclo anual con más ciclos de la que propongo aquí.

¹⁷⁶ Variante regional del español utilizada en gran parte del norte argentino, equivale a la palabra ñandú.

comienzan las lloviznas y se empieza a pudrir todo lo que hay en el monte, comienza la escasez que se recrudece en *fwiyetil*, cuando todo se pone más seco y comienza la helada (*fwiyet*). Lup consta de tres *wel*'as que se asimilan a los meses de marzo, abril y mayo (pp. 420-421).

Palmer (2005, pp. 265-268) reportó la narrativa mítica “la Luna y su bisnieta”, allí describe el recorrido que hace Luna entre un poblado situado en el oriente y otro en el occidente (aguas arriba y aguas abajo, si tomamos como eje el río) para estar con su bisnieta. Al regreso de ambos se produce la violación de la nieta por el bisabuelo y la posterior menarca de la niña, remitiendo así al ciclo lunar completo y asociándolo con el ciclo femenino. Asimismo, en la narrativa “la ejecución del tambor” (*pim pim*) por parte de luna, da cuenta de los ciclos lunares. Al describir su forma de ejecución, el mito remite a la debilidad o fortaleza de Luna, dando así cuenta de cada una de las fases de la Luna que son relevantes para los Wichi.

Mashnshnek (1973, pp. 148-149) registró, en sus trabajos de campo, que Luna era un hombre (*hi'no*) que mientras vivía en la tierra había causado la muerte a cinco mujeres debido a las grandes dimensiones de su miembro viril (*lho*), sólo con la sexta (su esposa), supo cómo no lastimarla. Las familias de las jóvenes difuntas decidieron matar a Luna y luego de varios intentos fallidos lograron asesinarlo envenenándolo con una comida que le prepararon. Cuando estaba por morir, llegó a decirle a su esposa que cuando él regresara le tirara agua, porque iba a volver alumbrando. La mujer así lo hizo y logró apagarlo. Este hecho aconteció luego de tres días del entierro de *Wel'a*. Así es como siempre Luna desaparece y vuelve a aparecer alumbrando. La mujer así lo hizo y logró apagarlo. Este hecho aconteció luego de tres días del entierro de *Wel'a*. Así es como siempre Luna desaparece y vuelve a aparecer alumbrando como Luna creciente. Luna es considerado el responsable de la menarca y por ello los ciclos menstruales¹⁷⁷ y lunares están sincronizados (Barúa, 2001). En el Cuadro 14, se describe el ciclo anual de recolección de frutos.

¹⁷⁷ De hecho, a la menstruación también se la llama “*Wela walej*”, término que Pérez Diez (1974, pp. 114-115) traduce como “coito de Luna”. Montani (2017, 352) también registra que “*Walej cheyã*” es una de las formas de llamar a la Luna llena y que esta designación significa literalmente “copula con la nieta”, lo que nos remite al mito en el que Luna viola a su bisnieta, mito citado tanto en la compilación de Wilbert y Simoneau (1982, pp. 81-84) como por Palmer (2005, pp. 96-97, 265-268).

Cuadro 14*Ciclos de recolección de los frutos del monte*

Ciclo/Mes	Época	Fruto
<i>Lop</i> (junio – julio)	No es un tiempo productivo, es tiempo de carestía, de mucho frío. Es el centro inicio y fin de n ciclo. Se consumen los alimentos guardados en la troja.	<ul style="list-style-type: none"> • Doca • Sachasandía • Palma
<i>Inawop</i> (Agosto)	Tiempo de las floraciones, las plantas reinician su ciclo vital	<ul style="list-style-type: none"> • Floración del Chañar y el Algarrobo.
<i>Nahayoj</i> (septiembre octubre)	Época del viento norte y sequía	<ul style="list-style-type: none"> • Fructificación del Chañar
<i>Yachup</i> (noviembre diciembre)	Época de las frutas, preanuncia el fin e inicio del año occidental	<ul style="list-style-type: none"> • Algarroba • Chañar • Mistol • Sachapera
<i>Nech'e y'o</i> (enero)	Termina con las lluvias torrenciales que hacen perder la algarroba	<ul style="list-style-type: none"> • Bola verde • Sachasandía
<i>Onk yep</i> (febrero)	Época del poroto del monte	<ul style="list-style-type: none"> • Poroto del monte • Tunas • Doca • Mistol • Molle
<i>Ch'elhchup</i> (marzo- abril)	Época de floración del quebracho colorado, madura lo sembrado en enero y febreo.	<ul style="list-style-type: none"> • Tuscas • Opuntias • Mistol • Poroto del monte
<i>Fwiyetil</i> (mayo)	Época de temporal, inicia el invierno	<ul style="list-style-type: none"> • Doca

Los Wichi atribuyen a *Tokfwaj* y *Tapiatsol* la creación de todas las especies (vegetales y animales) que les sirven de alimento. Sin lugar a dudas la frura fwa'ay (algarroba) es la mas consumida por los Wichi, especialmente la practica histórica de la “añapeada”¹⁷⁸ (*ots'u fwa'ay*), que tanto alimenta a grandes y a chicos. En la Figura 14, se obseva a una niña añapenando algarroba.

¹⁷⁸ La añapa es una preparación dulce, elaborada por la algarroba. Se prepara moliendo suavemente la algarroba en un pequeño mortero, sin ejercer demasiada presión para sólo despegar la carne de las semillas, luego se mezcla con leche fresca y se deja por lo menos 20 minutos para que la pasta generada absorba la leche. Se obtiene un alimento dulce, sin necesidad de agregar azúcar.

Figura 14

Niña añapeando algarroba (hich'u fwa'ay)



De acuerdo con la narrativa de García, un informante de Mashnshnek (1975) se puede ver un conjunto de temas vinculados al origen de los vegetales silvestres y otros bienes:

Antes nosotros comíamos cualquier fruta del monte. Antes el mistol no se limitaba; si uno quería juntar el mistol, entonces se agarraba un palo y se golpeaba; entonces, el mistol, sabiendo que uno quiere comer, poniendo abajo la yika¹⁷⁹, el mistol se caía y venía solo.

¹⁷⁹ Bolsa tejida, preferentemente con charger (fibra vegetal), muy usada por los Wichi, para transporar cosas.

Entraba en la yika solo. Pero, cuando Tokjuai vio que era así, no le convino. A Tokjuai no le interesaba que hiciésemos así; quería que si queríamos comer el fruterio del mistol, lo jimtáramos. Antes no se juntaba nada: ningfm fruto.

Y Tokjuai hizo que ahora, cuando uno quiera juntar mistol o cualquier otra fruta, tenga que juntarla despacio nomás. Había otra cosa que es la semillera de la fruta para sembrar: sandía, zapallo, poroto. Antes, cuando uno quería sembrar, bus caba una flecha y tiraba el fruto al suelo. Las semillas caían adentro del suelo y ahí se quedaban.

A los dos o tres días que habían terminado de sembrar, la fruta salía sola nomás. Cuando

Tokjuaj vio como era eso, no quiso porque no le convenía. A Tokjuaj le interesaba que si uno quería sembrar, buscara un palo para cava: el suelo y poner la semilla.

Desde entonces tenemos que hacer así para sembrar. (p. 177)

La “felicidad (*nokäyja*) y la abundancia ilimitada (*ihichet’a mak tä tatäy*)” es una de las características del tiempo primigenio (*tä nechényaya pante*)¹⁸⁰, en la narrativa mítica Wichí (*p’alha*). La intervención (*lhaiyutho*) de *Tokfwaj*, rompe el orden de ese estado original de las cosas y provoca, casualmente, el origen de los frutos vegetales silvestres del monte y la siembra.

Retomando la narrativa del “origen de las aguas”, *Tokfwaj* le ordena expresamente a *Chilaj* le ordena que procure detenerlas clavando una vara, pero *Tokfwaj* no lo logra y, para escapar a la inundación, se transforma (*lhaiwelanhat*) en especies animales y vegetales; pese a ello, sucumbe a las aguas, castigo que intencionalmente parece haberle propinado *Chilaj*. Del cuerpo sumergido de *Tokfwaj*, el dueño de las aguas (*inät lhayis wuk*) extrae algunos órganos (*tä käsley*) que se transforman en vegetales silvestres (*inuphä ha’lä lhay*) y en pañales de miel

Siffredi (1992) registró la narrativa de “la destrucción por fuego”:
[...] la tierra quedó pelada.

¹⁸⁰Acerca de la conciencia de un tiempo edénico y la transgresión de Tokfwáj ver: Cf Califano (1973).

No habia nada. Los arboles estaban todos quemados, él y el cielo. Entonces empezo a buscar la otra gente; pero en todas partes silencio, porque no habia nada.

Se habia quemado todo y la demas gente habia entrado bajo tierra. Entonces a lo ultimo busco un pajarito que se llama Tapiatsol, y, cuando lo encontro, lo trajo.

Tapiatsol busca brasitas de fuego y las pone en la tierra como plantas. Después se hace un pimpim (tambor) para tocar.

Y entonces Tapziztsol se acuerda que hay tormenta y toca el pimpim todo el dia y toda la noche para que venga.

A lo ultimo llueve, cae mucha agua, y las brasitas brotan.

Cuando él ve que estan brotando, sigue nomas pimpeando, y, el agua no para ¡Meta llover!

Hasta que por ahi, en tres dias, sale un arbolito de Algarrobo. A los cuatro dias ya esta mas grande y ya tiene sombra. Y, al ver que hay sombra, salen de bajo tierra un hombre y una mujer.

Tapiatsol sigue pimpeando y el Algarrobo va aumentando y ya hace mas sombra.

Entonces salen como cinco hombres y las cinco mujeres, hasta que crece mas el arbol y la gente no para de salir: sale a cada rato de bajo tierra. (pp. 175-176)

Es interesante la opinión de Métraux (1967) sobre narrativa mítica que “*Tapiatsol* emplea los métodos propios de un chamán (*hiyawú*) Wichi para controlar los fenómenos atmosféricos logrando así la renovación vegetal” (p. 113).

(Mashnshnek, 1975) dedujo, también:

Tapiatsól creó el algarrobo (*fwa'ayuk*), el resto de las plantas también fue creado por Tapiatsol, y el encargado de ponerles nombre fue *Tokfwaj*. Según la narrativa mítica, Tokfwaj “les indicó todas clases de plantas que se podían comer [...] Nombró árboles que no se podía comer su fruta [...] Las aves comen esa fruta. Las plantas que no se comen fueron dichas por *Tokfwaj* y pertenecían a las aves porque Tokwáj había dicho a la gente que había que dejar algunos árboles para que las aves pudieran comer” (pp. 19-20).

En la Figura 15, vemos un árbol de algarrobo muy robusto.

Figura 15

Árbol de algarrobo blanco



Nota: foto gentileza de *Nifwotaj* (La Puntana-Salta).

Mashnshnek (1975) apuntó la naraiva “*Etek saintaj*” (el dueño de la miel):

[...] el dueño de la miel se llama Tayhí lhelé. Cuida la miel que está en el monte. Hay mucha gente que va a buscar miel... El Dueño dice: "Hay que cuidar mucho, hay que sacar bien, no hay que dejar miel en el palo cuando se saca... hay que sacar todo y cargarla en una bolsita que tiene la china cuando va a buscar miel."

El Dueño de la miel es aját, tiene forma de persona. Si se deja la miel se enoja porque el recolector le ensucia cuando viene a buscar para comer y molesta la miel que está en el palo. Los gusanitos también hay que sacarlos.

El jaiabú habla con el Dueño de la miel. Hay veces que van muchos grupos a buscar miel y el jaiabú también va con ellos... Están más o menos dos días en el monte y luego se vuelven. Porque antes ellos buscaban miel para hacer aloja.

Cuando llegaban a una parte que había agua hacían campamento y buscaban miel. El hiyawú conversaba con Tainjlelé porque éste es desconocido puedo hacer yo a la gente; voy a matar alguno o no voy a dejar que saquen la miel."

Cuando el jaiabú oyó esto conversó con él: "Nosotros venimos porque no tenemos qué comer y queremos sacar miel." Tainjlelé contestó:

"Bueno, yo encargo que cuando encuentren miel saquen bien, no dejen miel en el palo." Había partes con mucha miel y Tainjlelé mezquinaba, no quería que los muchachos llevaran mucha miel. Los paisanos entraron al monte y buscaron miel. Uno encontraba y sacaba y otro tenía suerte y antes de las doce ya tenía la bolsita llena de miel. Había otro que no encontraba nada y al otro día recién encontraba. Tainjlelé vive en el monte, pero nadie sabe dónde tiene casa. Se enoja y el grupo no puede buscar miel porque él quiere jorobar a la gente. Los criollos conocen a Tainjlelé, siempre mariscan y ellos encuentran porque Tainjlelé los conoce. Cuando hay cinco personas desconocidas no quiere dar miel...Entonces preguntan los hombres al jaiabú: "¿Qué pasa con nosotros?" El Jaiabú, entonces, pregunta a Tainjlelé..., dice: "Esta noche voy a conversar con el Dueño de la miel"¹⁸¹. (p. 195)

La extracción de la miel es una tarea masculina¹⁸², aunque las mujeres pueden colaborar en algunas tareas secundarias y eventualmente recolectarla si la encuentran en el trayecto de alguna recorrida por el monte. Se utiliza humo para alejar a las abejas y luego derriban el árbol o la rama en la cual se encuentra la colmena valiéndose de hachas metálicas¹⁸³.

10. 4. Los cultivos

Los cultivos Wichi (*läkhäs lhayis*) y el método de sembrarlos (*otihchä lhay*), se diferencia mucho de la forma (*lakey*) en que se realiza entre los criollos. Aunque fuentes de principios del siglo XIX, aseguran que la siembra era poco

¹⁸¹ La ortografía de las palabras en Wichi pertenecen al autor.

¹⁸² Sin embargo, he es cuchado muchas veces a informantes ancianos más que nada, decir que las mujeres de antes eran muy fuertes (*takhajayhen*) y si hallaban miel del monte, la recolectaban.

¹⁸³ Arenas (2003) describe en detalle las técnicas e instrumentos para su obtención. Enumera dieciocho especies de abejas y avispas, cuyo producto consumidas por los Wichi.

común entre los Wichi, Palmer (2005, pp.15-18), confirma que sí conocían la siembra, aunque de manera muy distinta. Métraux (1946, p. 211) por su parte, sostiene el argumento de que en realidad los wchí adoptaron esta práctica de los pueblos andinos¹⁸⁴. Hoy en día, la siembra, se realiza en un espacio físico llamado “cerco” (*noläfwek*) de acuerdo al estilo tradicional wichí, es una práctica habitual, actividades como la pesca, la casa y la recolección de frutos del monte, sigue siendo lo más arraigado. Existen buenas descripciones en cuanto a la agricultura Wichi, en este sentido y a los fines de esta investigación, me limito solo a resumir las características generales¹⁸⁵. La selección del terreno para la preparación del cerco (*noläfwek*) es importante debido a que tiene que ser relativamente blanda (*wujhit'a t'un*) y lo menos salada posible (*nosoyhit'a*). Cuando la tierra está seca (*tamchay honhat*) a fin de la época fría (*noj fwiyet*) se cortan las ramas (*ifwajén ha'lä lhachal*), se amontonan (*oskón*), se despedrega (*otonphä tuntey*) y finalmente se queman los pastos (*nowun*), hoy en día con ayuda de herramientas como la pala, el machete y el hacha. Con las mismas ramas cortadas se cierra el cerco de modo circular, para resguardar la siembra de las cabras, vacas y demás animales del monte.

La técnica de cultivo descrita es de tipo “rosa y quema” (Palmer, 2015, p. 12). De este modo, ya está listo (*wak'alh t'at*) el espacio para sembrar (*noläfwek tä läkhäsî*). Llegadas las primeras lluvias, a finales de la primavera, comienza la siembra, que generalmente es un trabajo de los hombres (*hi'no lechumet*), pero puede estar acompañado por su esposa (*atsinhä tä iyej*) e hijos (*leles*).

Según mis informantes de la zona alta del Pilcomayo (*phämlheley*), *Tapiatsol* otorgó las semillas al Cuis y al sapo, quienes a su vez las entregaron a los hombres:

[...] para sembrar cualquier fruto, antiguamente se buscaba una caña y se echaba allí la semilla. Se agarraba la flecha y se tiraba. El fruto caía y entraba en el suelo y ahí se quedaba la semilla. Cuando se terminaba de sembrar, a los dos o tres días, salía la planta. Cuando Tokwáj vio eso dijo que no convenía. El se interesó para que si uno quería sembrar tuviese que buscar un palo para cavar el suelo y poner la semilla [...] Chuña

¹⁸⁴ Se refiere más que nada a la siembra del maíz (*ijpat*) y del zapallo (*amyotaj*) y posiblemente tabaco (*yokwas*).

¹⁸⁵ Arenas (2003, pp. 334-344; Maranta (1987); Alvarsson (1988, pp. 189-193); Mashnshnek (1977, pp. 60-62). Para los chaqueños en general, cf. Métraux (1944, pp.268-273); (1946, pp. 250-252); Renshaw (1998).

sembraba en tiempo de lluvia con flecha. Flechaba en el suelo y ya salían las plantas. Era más fácil, pero a la gente no le gustaba. Entonces dijo que si estaban disconformes porque era fácil sembrar y se producían en seguida las plantas, iba a cambiar. Mejor que saran la pala para sembrar y así se siembra hasta ahora. Antes crecía rápido la planta. Chuña era el único que sembraba, tenía zapallos, sandías [...] había dos personas que enseñaron a los antiguos a sembrar. Pero el que enseñó fue Viés (el Cuis). Era muy sembrador. Un hombre que se llamaba Sapo también era sembrador. Vivía junto con Viés y las semillas las sacaron del pájaro Tapiatzól. Este había dado las semillas al Sapo y al Cuis. Este hacía cercos y sembraba zapallos, sandías, melones y el Sapo hacía lo mismo. Las semillas salían de Tapiatzól. Los antiguos aprendieron a sembrar de ellos. Fueron a ofrecerlos prendas, palas, hachas, ropas a Cuisito. El no aceptó nada. Luego le ofrecieron mujer y aceptó. Pero Sapo estaba tranquilo. Un día los suegros fueron con Cuis y aprovecharon a comer. Cuis y la mujer fueron a visitar otra familia. Vinieron los perros y Cuis se fue al cerco y por eso vive allí todavía y la mujer vive en la casa. De ellos aprendieron a sembrar los otros. Por eso cuando llega el tiempo de la siega los sapos cantan "coco-co" porque ellos eran sembradores [...] «Tapiatzá enseñó a sembrar. El no tenía semillas. El primer sembrador fue el Cuis. Tenía cosechas en la casa. También el Sapo tenía sembrados. Tapiatzá se acordó únicamente del Cuis, que era su abuelo, y fue a su casa a visitarlo, y cuando Cuis se descuidó Tapiatzá se metió una semilla en la boca y puso otras hasta que se la llenó. Tapiatzá, entonces, sembró en su casa.

En el Cuadro 15, están los nombres de los productos de siembra mas comunes.

Cuadro 15

Productos de siembra

Nombre en Wichi	Nombre en español-científico
• <i>Ijpat o sipotka</i>	• maíz (<i>zea mays</i>)
• <i>ichim</i>	• Zapallo (<i>curcubita maxima</i>)
• <i>Amyotaj</i>	• Anco (<i>curcubia moschata</i>)
• <i>Inäthis o suwele lhäk</i>	• Sandía (<i>citrullus lanatus</i>)
• <i>Ahnyetaj</i>	• Poroto (<i>phaseolus vulgaris</i>)
• <i>Watata</i>	• Batata (<i>ipomoea batatas</i>)
• <i>Nelóm</i>	• Melón (<i>cucumis melo</i>)

A pesar de estas presiones internas para continuar con los mecanismos de reciprocidad, las dinámicas de compartir, de dar y recibir se fueron transformando por las de pagar y cobrar, incentivadas por el contacto con las poblaciones criollas (Arenas, 2003, p. 139).

Arenas afirma que entre los Wichi predomina el trueque o la venta, y subraya la importancia que adquiere el comercio de productos (artesanías, leña, algarrobo). Las investigaciones etnográficas de Valeggia et al. (2010, p. 10) sugieren que estas reglas de reciprocidad todavía están presentes entre los grupos qom y Wichi de la provincia de Formosa y que se hacen cumplir regularmente, aunque el acceso al dinero y a los productos básicos del mercado son desiguales dentro de la comunidad.

Esta distribución desigual de recursos, junto con los cambios en su concepción del trabajo y la búsqueda de alimento, podrían provocar un marcado proceso de estratificación social.

Recapitulando, la economía del pueblo Wichi, tiene una alta dependencia ecológica y ciertas configuraciones del espacio social. Es interesante el modo en que Guadalupe Barúa (1986) sintetiza en pocas palabras, los principios básicos de la economía wichi:

a) la intercalación de la búsqueda de alimentos, regida por el ciclo anual, y que marca momentos alternados de aislamiento social.

b) la diferenciación sexual que rige el dominio de las actividades económicas y que resume una división sexual de la sociedad proscripta por patrones culturales bien determinados.

c) la distribución de los alimentos según los roles posicionales dentro del grupo familiar en una sociedad característicamente poskional.

d) los tabúes alimenticios que restringían tradicionalmente la dieta alimenticia a los grupos de jóvenes y a los que se hallaban en situaciones liminares y que se contraponía con la permisividad casi irrestricta a los ancianos, como expresión no sólo de la oposición entre los grupos de edad, sino también como expresión de la preservación de la proximidad, categoría cultural sumamente importante como veremos en el último trabajo (Límites, Liminaridad y Periferia p. 134)

A fines de los años '60 los misioneros anglicanos han iniciado una tarea pionera que consistió en enseñarles a los Wichi las técnicas de agronomía a

gran escala. Los ingenios ya no son fuente de trabajo para los Wichi, los recursos de recolección, caza y pesca ya no eran los de antes y había una fuerte hambruna. En distintas misiones, los anglicanos inician pequeños proyectos agrícolas pensando en el autoconsumo. Se trata de ampliar los cercos tradicionales que siempre conocieron los Wichi, pero con riego y alambrado.

Pero a principio de los años '70, estos modestos emprendimientos se convierten en megaproyectos agrícolas para los cuales es necesario traer población Wichí de lugares muy distantes (San Patricio a 150 kms, Juárez, a 200 kms, etc.) y radicarla en estos nuevos "polos de desarrollo" agrícolas. Los datos censales muestran que entre 1970 y 1980 la población de Misión Chaqueña crece un 83%. Se trataba de introducir de una vez y para siempre a los Wichi a una agricultura tecnificada, moderna, generando las condiciones para el despegue económico, a partir del cual los Wichi podrían generar su propio autodesarrollo y abandonar la caza y la recolección.

Para este fin, los anglicanos compran tierras, alambran parcelas comunitarias, introducen tractores, bombas de agua y sistemas de riego, y se empieza a producir para el mercado: pimienta para pimentón, tomate, chauchas, zapallitos, cebollas, alfalfa. También se montan aserraderos y carpinterías.

Pero los problemas técnicos y de mercado, fueron muchos (aguas salitrosas, altas temperaturas y radiación solar excesiva, bajos precios y otros problemas en la comercialización), además del poco entusiasmo de los Wichi. Por lo que se puede deducir que, el intento de convertir a los Wichí en agricultores ha sido un fracaso. (Crisobal Wallis, entrevista personal 23/jul/2000)

10. 5. El arte de las mujeres

A continuación, me propongo analizar exclusivamente el arte de las mujeres Wichi, que en general son los tejidos de sus bolsas. Debo aclarar, sin embargo, que el arte de los Wichi, tanto de las mujeres como el de los hombres es basto y ultimamente muy variado, por lo que abordar la totalidad del mismo significaría realizar un estudio muy extenso y por cuestiones obvias, se alejaría del objetivo de esta investigación. Como se puede observar, en esta investigación utilizo la palabra "arte" en lugar de "artesanía" ya que esta última tiene históricamente una carga semántica despectiva. La "artesanía" hace

referencia a un “arte menor” en comparación con el arte industrializado, por lo que considero que es un término inapropiado para definir todo lo que “el arte Wichi” significa para su pueblo. Solo utilizaré esta palabra para referenciar al significado (en la mayoría de las veces despectivo o sarcástico) que circula en la sociedad.

Aunque estos objetos (el arte de los Wichi) suelen ser tratados por los estudiosos, y por la sociedad occidental en general, como “artesanía” o “arte étnico” o “arte primitivo”, particularmente me niego a entenderlos y traducirlos en esos términos. Esto es por que el concepto de “arte” no significa nada para los Wichi. Hemos visto que para ellos no existen muchos de los conceptos que provienen del Occidente moderno (p.ej. la “naturaleza” o el “Estado”), por tanto, no debe llamar la atención que tampoco exista un concepto como el de “arte”, de tan difícil definición hasta para los propios occidentales.

Si bien existen algunas referencias menores a los diseños enlazados en los textos coloniales y del siglo XIX, fue Delia Millán (1944) quien por primera vez señaló que se agrupan en categorías formales que reciben nombres complejos en la lengua vernácula, que evocan determinadas entidades. Lo que sabemos sobre las formas y los nombres de diseño creció notablemente con los trabajos de Koschitzky (1992) y Alvarsson (1992a, 1994). Ambos propusieron muchas hipótesis sobre sus significados, y el etnógrafo sueco además ensayó una nueva clasificación geométrica de los diseños.

A todo su creación o arte los Wichi le dicen *lhenhay* (lo creado) p. ej, *oyenthi olhenhay* (hacemos nuestras creaciones), *oyenchelhi olhehnay*. El arte de las mujeres se dice *atsinhay lhenhay*. “La artesanía” como producto, y el artesanado como actividad e institución, fueron fenómenos extraños en un principio para los Wichi, pero hoy en día, en muchas comunidades, están amalgamados a los mecanismos y conceptos de la sociedad “occidental-industrializada”.

Para sus comerciantes y consumidores, la artesanía no es más que una suerte de “arte del cuarto mundo, para usar la expresión de Graburn¹⁸⁶, al que se le exige “autenticidad étnica” y anonimato (falta de autoría en las piezas), exotismo y tradicionalismo. Como la relación de poder entre productor, vendedor y usuario es dispar, también lo es el resultado: los “artesanos” wichís sufren una gran dependencia económica, y juicios estéticos exógenos ejercen una fuerte

¹⁸⁶ Una expresión sarcástica de Nelson Graburn (1976).

presión sobre sus piezas. La “artesanía” es una práctica y un concepto que le queda cómodo a los occidentales para pensar a los indígenas y tratar con ellos. Y aunque la relación mediadora que establece la artesanía entre los indígenas, los no indígenas, el Estado y el mercado es un tema de estudio en sí mismo, el concepto de “artesanía” resulta insuficiente cuando lo que se quiere es comprender el punto de vista Wichi.

Para entender el arte de las mujeres Wichi (*atsinhäy lhenhay*), es necesario, ante todo, describir todo el proceso de elaboración de las mismas: materia prima, diseño y fabricación.

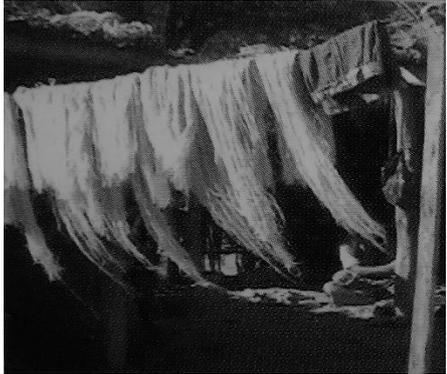
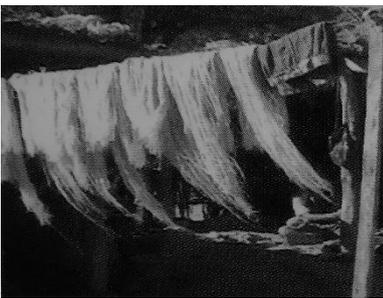
Las mujeres Wichi enlazan (*ipätsin*) sus bolsas, me refiero a un procedimiento especial de tejido con una aguja, que produce una malla sin nudo a partir de un hilo cuya longitud es virtualmente ilimitada. Las mujeres con las que trabajé conocen en total seis puntos de enlazado, pero no los usan en la misma medida y muy pocas conocen todos los puntos. El punto de enlazado en ocho (*tätey*, lit. “ojos de alguien”), es de lejos el más usado. Con él se tejen tanto el morral (*hilu*) como la bolsa semiesférica (*sichet*). Luego está el punto de “enlazado simple” sin o con torsión' (*tätey tē tseklihi*, lit. “ojos de alguien que están cosidos”), con el que se fabrican únicamente y, en rigor, hoy muy pocos morrales pequeños o medianos. Las mujeres conocen además los puntos de “enlazado largo” (*tsilhtaj fwus*). En la Figura 16, se puede corroborar todo el proceso de elaboración de las yicas (*hilulis*) de chaguar (*tsutsaj*). En el Cuadro 17, los tintes y en el Cuadro 18, las herramientas para la elaboración de las yicas.

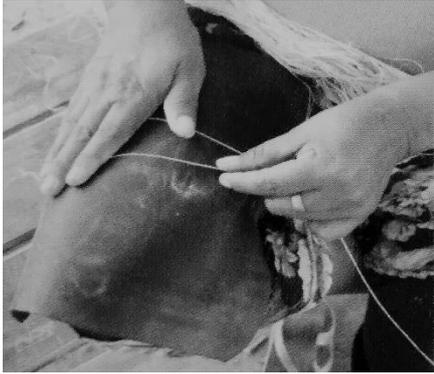
Figura 16

Proceso de elaboración de las yicas de chaguar

Imágenes del proceso de elaboración	Etapas del proceso de elaboración en Wichi	Etapas del proceso de elaboración traducción al español
	<p><i>Kutsaj ihihit'a lhip chik häpe. Ihi tayhi ta atofwe lhaw'etes, ihi lhip ta chelhchuy wet isten'i wuj ta ihi, wet tsinukat, honhat ta hoot. Iche ta 15 wok 20 km. ta tälhe lhaw'et. Ts'ilak iyhäj ta lhokwey ta n'aisej wet pites lawoley. Ifwalasna</i></p>	<p>No se encuentra el chaguar en cualquier lado. Suele haber en algunas partes de los quebrachales y durazni-lares, donde hay tierra arenosa. Se encuentra a 15 0 20 km. desde nuestras</p>

	<p><i>kamaj y'aw'enhit'a lahi ihaka honhat wet n'amelh ta n'aatsinhay matche ta y'awatlä chik</i></p> <p><i>kutsaj w'etes n'alawuk t'at.</i></p>	<p>comunidades. Después no son todas las plantas que aprovechamos, sino las plantas madres que tienen las hojas largas. Todavía no tenemos el título de las tierras que son nuestras.</p>
	<p><i>Oyike kutsaj. Ochäj n'och'u ta hal'ä lhota, wet sichet wok n'ot'ajnhat wumek. Ifwalas ta tajyäme olhamelh omäye kutsaj tsi atofwe wet newache n'ohi ta n'aisej.</i></p>	<p>Llevamos un palo especial afilado en la punta. Tam bién llevamos una bolsa grande de carga o una red vieja. Antes solíamos quedarnos en el monte y dor mir en los chaguarales, porque son lejos y antes no habia vehículo para ir y volver.</p>
	<p><i>Ot'äse, oyelhte chik is. Chik isit'a, chik t'unhi wet oyickch'oye, ot'ukwe elh ta t'unhi hit'a ta ipelaj.</i></p>	<p>Pisamos la planta para probar si es de buena calidad. Con el palo cavamos y sacamos la planta madre de-jando a sus hijitos (que crecen por guía). Si queremos llevar toda la planta atamos las puntas de las hojas y la ponemos en la red. Tenemos que sacar todas las espinas y luego meter las hojas en la bolsa grande de carga.</p>
	<p><i>Chik otihi sichet wet chunkat olanhi lhey</i></p> <p><i>Chik onäm wet olanhi t'ähes, häpe t'at ta osipyen</i></p>	<p>El próximo paso, cuando llegamos a la casa, es sacar la piel de la hoja para que quede solamente la fibra.</p>

	<p><i>Och'en okäjche</i></p>	<p><i>Luego tenemos que secar bien la fibra al sol durante varios días.</i></p>
	<p><i>Opumyen okäjche</i></p>	<p><i>Cuando ya está bien seca se moja la fibra con agua.</i></p>
	<p><i>Nech'e häp ta okäji wok ochälej</i></p>	<p><i>Siendo mojada tenemos que golpear la fibra con un palo o un hierro sobre una madera. Este requiere una técnica especial para sacar la parte no fibrosa.</i></p>
	<p><i>Ots'ifnhi yämlek noj t'isanis wet lets'iley ta imälhehi.</i></p>	<p><i>Luego exprimimos todos los restos de la planta que no sirven, torciendo las fibras para que se queden solamente la parte fibrosa.</i></p>
	<p><i>Yachajo ta och'en. Is chik ihi t'at nahayoj wet chik iche iyas wet hich'atej ta ipelaj, mat paj iwatläk pitaj ta ihi nahayoj yämlek matche ta tamchây.</i></p>	<p><i>De nuevo tenemos que secar la fibra al sol. A algunas les gusta poner la fibra al rocío para que quede bien blanca, pero luego tiene que estar de nuevo al sol durante varios días para secarse bien.</i></p>

	<p><i>Ta wak'alh kutsaj isi wet nech'e oyenlhi okats'iley</i></p>	<p><i>Cuando ya está lista la fibra pura, recién podemos preparar las hilachas para hilar.</i></p> <p><i>Hacemos el hilo torciendo las hilachas sobre el mus-lo de la pierna.</i></p>
	<p><i>Opak niyhäy. Häte iche ta opak okäjche. Pajche ta ot'ukwe hal'ä woley, hal'ä lhitsi, hal'ä tetselh lhipeyfwaw wok lhay yämlek opakej n'okäjche.</i></p> <p><i>Häte ochumtes ihi ta owaklhat n'opakay.</i></p>	<p><i>También tenemos que teñir los hilos, aunque a veces se tiñe la fibra antes del hilado. De antemano ya hemos buscado las hojas, la resina, las raíces y las semillas.</i></p>
	<p><i>Chik wak'alh niyhäy wet nech'e ta owo tesa ta oyenlhi opätñhay</i></p>	<p><i>Una vez preparado el hilo recién podemos comenzar a hacer nuestras artesanías.</i></p>

Cuadro 17

Los tintes

Color del tinte (español)	No'pakas (Wichi)	Planta (español)	Ha'läy (Wichi)
<ul style="list-style-type: none"> Marrón claro 	lhimpaj ta ichät	<ul style="list-style-type: none"> Resina del Algarrobo blanco. 	Fwa'ayuk lhits'i
<ul style="list-style-type: none"> Negro 	Fwa'ayuk lhits'i lhäy'e iyhät ta ichalaj	<ul style="list-style-type: none"> Esta resina con barro negro. 	Ichalaj
<ul style="list-style-type: none"> Gris 	lhimpaj ta ichalaj		Wäch'ä

<ul style="list-style-type: none"> • <i>Negro</i> 	Ichalaj	<ul style="list-style-type: none"> • Semilla de Guayacán. 	Wäch'ä lhäy'e
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Bien negro</i> 	Ichalaj	<ul style="list-style-type: none"> • Esta semilla con barro negro 	iyhät ta ichalaj
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Marrón rojizo</i> • <i>Anaranjado</i> 	Ichät Ichät mat lhimpaj ta yaka'tu	<ul style="list-style-type: none"> • Resina de Algarrobo blanco con semilla de Guayacán 	Fwa'ayuk lhitsi lhäy'e wäch'ä
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Amarillo</i> 	Yaka'tu	<ul style="list-style-type: none"> • Raíz de Pata pata 	Nijtuk lefwetes
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Azul</i> 	Ifwak'an	<ul style="list-style-type: none"> • Hojas de la "comida de la corzuela 	Tson'a lhäk w'oley
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Púrpura / violeta</i> 	Ifwak'an mat lhimpaj ta ichät	<ul style="list-style-type: none"> • Raíz y ramitas de "grasa de la lagartija 	Chal'a t'alhäs lefwetes wet lhiley
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Marrón rojizo</i> 	Ichät	<ul style="list-style-type: none"> • Fruta del olaj 	Olaj lhay
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Rosado/Naranja</i> 	Limpaj ta ichät	<ul style="list-style-type: none"> • Vaina del Algarrobo negro 	Wosotsaj
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Verde</i> 	Wa'tshan	<ul style="list-style-type: none"> • Corteza de Tusca 	Inhatek t'äj
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Rojo claro</i> 	Lhimpaj ta ichät	<ul style="list-style-type: none"> • Sajasta 	Saintaj
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Amarillo</i> 	Yaka'tu	<ul style="list-style-type: none"> • Yerba 	Yerba lhuus
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Marrón rojo</i> 	Ichät	<ul style="list-style-type: none"> • Corteza del Mistol 	Ahayuk t'äj
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Rojo claro</i> 	Lhimpaj tä ichät	<ul style="list-style-type: none"> • Comida del pajarito Sin'i 	Sin'it lhäk

Cuadro 18*Las herramientas para la elaboración de la yicas*

Herramientas	Lechumetchal
<ul style="list-style-type: none"> • Palo para cavar • Bolsa grande de carga o red vieja • Machete • Tarro o balde viejo • Palo donde se machuca o golpea la fibra del chaguar 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>N'och'u ta hal'a lhota wok nokek</i> • <i>Sichet wok n'ot'ajnhat</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Palo o hierro con el que se golpea la fibra 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>N'okäjnhat</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Cuchara • Espina • "Espada" • 2 palos o hierros donde hacer la yica 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>N'okannek</i> • <i>N'okatecha</i> • <i>N'okach'es</i> • <i>N'oyik w'utes</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Aguja • Maderas para telar • Goma para cubrir el muslo • Mortero con su mano • Cuchillo • Olla vieja • Fuego 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>N'okano</i> • <i>N'okawak w'et</i> • <i>N'olheche p'ot, woma lhip</i> • <i>N'ofwelhek lhäy'e n'okalanhat</i> • <i>Tsonhat</i> • <i>Towej wumek</i> • <i>Itäj</i>

10. 6. A modo de recapituación

- La caza a pie, conservando el económico ritmo estacional, tiene una importancia en cuanto a la organización económica de los Wichi. Cabe destacar, la importancia que tiene *Tokfwaj* quien enseñó a los Wichi los métodos de caza de animales grandes; como el suri, montado en un caballo; en cambio para los pequeños, como la iguana y el pichi, lo hizo a pie, con la ayuda de un perro.
- La pesca es la actividad de subsistencia más importante para los para los Wichi ribereños, incluso llegó a ser más importante que la caza. Es una actividad que generalmente realizan los hombres, aunque el anudar la red, es un trabajo que en ocasiones cuenta con la cooperación de la mujer.

Tokfwaj, donó a los hombres las especies itícolas, aunque existe un dueño o espíritu protector que defiende o cela el uso de ellos, como lo hacen otros seres protectores de plantas y animales, para que los hombres moderen su uso.

- Para los Wichi, el bosque es un ámbito de amplia vitalidad y variedad de recursos. La fuente de recursos que el monte provee a los Wichi, que existe en: frutos silvestres, medicinas y maderas para la construcción de viviendas y la elaboración de implementos de trabajo, hasta materiales para la artesanía, incluso tinturas y para la fabricación de juguetes.
- La siembra, se realiza en un espacio físico llamado cerco. De acuerdo al estilo tradicional Wichi, es una práctica habitual, actividades como la pesca, la casa y la recolección de frutos del monte, sigue siendo lo más arraigado. La técnica de cultivo descrita es de tipo “rosa y quema” y generalmente es un trabajo de los hombres acompañado por su esposa e hijos. *Tapiatsol* otorgó las semillas al Cuis y al sapo, quienes a su vez las entregaron a los hombres.
- El arte de las mujeres Wichi en general son los tejidos de sus bolsas. clasificación geométrica de los diseños. Existe una gran variedad de clasificación de diseños geométricos, se agrupan en categorías formales que reciben nombres complejos en la lengua vernácula, que evocan determinadas entidades. Los modelos, tintes y elementos para trabajar, lo toman de monte.

CAPÍTULO 11

LOS RITOS WICHI

11. 1. El rito del nombramiento del recién nacido

El nacimiento de un bebé trae una gran alegría a los Wichi (*lakhajyáj ihi tä nichäte ha'näfwáj tä nech'e iche*), sin embargo, todavía es “una criatura débil (*khajayhit'a*) y para espantar los demonios se toca el tambor en la noche del parto” (Karsten, 1913, p. 207).

El nombramiento del recién nacido es, aún hoy en día, considerado un acontecimiento espiritual de carácter religioso, esto es así porque el *husekyalh* (aliento de vida) entra en su cuerpo (*tiyaho tisan*). A partir de ese momento, se afirma su identidad espiritual (*mak tä häpe*). Como señaló de los Ríos (1976, p. 65) en ocasiones se consulta a un chamán (*hiyawu*) para que busque el nombre correcto (*t'uhawetej*). En Wichi, el nombre se dice *Lhey*, nombrar a alguien es *owo lheyä* (lit. hacer el nombre). Se puede dar el nombre a cualquier entidad del mundo: humano, sobrehumano, animal, vegetal u otro (Barúa, 2001, p. 32). Palmer (2005) observó:

Los Wichí utilizan dos términos *hi'lu* y *lhey* para designar la bolsa de chaguar. El segundo de los términos también significa 'nombre'. Sin embargo, la bolsa, considerada como marcador de identidad, tiene el significado opuesto al nombre personal.

Los nombres personales Wichi individualizan al portador, porque no se repiten. Las bolsas, en cambio, sirven para estandarizar al portador, porque comprenden un número limitado de diseños predeterminados que se repiten sistemáticamente sin mayores variantes. Es más, las bolsas son entregadas a los hombres por las mujeres (*atsinhä t'at tä hiwenho lhey*).

Los nombres personales son conferidos de igual modo a hombres y a mujeres, y su autor puede ser cualquier miembro de la parentela cognática del sujeto.

Disiento con Palmer cuando afirma que la yica¹⁸⁷ (*hi'lu*), como marcadora de identidad tiene el significado opuesto al nombre personal (*lhey*) ya que, como resultado de mi trabajo de campo, pude corroborar que, antiguamente, los diseños de las bolsas (*hi'lulis*) sí eran personalizadas, al punto de compararlas con el documento nacional de identidad¹⁸⁸

El bebé recién nacido (*nech'e iche*) aún no tiene un nombre propio (*lhey ihihit'a*). Así lo atestigüó Alvarsson (1999) “si uno pone el nombre demasiado temprano, el niño ha de morir. Su cuerpo y su alma tienen que madurar y estar listos para recibir el alma libre”.

Recién cuando el niño tenga entre un año y tres años recibe su nombre (Nordenskiöld, 1910^a, p. 85; Métraux, 1939, p. 115). Palmer (2005) ofreció interpretar que, “con el tiempo, el *husék* (voluad individual) del niño se socializa. Por consiguiente, el niño responde no tanto a la voluntad individual sino a lo que denomino la voluntad social”. Coincidentemente con en ese tiempo se pone el nombre al niño (*owo ha'näfwáj lhey*).

De los Ríos (1976, p. 67), registró algunos requisitos indispensables para un niño reciba un nombre son: saber jugar (*ikoyej*), conocer las frutas de los árboles (*ha'läy lhay*), y saber reconocer lo que es comestible (*mak tä is tä otuj*).

De ese modo, queda claro la relación entre el niño como un ser humano y el niño como un ser social. Antes de tener un nombre, el niño es visto simplemente como un ser humano “potencial”, pero no realmente como un ser “verdadero”. Entonces también es seguro ponerle un nombre (y transferir el alma libre).

Palmer (2005, p. 12) observó que la transmisión del nombre y la pertenencia a una parentela (bandas, del padre o de la madre) entre los Wichi, no

¹⁸⁷ Yica en Wichi *hi'lu*: Bolso cuadrangular o levemente rectangular, enlazado o, en su defecto, tejido en telar de marco o en croché, puede estar hecho con diversos materiales: lana (*tsonataj woley*), chágua (*chutsaj, iletsaj*) o hilos de industriales reciclados (*wesas*). Por lo general consta de un cuerpo, una correa y un refuerzo de la boca; cuando está tejido en telar de marco o croché puede llevar tapa (Montani 2005).

¹⁸⁸ Argumentan que, sin un hombre (*hi'no*) se extraviaba en el monte espeso (*tayhi chowej*), la única manera de identificarlo era por medio del diagrama de su yica (*hi'lu*), entonces se corría la voz acerca del diseño de la bolsa que portaba.

A modo de anécdota, cuando recién conocí a los Wichi, me llamaba la atención el hecho de que no se quitaran la yica nunca, especialmente los mayores. Es mas, muchos la usaban hasta que se “rompía de sucia” (*was*).

Con el tiempo entendí, que lo encionado anteriormente, era el motivo, aunque la costumbre estuviera internalizada. También los niños y mujeres wichi llevan su yica en todo momento. Para un estudio pormenorizado los diseños y nombres de las yicas ver Cf. Montani (2017: 419ss).

es prescriptiva y se decide en base a las circunstancias, no a un principio fijo. Por otra parte, De los Ríos (1976) da cuenta de un segundo procedimiento entre los Wichi del Pilcomayo en Salta, Argentina.

En algunos casos, los nombres se asignan después del nacimiento y se conocen recién cuando el niño o niña ha desarrollado las capacidades necesarias para sobrevivir. Argumenta, además que el nombre nace y muere con la persona. Sin embargo, sostengo una postura distinta a de Ríos en cuanto a que el nombre que se asigna a un wichi nace y muere con él.

Según la información recabada, los Wichi cuentan de un hombre a quien nombraron *Hatani istunek* (asustado por un mono)¹⁸⁹, cuando se convirtió en chamán (*Ihayen häpeya hiyawu*), lo nombraron *Choylhihen* (el que canta), porque *choylhi* significa cantar y con ello, cambió (*owo Ihey elha*) su antiguo nombre por este nuevo. Sin embargo, en reglas generales, el nombre (*Ihey*) muere junto con la persona, por ello se explica la imposibilidad de pronunciarlo y de repetirlo¹⁹⁰.

Como dato anecdótico, para Palmer (2005) el recién nacido es propenso a asustarse (*Ihaistún*), esto es debido a que su voluntad (*husek*) todavía no está incorporada al cuerpo de un modo seguro.

Por lo tanto, el ámbito natal es un ambiente protegido (*önatséyej*) donde toda violencia es expresamente acallada. Por ejemplo, se le tapan las orejas a una criatura para que no le perturbe el sonido estridente del trueno o del ladrido de un perro.

Métraux (1939, p. 98) apuntó, que la deidad de la lluvia (*pelhay wuk*), rapta la voluntad de un niño (*isoyej lehusek*) asustado por una tormenta (*pelhay tä yip*). En la Figura 16, se muestra a un bebé en hamaca (*nofwunthi*) habitual¹⁹¹.

¹⁸⁹ Debe su nombre a que cuando pequeño había un mono que le venía a sacar las pulgas del pelo de su madre.

¹⁹⁰ Cuando un Wichi muere (*ileyej honhat, yil*), no vuelven a referirse a él por su nombre (*iwohit'a Iheya*), en su defecto utilizan el término *p'itsek* (difunto), eso generalmente lo sostienen las personas mayores. Los jóvenes, por su parte, suelen mencionarlo sin ayores prejuicios. Ver Cf. Braunstein & Palmer (1992); Palavecino (1944^a, pp. 88-89); Ríos (1976^a, pp. 91; 109).

¹⁹¹ Sobre el "susto" infantil y el robo del *husek* por el Dueño de los Truenos ver Cf. Palmer (2005, p. 67). Según algunos Wichi, los *la'wo Ihayis* se asustan al ver el relámpago y se hunden bajo tierra, produciendo el trueno. Para los Wichi, además, el yacaré y el lagarto "ututo" (*woyelaj, Tropicurus spinulosus*) tienen la capacidad de atraer los rayos. Todo indica que los wichís asocian los rayos con los reptiles; pero no sólo con ellos: los colmillos de majano, con los que también se hacen collares, tienen también la capacidad de atraer los rayos cuando están tirados en el suelo.

Figura 16

Bebé (nech'e iche) en su hamaca (nofwunthi)



En las comunidades del Chaqueñas existen tres tipos de nombres. El nombre dado al nacer o poco después, que mantiene un vínculo con su portador durante toda la vida y que puede o no tener significado según los casos (como veremos más adelante), los nombres que tienen significado porque generalmente describen una característica asociada al portador o están vinculados con algún episodio de su vida, y el nombre no indígena para la sociedad civil elegido por los padres para el único propósito de la inscripción del nacido en el Registro Nacional de las Personas¹⁹². De estos tres tipos, el primero y el tercero tienen una función netamente referencial y sólo el segundo tiene además una función connotativa.

¹⁹² En dos localidades centrales de la provincia de Formosa (Las Lomitas y Pozo del Tigre) no les permitieron a los pilagá inscribir a sus hijos con los nombres tradicionales. Los funcionarios del Registro Civil argumentaron que en los nombres indígenas no se realiza la distinción de género. Creemos que esta situación aún permanece vigente.

Los nombres de persona pueden ser monolexémicos o plurilexémicos. Son nominales en pilagá y de origen nominal o verbal en wichí. Por su comportamiento gramatical, no son muy diferentes a otras clases de nombres (comunes o propios) en ninguna de las dos lenguas.

Desde el abordaje morfosintáctico, los nombres de persona en Wichi (*wichí lheyis*) son derivados de sustantivos o verbos y conforman un grupo caracterizado por terminaciones de género que no ocurren con otros sustantivos o con verbos. A continuación, en el Cuadro 19, propongo a modo de ejemplo, algunos nombres de mujeres y varones Wichi¹⁹³.

Cuadro 19

Nombres de mujeres y varones Wichi

Nombre en wichí	Traducción
<i>Alhtaye</i>	La que pide
<i>Alhtayis</i>	El hombre que pide
<i>Ämtes</i>	El que le gusta hablar
<i>Ch'otlhamejen</i>	El que le gusta ayudar
<i>Chätnhäye</i>	La de cabellos rojizos
<i>Chätnhäyis</i>	El de cabello rojizo
<i>Chenahen</i>	No le gusta echar a nadie
<i>Chumahen</i>	Le gusta juntar objetos
<i>Chumaye</i>	La que le gusta juntar cosas
<i>Chuwetaye</i>	La que se enoja fácilmente
<i>Chuwetayis</i>	El que se enoja fácilmente
<i>Fwotej</i>	El que critica siempre
<i>Fwotajaye</i>	La que critica siempre
<i>Hämteytes</i>	Sobreviviente de un accidente

¹⁹³ Para un estudio exhaustivo recomiendo las siguientes lecturas Cf. Barúa (2001); Idoyaga Molina (1979, p. 132); Palmer (2005, p. 193); Ríos (1976^a, 1980, pp. 81-82). Para una revisión sintética del tema, cf. Villar & Bossert (2004, p. 60). Según Barúa (2001), además de estos “nombres de acontecimiento”, toyetyaj Cf. los “nombres de reto” de Braunstein (1993, pp. 18-19), los Wichi tenían “nombres arbóreos” (*ha'lä lhäs*); pero los ejemplos que brinda la autora son escasísimos.

<i>Hanhatpeyis</i>	El que quiere mas de lo normal
<i>Hin'och'ofwaj</i>	hombre petizo
<i>Humenyeyis</i>	varón amable
<i>Humnhay'e</i>	mujer amable
<i>lkoyis</i>	varón hijo de asesino
<i>lpetsotes</i>	varón que vive sin lugar fijo
<i>Islhamejen</i>	hombre conciliador
<i>Istejläy'e</i>	mujer que trata a los desconocidos como parientes
<i>Istejläyis</i>	varón que trata a los desconocidos como parientes
<i>lyahen</i>	varón que integra a un grupo como si fuera su grupo
<i>Käjäyentey'e</i>	mujer que le gusta reír
<i>Käjäyenteyis</i>	varón que le gusta reír
<i>Kelitchämtes</i>	varón que es apresurado en la toma de decisiones
<i>Lajwhäyaye</i>	mujer que nadie sabe cuándo llega
<i>Menejlhiy'e</i>	mujer que siempre causa problema a la otra persona

Una buena manera de cerrar este apartado es mencionar, sucintamente, la relevancia (*laha*) que tienen los sueños en relación al nombramiento del recién nacido. Según me contaron mis informantes¹⁹⁴, los Wichi dan mucha importancia y atención (*iteshan*) a los sueños (*nofwilhek*), de hecho, consideran que los buenos sueños (*nofwilhey tä isis*) inspiran sus pensamientos durante el día, los animan (*ikhajyen letichunhaya*), por el contrario, los malos sueños o pesadillas (*tachochay*), perturban el espíritu de una persona. Este hecho también está vinculado con el nombramiento del recién nacido. Así lo observó Palmer (2005) según un informante:

[...] 'Lo que pienso de día lo sueño de noche' (*Mak tä otichunejlhí tä ifwala, ofwilhanej tä honatsi*). Si, por ejemplo, el sujeto quiere nombrar a su hijo, 'pone en su cabeza la idea de que quiere conocer el nombre de su hijo.

Entonces sueña con ese pensamiento y, a la mañana siguiente,

¹⁹⁴ Ratificando la opinión de Palmer (2005).

sabe cuál es el nombre que le fuera revelado por el sueño' (*Itatho lhetek letichunhayaj tä iwatlä chi ihanej ihi lhäs lhey. Ifwilhanej letichunhayaj. Ifwala nech'e ihanej ihi lhey tä hati ipayene*)¹⁹⁵.

Barúa (2001) atesigüó entre los Wichi bazaneros (*lhokotas*) de provincia de Formosa que, al no existir un repertorio de nombres de persona ni repetirse; cada uno individualiza al portador y se revelan en los sueños o durante la vigilia. Son, en buena parte, secretos porque durante un tiempo sólo los conoce la familia sanguínea.

Existen dos procedimientos posibles para la designación de un individuo en la niñez. Señala que el nombre del nacido siempre surge de una revelación onírica. Esto ocurre tanto con los “nombres arbóreos” como con “los nombres de eventos”. En el caso de los nombres arbóreos, se busca una chaucha de algarroba de doble vaina y se la coloca debajo de la cabeza del soñador para provocar un nombre que sea pronunciado en el sueño y que el progenitor del nombre (abuelo, shamán) va a tratar de retener.

Los nombres de eventos surgen para reparar situaciones anómalas y determinan qué cosas y quiénes son los “potenciales enemigos” (particularmente dentro del grupo) para evitar futuras desgracias y alianzas matrimoniales con parientes consanguíneamente cercanos.

11. 2. El rito de iniciación chamánica

Como señaló Califano (1999) el *hiyawu* (chamán) participa tanto del ámbito Wichi como del *ahät*, y esto lo habilita a mediar entre ambas realidades de manera “paralela”. El camino (*näyij*) para convertirse en chamán (*lhayen hiyawuya*) y operar en el ámbito espiritual es la “transformación” o cambio espiritual (*lhaiwelanhat*). Esta metamorfosis iniciática puede comenzar en la adolescencia (*tä kamaj mamsa*) el aprendiz de chamán debe atravesar una durante la cual entabla vínculos con los “dueños” (*ahät lhayis*) de algunas de las enfermedades (*äytés*) y que, de aquí en adelante, serán “sus veredaderos dueños” (*lewuhuy*).

Palmer (2005, p. 208) apuntó que el chamán va desarrollando (*lhaichihelit*) aquella “fuerza de voluntad (*käpfwayaj*) es decir el “poder mágico que tiene la voluntad, en su conformación chamánica, para lograr los objetivos que exceden la

¹⁹⁵ La modificación en la ortografía Wichi es del autor.

competencia de una operación física; es decir, el *kăpfwayaj* equiparable con el fenómeno que la antropología clásicamente ha descripto como *mana*¹⁹⁶.

Palavecino, nos presenta “tres maneras distintas” de llegar a ser chamán entre los pueblos chaqueños: “aprendizaje, herencia y revelación” (1979, p. 62). En la primera forma el candidato se pone de acuerdo con un chamán de mucha experiencia para recibir un tipo de educación informal, observando y practicando con el maestro, y así aprender el oficio. En la segunda manera el hijo hereda el oficio de su padre, pero no toda su fuerza. La capacidad chamánica depende del desarrollo del hijo, y su supuesta voluntad de mejorarla. Entonces el resultado final tiene poco que ver con la herencia.

La tercera forma es la que he podido verificar con mis informantes es la iniciación por revelación. En este caso, un poder esotérico influencia una persona cualquiera, sin ambiciones previas de ser chamán, a cambiar su vida. En muchos casos podemos hablar de una vocación. La persona llamada escucha una voz, experimenta una enfermedad, o siente un cambio en su cuerpo. La plaga que ataca el candidato muchas veces se puede definir como una “enfermedad creativa”.

En uno de los viajes al Pilcomayo, recorriendo las comunidades, un Wichi me describió su vocación justo como un llamamiento que él escuchó, pero ignoró. Entonces le atacó una enfermedad terrible y estaba justo para morir cuando sucumbió y hizo una promesa de ser chamán. Entonces recién se sanó. Otra forma ocurre durante las curaciones de los chamanes. en otras de las visitas a las comunidades Wichi, en este caso del Bermejo, en una charla a la hora de la siesta me contó lo siguiente:

Puede ser que los espíritus le han escogido a uno. Cuando los *hiyawul* están curando uno de los presentes puede caer y entonces los otros *hiyawul* dicen que “éste es escogido”; “éste va a ser el nuevo *hiyawul*. Entonces los espíritus toman lugar en él. Y cuando los ha recibido, el *hiyaawu'* dice que “ahora empieza a ser *hiyawu*, pero primero va a sufrir mucho.

¹⁹⁶ Palmer (2005, pp. 208-218) propone una simetría entre el *husek* (fuerza mística) chamánica Wichi y la categoría antropológica denominada “*mana*”. Por otro lado, Pérez Diez (1976, p. 164) también vincula el “*mana*” con el pensamiento wichí, aunque la idea es más general, ya que lo interpreta más que nada como, “fuerza” y no como “fuerza espiritual o mística.

Por lo que pude investigar, esta posesión puede ocurrir por medio de los espíritus *kala'yis* (los amigos). Estos espíritus se clasifican como *inät lheley* (habitantes del agua) porque vienen de río abajo. Algunos asocian estos espíritus con un pájaro, *patsaj* (la cigüeña maguari). Los espíritus *Kala'yis* pueden entrar en el cuerpo de una persona. Así me lo comento un colaborador:

Parece que los *Kala'yis* quieren entrar para que la persona se haga *hiyawu*. Si uno quiere ser *hiyawu*, entonces lo deja ahí no más, sólo hay que pedir a otro *hiyawu* [de experiencia] que lo calme un poco, porque después se puede utilizarlo. Pero si uno no lo quiere ser, hay que pedir que un *hiyawu* lo saque no más, y después él lo mantiene.

Entonces está en el campo (su alma libre está de viaje) y se encuentra con todas las enfermedades, diarrea, fiebre, tos, malaria, viruela, etc. Llega a conocer sus casas, donde viven, etc. Puede estar ausente por dos años, anda sufriendo, y de repente está desaparecido. Unos días a la vez.

Después dicen los otros *hiyawu* que 'Ya, ya está listo.' 'Ya se ha llenado este hombre. Ya tiene que curar'. Y entonces tiene que empezar a curar. Pero no puede curar todo.

Eso depende si conoce la enfermedad. Si no es una enfermedad conocida, entonces no puede hacer nada.

Ahora, si el *hiyawu* va a ganar su prenda, tiene que saber curar. Si un niño tiene tos, él tiene que chupar en el pecho del chico y sacar algo. Como ya hemos visto, la iniciación de los chamanes sigue un modelo común.

Como podemos ver, los *Kala'yis* juegan un papel importante en la curación y en algunos casos representa la fuerza esotérica del chamán. Después del llamamiento desaparece el candidato.

La experiencia del llamamiento es seguida por un largo período de ayuno (*pitaj lewhäy tä lhaichuyhät*), aislamiento y abstinencia de alcohol, drogas y sexo. Durante este aislamiento voluntario el candidato hace experiencias espirituales más y más intensas, que culminan en un trance profundo y un encuentro con el espíritu que va a ser el "espíritu auxiliador" del chamán, su *Nokala'yi*.

En algunos casos, un chamán puede obtener varios espíritus auxiliares. Estos espíritus, sus *Kala'yis* (sus mejores amigos), ayudan al chamán en varias

acciones: “En todos los casos el chamán convoca a sus auxiliares con sus canciones. Estos le ayudan, ya sea como mensajeros, como guerreros, o como compañeros de viaje y tutores cuando tiene que partir para su búsqueda cosmológica por las almas” (Braunstein, 2004, p. 23).

En conexión con este encuentro, el futuro chamán recibe un tipo de fuerza (nokäpfwayaj) “el sentido de la posesión chamánica es la obtención de la potencia, la cual recibe en Wichi el nombre de *nokhajyaj* (Califano, 1974, p. 82). Esto es tanto un poder como un nuevo tipo de conocimiento espiritual va a utilizar en su práctica. Recién después de esta experiencia va a practicar con un colega experimentado, quien le ayuda. en ajustar los detalles en su oficio, por ejemplo, como fabricar sus implementos

El hecho de que tanto las mujeres como los chamanes Wichí sean iniciados es coherente con la identidad social ambigua que caracteriza a ambas categorías. Las mujeres y los chamanes son concebidos como personas que están ligadas al mundo humano wichí, pero que también están afiliadas a otros órdenes de existencia. Pertenecen al género femenino y al mundo de los espíritus, respectivamente. La integración plena a estos dos órdenes socialmente marcados se logra mediante ritos de transición. Para los hombres wichí, en cambio, un rito de iniciación masculina es innecesario porque es normal que un ser humano no marcado acceda al estatus de miembro estándar del grupo. Recurrir a medios rituales para efectuar un proceso espontáneo.

Este modo de iniciarse en el chamanismo era reconocido como el más poderoso. Otro era el modo de iniciación por ejercicio con chamanes mayores que, a su muerte, donaban su poder al candidato. Este fenómeno del legado del fallecido se origina en un proceso más general, no específico del chamanismo, que se denomina *lewit'äle*, en lengua aborígen. (Dasso, p. 1993)

Un Wichi de Formosa, en una ocasión, mientras caminábamos al río Pilomayo, me refirió la narraiva *Hin'o tä yuinchá* (el hombre que penetra la tierra):
Antiguamente teníamos muchas creencias. Una de ellas se denomina en nuestro idioma *y'uiñchä*, que quiere decir, el que tiene poder para llegar hasta el fondo de la tierra. "Y'uiñcha" era el chaman que podía conocer lugares inalcanzables para los demás.

El se comunicaba con los espíritus de las montañas y de las zonas subterráneas. Cuando comenzaba a cantar venían los seres invisibles y lo

llevaban debajo de la tierra o también hasta la cumbre de las montañas. Después que habían pasado tres lunas lo traían de regreso.

Entonces ya el hombre había conocido todos los reinos del mundo. Se sabía cuándo volvía porque se escuchaba el canto desde debajo de la tierra. Siempre reaparecía dentro de la casa y se quedaba allí. Durante mucho tiempo, un período de seis estaciones, cantaba todos los días.

Los padres no dejaban que los chicos se acercaran a él, ni que lo miraran. Tampoco debían tocar sus cosas. Era muy respetado y temido. Generalmente estos hombres usaban su poder con quienes confiaban en ellos. La gente les creía mucho porque salvaban de cosas graves, como epidemias muy intensas. Pero también cuando se rataba de enemigos podían provocar algún mal. En la actualidad como tenemos otros medios para curarnos el chaman ha perdido poder. (17/dic/2001)

En la Figura 17, presento un dibujo de *Hi'no tä yuinchä* (el hombre que penetra la tierra), realizado por unos chicos Wichi de Formosa.

Figura 17

Hi'no tä yuinchä (el hombre que penetra la tierra)



Nota: tomado de *M'ek tä Ip'ante N'amejen wet Thäy'e Ifwalas-na* (2001, p. 12)

Para finalizar, y de modo anegdótico, quiero mencionar una facultad del *hiyawu* muy comentada entre los Wichi. Se trata de una transmutación, muy conocida es la capacidad del chamán de transformarse en un jaguar (*Ihaiwelanhat haya*). Que ha llegado a ser justamente un jaguar sin duda depende de la naturaleza propia del felino. Se trata del mamífero más peligroso de América del Sur. Es uno de los pocos animales que ha matado a seres humanos a la vista de otros; y el único que lo ha hecho en el centro del asentamiento por ejemplo entre los Wichi.

El jaguar es el horror de los Wichi, así lo Nordenskiöld (1910) de acuerdo a el testimonio de su informante “poco antes de que una vez llegué a un campamento mataco, un jaguar había arrastrado y matado a un indígena del fuego donde estaba durmiendo, junto con unos veinte compañeros”. (p. 21)

11. 3. El rito de Iniciación femenina

El rito de iniciación de una niña (*hanäfwaj*) se produce cuando la joven (*nech'e lhutsa*) tiene su primera menstruación (*lewoyis ihí*). Cuando ella experimenta el primer flujo de sangre, de inmediato se la encierra en su casa (*itchifwi lewukwe*), separada de los demás por una frazada o una tela (*fwiyetcha*). Remedi, un sacerdote católico, describió lo siguiente, entre los wichí del río Bermejo (*tewokhitaj lheley*):

Cuando una muchacha llega a la pubertad, sus padres o parientes le hacen una fiesta que dura ocho, quince, hasta treinta días; y consiste en pagar a uno o dos indios para que junto á la choza durante todo el día toquen el Pinpin, especie de tamboril, acompañando el canto con este sonido monótono y el castañeteo de una sarta de cascabeles, que se atan a la cintura y hacen sonar con un movimiento del cuerpo acompasado.

La pobre muchacha tiene que estar encerrada en un rincón de la choza detrás de un poncho o frazada por todo el tiempo que dura la fiesta, y no puede comer pescado. Parece que esta costumbre tiene por objeto el hacer saber a los mozos que en aquella choza hay una mucha chacasadera (1896a, p. 412).

Durante la reclusión, la chica experimenta las penas de la vida cotidiana. Palmer nos informa de que “come maíz hervido al mediodía y toma poca agua,

para que se acostumbre al hambre y la sed” (2012, p. 79). A la vez recibe instrucción sobre cómo debe comportarse como mujer. Su madre, u otras parientes ancianas le hablan sobre higiene, temas sexuales y tabúes. En especial se toca el tabú contra movimientos fuera de la casa por causa del peligro que implica potencialmente provocando la ira de *lawo*¹⁹⁷.

Métraux nos da una imagen del rito de los años 1930: “se celebra con danzas y cantos que, evidentemente, están destinados a protegerla contra peligros sobrenaturales. Entre los Wichi¹⁹⁸ las “mujeres andan a pie en un círculo todas las noches fuera de la choza de la niña menstruando, golpeando con sus palos, mientras que los chamanes sacuden sus sonajeros y tambores. Durante este período, la niña sigue con la cabeza y hasta su cuerpo cubierto con un trozo de tela y debe permanecer aislada en su choza. Su dieta es restringida, y está advertida a no bañarse o incluso ir a buscar agua.”.

Ciertamente, en la actualidad no se efectúa el rito formal, pero las opiniones respecto de si se contemplan o no las prohibiciones alimenticias y las prescripciones higiénicas son divergentes tanto entre mis informantes como en la literatura (Arenas, 2003, p. 198). Palmer, p.ej., sostuvo que hoy en día, con la adopción de viviendas de cuatro paredes, [a la chica] se la oculta detrás de una manta colgada en una de las esquinas de la casa (2005, p. 79). Montani (2017) registró de una comunidad wichi en Los Baldes:

[...]La abuela u otra “vieja” de la casa aprovecha la ocasión para explicarle todas las prohibiciones referentes al monstruo Arco Iris y las destrezas del arte de torcer hilo (*ipätsin niyäkwi*) y enlazar bolsas (p.ej. *ipätsin hilu*). La niña debe permanecer dentro de la casa, y quieta. Posiblemente también se continúa practicando alguna suerte de dieta homeopática. Por otro lado, vistas las cosas a posteriori, es decir, considerando la edad a partir de la cual las niñas comienzan a buscar amoríos y eventualmente a casarse y tener hijos, la primera menstruación continúa funcionando como un punto de inflexión que vuelve núbil a la niña o en otras palabras, que transforma a la muchachita (*lhutsa*)

¹⁹⁷ La serpiente del inframundo.

¹⁹⁸ En realidad, se refiere puntualmente a los Wichi *Wenhayek* de Bolivia, aunque el principio cultural bien aplica a los Wichi en general.

11. 4. El rito de fermentación de la aloja

El rito *nokäyjaj* (fiesta) de la fermentación de aloja (*hät'es*)¹⁹⁹, fue mencionado inicialmente por los cronistas²⁰⁰. Según Nordenskiöld, la aloja de frutas de algarroba (*fwa'ay*)²⁰¹ o chañar (*letsenij*) era de mucho valor nutritivo (*takhajaj*) para los indígenas del Chaco en la época de frutas (1910, p. 57)²⁰² y en opinión de Palavecino, éstas frutas se asociaron con un tiempo de alegría (*nokäyjaj tä wuj*) (1964, p. 381)²⁰³.

Cuando los *wajchäselh* (misioneros protestantes) llegaron a los wichi, predicaron y se opusieron (*tatayhlä*) al uso de alcohol, debido al consumo creciente de alcohol del hombre blanco entre los indígenas (Rydén, 1936, p.164). Por lo que las fiestas de la aloja (*hät'es käyjaj*), siempre fueron consideradas inapropiadas (*isit'a alhoho*). Este ritual, que se realizaba anualmente al comenzar el verano, en torno a la ingestión de una bebida preparada con los frutos de la algarroba denominada aloja, constituía una transición ritual de un período de escasez a otro de abundancia, celebrándose el rebrote de la vegetación y la aparición de los frutos del monte (García, 1997, p. 77).

El prolífero historiador Wichi †Laureano Segovia (2002), registró las palabras de su informante *Wo'nawos kwenek* (huérfano de las avispas)²⁰⁴, acerca del vino de lechiguana (*nowalhek tä oyen hät'esa*):

Wo'nawos Kwenek yäme nowalhek tä öyen hat'esa, lhä'ye lhip tä äytaji häp le'wok. Wet chi iche hi'no tä thaläkwfwaj chi iyäyej, tä pitajit'a le'näyij yofwajkwe'tha o'yahin tä 'woknaj. E, oelh ileyej tä iyäyej wet tachume yokwes wet hits'uhi, hich'atej tä o'yahin oelh tä 'woknaj. Wet o'wen tä nilhokej 'mayhay tä is tä oyen hat'esa: käyek, letse'ni, fwa'ay, fwitsuk lhay, inäthis, ijpat. Wet tä othaläkw o'wen wichi tä ileyej tä iyäyej hat'es tä olhamel tä oyenlhi, nech'e wichi iyäyej hat'es tä ahätäy lhenek. (Wo'nawos Kwenek cuenta que los efectos del vino de la miel de lechiguana son más fuertes para la persona. Aunque sea una persona de mayor de edad cuando toma enseguida se emborracha. Cuando la

¹⁹⁹ La fiesta de la aloja es nombrada por los mismos wichi como *woknhayaj* (borrachera).

²⁰⁰ Cf. Lozano 1733:55, 81; Mingo 1981(1797).

²⁰¹ "*Prosopis alba*".

²⁰² En el transcurso de tiempo, y hasta el día de la fecha, también los criollos (*ahätäy*) empezaron a consumir la aloja de algarroba (Kraft 1943:169)

²⁰³ Ver también Karsten (1913:203 ss., 1932:36), Jespersson (1943:117).

²⁰⁴ Uno de los clanes wichi.

persona que toma y luego fuma el tabaco se empeora más todavía. Él cuenta que también se obtiene el vino de: miel, chañar, frutos de algarrobo, frutos de palmas, sandía, maíz. Cuenta también que ya de mayor de edad vio que la gente ya no toma el vino de elaboración propia, sino que toman del vino fabricado por los no indígenas).

Los Wichi sabían elaborar aloja de casi todos los frutos vegetales dulces de su ambiente. Sin embargo, la aloja de *fwa'ay* (algarroba), fue la preferida (cf. Karsten, 1913, p. 204). Le sigue el *hät'es* (aloja) de *kayek* (miel), luego *inäthis* (sandía) y finalmente el de *letse'ni* (chañar). El *ijpat* (maíz) fue el ingrediente básico entre varios pueblos vecinos, pero no fue muy usado entre los wichi. Cuando las frutas de árboles más estimadas ya habían desvanecido, se podía usar *inhataj* (tusca) (ibid; 203), a veces mezclada con *kayek* (miel de abejas) logrando una “aguamiel fuerte” (Fock, 1982, p. 9). En el Cuadro 20, se registran los distintos frutos para hacer la aloja en las distintas temporadas del año.

Cuadro 20

Aloja de distintos frutos del monte

Frutos del monte para hacer Hät'es (aloja)					
<i>Pelhayis</i> (Epoca de lluvia Octubre-abril)		<i>Naheläp</i> (época seca Mayo-septiembre)		<i>Nilhok lewhäy</i> (permanentemente)	
<i>Wichi</i>	Español	<i>Wichi</i>	español	Wichi	Español
• <i>fwa'ay</i>	algarrobo blanco	• <i>ihnatak</i>	Tusca	• <i>kayek</i>	• Miel
• <i>fwitsuk lhay</i>	palmera				
• <i>ijpat</i>	maíz				
• <i>inäthis</i>	sandía				
• <i>atek lhay</i>	vinal				
• <i>ihyhoj</i>	papa del monte				

Según me contaron mis informantes, un banquete de aloja se podía celebrar como parte de la iniciación de una chica joven, como parte de la ceremonia de boda, o como ritual religioso antes o con respecto a empresas

peligrosas, tales como conflictos armados o incursiones durante una guerra²⁰⁵. Karsten, encontró un vínculo espiritual entre la fiesta de *hät'es* y determinadas fuerzas espirituales:

[...] la idea básica era que la fermentación de la aloja constituyó un proceso donde se reunían varias clases de fuerzas espirituales. Cuando los hombres tomaron la aloja tenían una comunión con estas fuerzas. La intoxicación que fue un resultado de esta comunión, resultó en que estas fuerzas tomaron posesión de la voluntad y la mente de los seres humanos que la bebían (...) la embriaguez los reforzó y los protegió durante la incursión de la guerra a la cual estaban a punto de embarcarse (1913, p. 204).

La fiesta de la aloja (*hät'es käjyaj*) se inicia cuando las mujeres de la comunidad comienzan con la recolección de grandes cantidades de algarroba blanca (*fwa'ay*), las cuales son machuadas en el mortero para luego hevir una parte y la otra restante, masticarla y escupirla en el recipiente de la aloja²⁰⁶.

[...] Cuando cada familia había reunido entre 5 y 10 kilogramos de algarroba molida se la reunía en una batea construida sobre un tronco de palo borracho con capacidad para 200 litros aproximadamente. Luego se la mezclaba con agua y al cabo de un día, al producirse la fermentación emergiendo la aloja molida y depositándose el agua en el fondo de la batea, la mezcla adquiría un sabor agrio, considerándose lista para ingerir. En ese momento, los encargados de controlar la preparación convocaban a los hombres de la aldea a beber, quedando explícitamente excluidos de la misma los niños. Las mujeres, si bien no participaban de la ingesta, se acercaban a la reunión. La "farra" duraba lo suficiente como para que los participantes bebieran la totalidad de la aloja, en 3 o 4 horas.

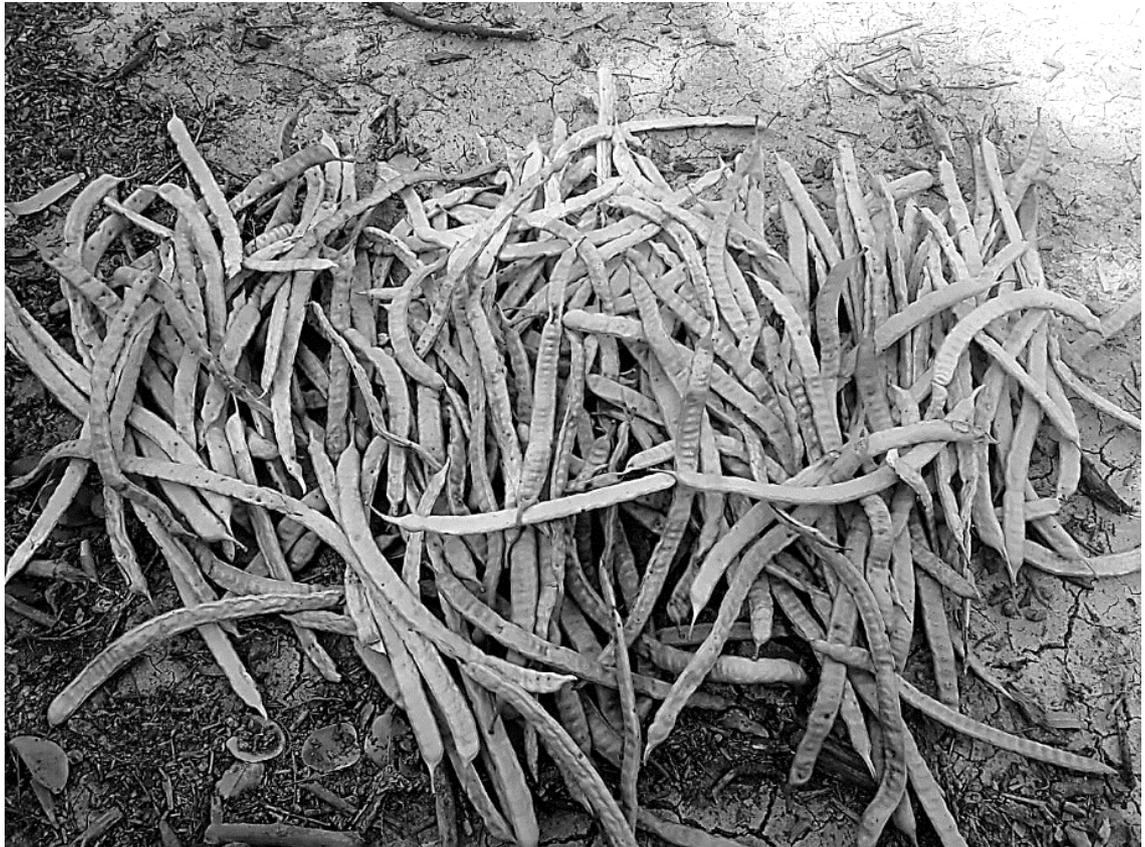
La Figura 18, observa una parva de fruto de algarroba (*fwa'ay*).

²⁰⁵ Karsten (1913, p. 204) notó que un Wichi tiende a tornarse "viril y guerrero" cuando se emborracha. Por ese motivo, el consumo de aloja muchas veces precedía a un enfrentamiento. El autor citado deduce que, entre los Wichi, la ebriedad es una experiencia religiosa.

²⁰⁶ Al recipiente donde se la fabricaba se lo llamaba *hät'eshi*. Hoy en día, *hät'es* se aplica a cualquier bebida alcohólica, por lo que *hät'eshi* hace referencia a todos los envases que contiene estas bebidas. La aloja no se elaboraba en la tinaja, sino en una batea de yuchán (*hät'eshi tä tsemhähkw*) o un gran porongo partido (*hät'eshi tä wotsotaj*).

Figura 18

Parva de algarroba (fwa'ay)



La fiesta de *hāt'es* es preparada por las mujeres para que la consuman los varones adultos (Montani, 2017, p. 265), la persona femenina se refuerza por la sobriedad (Palmer, 2015, p. 95) y, las mujeres wichi nunca toman (Giannecchini, 1898, p. 388) o se les da una pequeña cantidad, con el fin de no incurran en una conducta presocial como la indiscreción verbal o sexual. Sobre el papel y la conducta de las mujeres en esta fiesta, volveremos mas adelante.

Palmer (2005, p. 179), hace una importante contribución en relación a las consecuencias de la fiesta de *hāt'es*:

[...] la ebriedad que, para los Wichí, es inofensiva en cuanto provoca el sueño puede también estimular un actuar transgresor. Al desconfigurar la conformación cultural de la persona, reduce al individuo a un estado presocial de irresponsabilidad (*amukweyá*).

En términos wichí lo priva de la buena voluntad que desactiva la expresión automática de la naturaleza humana, tal como está constituida por sí misma. Sin el atributo socializador de la buena voluntad, la

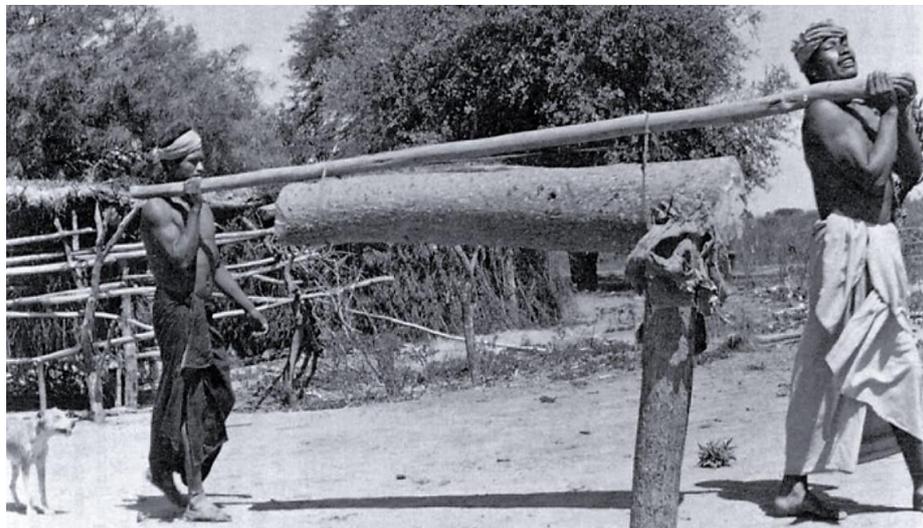
impasibilidad característica de la personalidad wichí cede a las pasiones que normalmente mantiene bajo control.

El ser humano socializado se convierte en un hombre indómito, listo para molestar y sentirse molesto. Las fiestas de aloja, por lo tanto, son ocasiones en las que suelen aflorar acusaciones, fundadas o no, de que se ha cometido un acto de provocación de los que desencadenan la violencia wichí (la agresión verbal o física, y los delitos sexuales)²⁰⁷.

El rito de iniciación femenina, coincide generalmente con la época de lluvias (*pelhayis*), a partir de la cosecha de algarroba (*y'o fwa'ay*). El padre de la joven (*lhutsa*) manda al monte a unos muchachos (*manses*) para buscar y cortar un yuchán grande (*ts'emlhäk tä wuj*). Ellos traen el tronco a la comunidad y lo ahuecan para formar una batea. Mientras tanto, las mujeres adultas (*atsinhäy tä tanhäy*) van cosechando algarroba (*yike fwa'ay*). En la Figura 19, se observa la batea ahuecada para la aloja.

Figura 19

Batea para la aloja



Nota: tomado de Alvarsson (2015, p. 45).

Por otra parte, en cuanto a la preparación de la aloja, en este último tiempo se ha incorporado en varias comunidades, debido a distintos emprendimientos, la

²⁰⁷ Mis informantes me contaron que, sus abuelos (*lechätillis*) le dijeron que, en una “borrachera” de aloja un Wichi recibió una herida con un cuchillo y perdió la vida, debido a una fuerte disusión. Por eso la genter dice “*chi woknas Wichi, lhamel t’at lhailänhenlä*” (Si están borrachos, se van a matar entre ellos).

molienda de algarroba. Este proceso se ha mecanizado, lo que permite producir una mayor cantidad capaz de ser aprovechada en diversos emprendimientos sustentables. La harina de algarroba así obtenida se convierte en un alimento sabroso y saludable, utilizado en la elaboración de numerosas recetas tanto indígenas como no indígenas, tales como rellenos de tartas, budines, flanes y hasta pan dulce.

Para concluir, debo decir que, hoy la fiesta de *hät'es* forma parte del pasado en las comunidades Wichi, no obstante, suelen armarse algunas "fiestas" clandestinas²⁰⁸ con comida, música, bebidas alcohólicas, coca, cigarro y baile, improvisada por algún grupo musical casero.

Es cierto que no se asemeja en nada a la fiesta de la aloja tradicional (*hätes käjya*), pero, sin embargo, en muchos sentidos, tiende a recordar el clásico encuentro. En estas fiestas "contemporáneas" de *hät'es*, la conducta de las mujeres, las mujeres Wichi suelen tomar mucho más que los hombres, desencadenando situaciones de infidelidad y enfrentamiento entre parentelas.

11. 5. El rito del entierro y el duelo

La muerte implica la separación del cuerpo (*t'isan*) de la buena voluntad (*lêhusek*) que lo gobierna. Así lo registró Montani (2017, p. 177):

La buena voluntad como tal es aniquilada (*noj*, "se termina", "se acaba", "ya no existe"); pero la energía vital se metamorfosea en un alma póstuma (*ahâr*) que finalmente se despersonaliza.

En el plano de la figura corporal, la imagen de la persona (*lêpeyak*) se transforma en el cadáver y la imagen del difunto (*lêp'itsek*). El nuevo *ahât* deja la tierra para ir a la morada de los muertos en el inframundo²⁰⁹. Tal vez por eso, es que los Wichi se despiden rápidamente del cuerpo del moribundo cadáver (*pits'ek*). La ultimación de los agonizantes parece haber sido una costumbre común en el Chaco²¹⁰. Métraux (1944) escribió puntualmente sobre esto:

²⁰⁸ La clandestinidad se debe a que en la mayoría de las comunidades hay iglesias evangélicas, por lo que no se "puede" realizar estos encuentros en ese predio.

²⁰⁹ Hoy la teología evangélica intenta diluir las creencias tradicionales y busca convencer a los "nuevos" de que, si se sigue la moral cristiana, se puede acceder al cielo, la "bella morada de Dios" (*Dios lewet tä isilata*). Como sea, de un muerto se dice que "ya no está" (*nemhit iche*).

²¹⁰ Cardús (1886, p. 256), Massei (1895:349), Remedi (1896, p. 344), Palavecino (1944a).

Si se fijan los ojos de un moribundo, su alma no puede escaparse y su agonía se prolonga. Es por ello que los Mataco cubren la cara de los agonizantes con un pedazo de género que anudan alrededor de su cuello. A menudo esa tela contribuye a acelerar su fin, sofocándolos.

Su apuro por enterrar los muertos es tan grande que les llega a ocurrir al enterrar individuos aún con vida (p. 17). Un amigo, en una ocasión mientras viajábamos a Formosa, desde Taragal, me compartió el siguiente relato describiendo como era, antiguamente, el entierro de un muerto:

Después de haber acomodado al muerto, dándole agua en una vasija en el cuartito en la tierra que han cavado, cierran al cuarto, cierran el cuarto con ramas frescas, y lo tapan de vuelta el pozo.

Luego se van a la casa. Reúnen las cosas del difunto y queman todo, juntamente con la casa. Durante toda la noche canta la gente y hacen vigilia fuera de la casa quemada. A veces saben fortalecerse con aloja.

Si el muerto es su esposo, su hijo mayor o su hermano, la mujer corta su cabello.

A veces pinta su cara negra (Miranda 12/oct/2017).

En la actualidad, los Wichi se deshacen de la ropa y otros bienes personales del difunto “los entierran, queman, intercambian” (Giannecchini, 1996, p. 387). La observación de Giannecchini es suficientemente elocuente, es decir, en el caso del fallecimiento de una mujer Wichi en una comunidad del Pilcomayo, comprobé el entierro en la fosa, junto con el cadáver, de un atado de ropa perteneciente a la difunta y sus instrumentos de tejer (23/may/2010). Así me lo explicó un informante:

Junto con el muerto va su ropa. Las herramientas, en el caso que el varón trabajase madera, p.ej., la mujer junta todo y en secreto lo entierra en el monte; [o] en [el patio de] la casa bien honda.

En el caso de la mujer, se hace lo mismo con [el] lêtsilunti [la bolsa donde están las agujas, hilos, implementos de costura]. Aunque esto es costumbre vieja. Ahora, muchos regalan la ropa, las cosas de cocina; aunque hay algunos que siguen enterrando todo. No había que quemar la ropa sino enterrarla, porque si no parece que uno se enoja. Y ahora, hay algunos que queman.

[Cuando murió el marido de mi tía (HnaPa)] la vi llorar y aplastar todo, ollas, jarros. Cuando muere alguien, debe desaparecer de la casa todo lo que ha hecho esa persona (23/ene/2013).

Otro dato interesante es el que atestiguó Palmer (2005):

[...] los deudos no deben salir del ámbito de su vivienda hasta que no haya finalizado la descomposición del cadáver del pariente muerto un período de hasta tres meses pues durante ese tiempo están infectados con el olor fétido (nahjút) del difunto.

En otras palabras, los que están afectados de un olor a muerte no deben entrar en contacto con el mundo exterior, ya sea a través de la caza, la pesca, la recolección, la búsqueda de agua²¹¹ o incluso una visita a otra comunidad. La norma tiene como objetivo el de evitar la contaminación del ámbito natural (p. 63).

El llanto que es muy fuerte y afectado, es obligación de las mujeres.

Especialmente en el momento cuando el hombre muere y cuando es enterrado, lloran, o más bien gritan terriblemente.

Este llanto, en parte, tiene el objeto de aplacar al muerto y mostrarle cuánto les duele a los sobrevivientes de haberle perdido, pero en parte también es sencillamente para espantarlo, y este punto de vista sin duda para el indio es más importante.

El llanto de las mujeres se continúa por algún tiempo después del entierro; según la posición que tenía el difunto. Un cacique grande, por ejemplo, es llorado por muchos meses o un año entero. Y otra vez, la casa del muerto siempre es destruída (*iwasthi lewukwe*).

Karsten (1913) ofreció interpretar:

En el momento en que un hombre muere, su mujer e hija se pintan la cara negra. También se cortan el pelo. Cuando este ha crecido largo,

La orgía de aloja o de chicha después del entierro no puede explicarse como una fiesta en honor al difunto, sino que sirve para otro objeto.

²¹¹ El agua (*inät*) que se mezcla con materia contaminada, como lo es un cadáver (*pitsek*), representa una transgresión (*inakäs*) a las leyes sagradas de la salubridad wichi. Esto llevará a que *lawo* (Arco Iris), se ensañe (*itiyej lewäk*) contra al contaminante y busque por todos los medios, eliminar (*ilän*) no sólo a el sino también a toda la comunidad.

Los indios conforme a la idea que tienen de las bebidas fermentadas, se emborrachan para defenderse del espíritu vengativo del muerto. Los Matacos al fin tienen la costumbre de bailar katinaj después de una muerte.

El baile se continúa por mucho tiempo, cada noche, y todos los hombres y mujeres que toman parte, están pintados de negro en la cara²¹²

Los tabúes consistían en quedarse en casa por seis días, no bañarse durante este tiempo, y abstenerse de ciertas comidas: "Y la gente ayunaba así. Era prohibido comer chanco majano, chanco rosillo, oso bandera, iguana y corzuela." La única carne que se podía comer fue la de quirquincho. Por lo demás tenían que subsistir de vegetales como algarroba. Como observó Palmer (2015):

Las restricciones alimenticias y sexuales que operan durante estos períodos de crisis vital constituyen una forma de continencia sociológica. El hecho de evitar procesos biológicos vitalizantes representa una expresión ritual de buena voluntad, destinada a inmunizar al grupo involucrado sea los dos cónyuges, la familia nuclear o la parentela contra los peligros asociados con los procesos de transición²¹³

Volviendo al tema de las restricciones alimentarias durante el duelo, en el presente, se evita el consumo del pichi ciego (*wej lich'i*) familia de los armadillos. El *chilich'i* anuncia desgracias cuando se lo escucha cavando debajo del piso de la casa. El pichi peludo (*afwenaj*) también come cadáveres. Un informante me contó:

hay un animalito que se llama pichi [peludo], que se le tiene miedo, ese si que [cuando se está de duelo] hay que suspender su consumo durante un año o dos años.

Porque dicen que cuando uno come, dice que el mismo animal, si uno, familiar [del difunto], come pichi, los mismos pichis [peludos] del monte van al cementerio y comen el cadaver, lo chupan.

Le sacan los huesos, le sacan para afuera"²¹⁴.

²¹² Cabe aclarar, que el baile es religioso y sirve para espantar el espíritu del muerto.

²¹³ Ver también Cf. Barúa 1986; 74,77,87,104,113,115.

²¹⁴ Arenas (2003:425,427) corrobora el dato informando que para los Wichi *lhokotas* del Oeste de Formosa el pichi peludo (*ajwenaj*) y el pichi llorón (*huset*) traen anuncio. Martínez Crovetto (1995:46) registró que cuando alguien ve al *hüset*, sabe que morirá.

Para terminar de comprender el rito del entierro, me referiré a práctica funeraria, actual de los Wichi. Esta cosumbre la debemos entender a partir de los registros históricos que se han hechos en distintas épocas, pero, además, cotejándolas con las prácticas actuales. Cada comunidad Wichi tiene su propio *p'itseyhaywet* (enterratorio o cementerio).

Palavecino (1944) registró varias formas de *lëp'itsehnyay wetes* (moradas de sus cadáveres):

- a) una fosa simple, ya por entonces la más corriente, en la que se deposita el cadáver acostado y se lo cubre con troncos, pasto y tierra;
- b) una fosa “con excavación lateral, formando así una especie de ataúd de tierra abierto por un costado y cuya abertura da al fondo de la fosa [cuya boca] se cierra con pequeñas estacas plantadas verticalmente en el suelo” y luego se rellena con tierra (este tipo de tumba no lo vio, sino que se lo describió un informante);
- c) pozos cilíndricos -simples o con excavación lateral- donde se inhuman cadáveres plegados en posición fetal y atados;
- d) una especie de urna formada por un techo de paja, similar en material y forma a la choza semiesférica, pero construida sobre una tarima de troncos de 1 por 1 m hecha sobre un árbol. Y el mismo autor ya había registrado también e) el cuerpo de un niyat plegado, atado y metido en una gran bolsa semiesférica (*sichet*) (p. 193).

Para Métraux (1944) este tipo de tumba aérea en un *sichet* “era antiguamente muy común en la esta región media del Bermejo” (p. 18). Pelleschi (1897) lo consideró un entierro momentáneo para aquel que fallecía lejos del “territorio de la tribu” (p. 103) y Koschitzky supuso que se practicaba en invierno porque la dureza del suelo impedía cavar la fosa; luego, en verano, los restos del cadáver se enterraban (1992, pp. 63-64).

La tumba se tapa con tierra y se la cubre con un amontonamiento de ramas y espinas de hasta 50 cm de alto, que sirve para protegerla de los animales carroñeros. Se le coloca además una cruz de madera que, cuando todavía había pastor en Los Baldes, él generalmente la fabricaba.

La cruz suele llevar el nombre español del difunto y las fechas de nacimiento y defunción.

En la Figura 20, se puede observar el ritual anglicano del entierro (*otsayhchä cruz*).

Figura 20

El ritual anglicano del entierro (otshäyhchä cruz)



11. 6. A modo de recapitulación

- El bebé recién nacido aún no tiene un nombre propio, pues puede correr el riesgo de morir. Por consiguiente, el niño responde no tanto a la voluntad individual sino a lo que denominamos la voluntad social. Coincidentemente con

en ese tiempo se pone el nombre al niño. Existen tres tipos de nombres: El nombre dado al nacer o poco después; los nombres que tienen significado porque generalmente describen algún episodio de su vida, y el nombre no indígena para el registro civil.

- El camino para convertirse en chamán y operar en el ámbito espiritual es la transformación o cambio espiritual. Esta metamorfosis iniciática puede comenzar en la adolescencia. El aprendiz de chamán debe atravesar una durante la cual entabla vínculos con los dueños de algunas de las enfermedades y que, de aquí en adelante, serán sus verdaderos dueños. El chamán va desarrollando aquella fuerza de voluntad, es decir el poder mágico que tiene la voluntad para lograr los objetivos.
- El rito de iniciación de una niña se produce cuando la joven tiene su primera menstruación. Cuando ella experimenta el primer flujo de sangre, de inmediato se la encierra en su casa. En la actualidad no se efectúa el rito formal, pero sí se contemplan las prohibiciones alimenticias y las prescripciones higiénicas.
- Este ritual de la aloja, que se realizaba anualmente al comenzar el verano, en torno a la ingestión de una bebida preparada con los frutos de la algarroba denominada aloja, constituía una transición ritual de un período de escasez a otro de abundancia, celebrándose el rebrote de la vegetación y la aparición de los frutos del monte. La fiesta de la aloja es preparada por las mujeres para que la consuman los varones adultos.
- La muerte implica la separación del cuerpo de la buena ser interior que lo gobierna. Esta interioridad o voluntad individual es aniquilada pero la energía vital se metamorfosea en un alma póstuma que finalmente se despersoliza. La imagen de la persona se transforma en el cadáver y el nuevo ser (*ahät*) deja la tierra para ir a la morada de los muertos en el inframundo. Por eso los Wichi se despiden rápidamente del cuerpo. Antiguamente, se depositaba el cadáver acostado y se lo cubría con troncos, pasto y tierra.

CAPÍTULO 12

LAS NARRATIVAS MÍTICAS Y LA IDENTIDAD CULTURAL

12. 1. La distribución equitativa

En las narrativas míticas de tradición oral Wichi, subyace el principio general de la redistribución equitativa (*otische*), que determinan las relaciones entre los mismos Wichi (*iti lhamejen*), las cosas (*lakäy*), los bienes en general (*mak tä lewuk*) las palabras (*lhämtes*), la retribución de un servicio (*owo haya*) y la compensación por las infracciones (*owo whayntesa lhamejen*). El orden mítico del mundo, regula las interacciones sociales, de manera particular el concepto de reciprocidad.

Un ejemplo de ello, se encuentra en la narrativa que el informante Wichi González le transmitió a Siffredi (1980) que merece la pena citar *in extenso*, para que no se pierda ningún detalle:

Habia gente que no tenía qué comer y eran todos muy flacos, solo comían caraguata (bromelidcea). Las mujeres salían temprano al monte y juntaban caraguata. Después hacían fuego y quemaban las hojas hasta que quedaba el hilo, y lo comían. No engordaban.

Viene un varoncito a buscar a una chica. La llama “mama”. La madre de la chica le dice que lo tenga como hijo. La chica se queda con él en el rancho de sus padres, sin saber quién es el padre del chico.

Al otro día el varoncito se va por ahí, y al rato vuelve trayendo una cosa que es pescado; pero esa gente no conoce el pescado. Solo el varoncito, que era el hijo de Chilaj, lo conocía.

Le da uno a la chica que él había hecho su mamá, pero ella no quiere comer porque no conoce. Entonces el varoncito se lo da a la madre de la chica. La vieja se decide: agarra el pescado y lo asa ahí nomás en el fuego. El pescado era gordo y largaba mucha grasa; las otras mujeres olfateaban el olor del pescado sin saber de donde venía.

Al rato el pescado se cocina bien; entonces el varoncito le enseña a la vieja comerlo agarrándolo con una ramita. Prueba primero él, después la vieja, y le gusta mucho porque es sabroso.

Después come el viejo y terminan los pescados que había traído el varoncito.

Al otro día el varoncito dice que va a llevar al viejo a buscar más pescado donde van a juntar caraguata. Por la mañana se va el varoncito con el viejo y, cuando llegan al lugar donde juntan cara guata, encuentran un yuchán grande como este rancho.

Ahi estaban los pescados, adentro del agua del yuchan, y al lado estaba Chilaj. Chilaj les dice que agarren pescados con la flecha, salvo el Dorado que es el Padre de los Pescados.

Como el agua se movía mucho, se aparecían, se levantaban y salían de repente muchos pescados: y ahí había que flecharlos. El viejo empieza a flechar, flechar, flechar, hasta que amontona dos filas largas de pescado. Lo lleva para el rancho y cuando llega, empieza a venir la gente, y hace cola. Entonces el viejo invita, invita, invita, hasta que todos tuvieron pescado para comer. (p. 169)

En esa narrativa mítica, se evidencian claramente las pautas (*lakey*) de la distribución equitativa de los recursos: la repartición del pescado (*otische wa'hat*) y la distribución del animal cazado (*otische itshawet*).

Un informante comenta que esta forma de distribución (*mak tä otis lakey*), de deviene directamente de la actuación y de las enseñanzas de *Tokfwaj* que también me parece necesario citar *in extenso*:

Tokjuai le dice a la gente: —Ahora tienen que campear en el monte. Tienen que llevar montado para pillar los bichos. Entonces ustedes van a buscar los bichos y los asustan para que yo los ataje. Ustedes vayan por acá que yo voy a ir por el otro lado.

Entonces salió una corzuela y los campeadores la vieron; ahí nomás la alcanzan y la matan. Entonces llaman a Tokjuaj y le piden de parar para hacer campamento. Tokjuai cuerea la corzuela y deja toda la carne para los árboles.

Vuelven a cazar y sale el Suri (fnandu). Los campeadores lo ven y ahí nomás Tokjuaj ya está bajándolo y lo pilla. Tokjuai alcanza la gente y encuentra el suri muerto. Lo cuerea y la gente le da solo las patas, la cabeza y las plumas, quedándose con la carne.

Tokfwaj queda conforme y les dice: —Buerno, ahora

vamos a descansar un día y después vamos a camppear otra vez. Ahi nomas Tokiuai cocina la cabeza y las patas y los demas comen la carne.

A la mariana siguiente llama otra vez a la gente: Ahora tienen que camppear a pie nomas, sin caballo. Asi agarran iguana y piche. *Tokfwaj* enseña acamppear y a pillar de a pie todos los bichos chicos que estan en el monte. La gente va acostumbrandose.

Por eso ahora nosotros campeamos. Y *Tokfwaj* les dice a los compañeros —Ahora, para camppear, cada uno tiene que tener un perro con una sogá al cuello para que tire.

Van otra vez a cazar y *Tokfwaj* va adelante; habla con los perros y les enseña como tienen que buscar los bichos. Y de ahi los perros olfatean todos los bichos que hay y los buscan. Asi cazan un quirquincho. Por eso nosotros nos acostumbramos a todo lo que nos mostro *Tokfwaj* y campeamos asi ahora.

Después vuelven a cazar. *Tokfwaj* cambia de gente para enseñarles a cazar a otros. Y por alla *Tokfwaj* pillá un chancho majano y les dice: —han visto? Este bicho es mas grande; tienen que buscar varilla que se meta en el animal, para que no se lastimen los perros. Asi hace flechas y arcos enseña a matar los animales a flechazos.

Tokfwaj va llevando a otros hombres para que todos aprendan a cazar y les dice a los mayores que tienen que enseñar a los jóvenes. Y asi es ahora. (23/oct/2011)

En cuanto a la redistribución equitativa (*otís*) aplicada a la compensación por las infracciones, parafraseando a Palmer (2005, p. 154) ante la presencia de un conflicto, los damnificados, procurarán por todos los medios disipar su enojo (*lewäk*), pidiendo que el culpable (*letes ihî*) pague el valor (*iwo lahaya*) de los daños ocasionados. Para ellos, en cabezante *niyát* (líder/cacique), ofendida o en su defecto unos de los ancianos (*elh tä taläkw*), se dirige a los adversarios (*letayhfwas*) para reclamar una compensación (retribución). Ante la negativa de acuerdo entre las partes (*isit'alak ot'ukwe lenä'yij*), el resarcimiento adecuado consiste en la muerte (*olän*) de un adversario (*letayhfwa*).

Antes de llegar a esos extremos, suele ocurrir, que se busca por todos los medios reanudar el diálogo (*tahuy lhamejen*) con el fin de evitar la violencia. Por lo que, en lugar de tomar represalias, los últimos agredidos, mediante la visita del

niyat o algún anciano (*taläkw*) enviado en su lugar, se dirigen a la comunidad enemiga buscando la paz (*letámsek*). Allí se realiza en intercambio de dádivas (*iwo wayhtesa lhamejen*), con el fin de resarcir las pérdidas mutuamente. Así se recupera la convivencia de forma pacífica (*letamsekis ihi*) (ibid. p.155)

Antonio Tovar (1981, p. 113-116) registró la narrativa mítica *P'alha tä yäme asus wet lech'efwa* (el Murciélago y su esposa)²¹⁵, en el cual se evidencia el hecho de compartir (*otis*) algo (carne/*itshäwet*) como medida de redistribución de los bienes obtenidos:

Había antaño una gente hambrienta. Y había un hombre llamado Murciélago, y era el único que tenía grano. Y la gente hambrienta entonces ponían prendas.

Uno ponía un hacha a cambio de maíz. Otro ponía un cuchillo, otro ponía vestidos, otro ponía frazadas a cambio de maíz. Entonces el Murciélago ya no quería recibir las prendas de la gente.

No las necesitaba ya.

A modo de resumen, en esta narrativa, Asús era el único que tenía maíz (*ijpat*). Un hombre dejó que sus hijas se casaran con Asús. Las hijas y el padre, recibían una buena cantidad de maíz. Pero en una oportunidad, las hijas vieron desnudo a su marido, y las nalgas arrugadas de Asús de causaron una gran impresión, así que lo dejaron. Pero antes de huir a la casa de su padre se robaron el maíz de su marido. Asús se escondió en la casa del padre de las chicas y finalmente las degolló.

Los Wichi, dicen que Asús se enoja (*itiyej lewäk*) con la persona que consume algo que ha convidado previamente (*pajche mati hiwenho elh*) y entonces, durante la noche se aparece para comerle la cola (*lechäs*)²¹⁶.

²¹⁵ Otra versión de la misma narrativa se encuentra en Cf. Wilbert & Simoneau eds. 1982, pp. 303).

²¹⁶ Es por este motivo, según cuentan los ancianos Wichi, evitan dormir fuera de la casa y si lo hacen, se tapan bien o colocan una tela mosquitera sobre la cama. Por otra parte, es interesante notar que, Asús aparece como destructor en mitos actuales de los *Suweléles* (guaraníes). Según Métraux, (1973, p. 8) en el fin del mundo exterminará a los muertos que habrán resucitado. El mismo autor, registra una historia de un murciélago cruel (*Asús tä wuj tä fwitsáj*) que cuando su mujer descubrió que tenía la cola redonda y huyó de él, olvidando traerle el agua de beber que había pedido, la degolló. Después siguió siendo un temible matador de hombres, pues degollaba a todos los que encontraba durmiendo al aire libre (cf. Métraux 1939, p. 48).

12. 2. El chamanismo

Siendo el chamanismo²¹⁷ (*hiyawuhya*) una temática angular de la cultura Wichi, es que considero necesario abordar este aparato de una manera mucho más extensa, dando la importancia que mas mismas narrativas míticas le artibuyen.

Los relatos míticos tienen a *Tokfwaj* como el personaje principal, por lo que resulta relevante abordarlas como principio rector de la construcción de la identidad chamánica. Una descripción de toda la actividad chamánica, requeriría fácilmente de un capítulo completo, y por razones obvias no es un tema que haya investigado de primera mano.

Me limito entonces, a reseñar lo que se ha escrito sobre el asunto adecuándolo a mi interés por mi conocimiento de la lengua Wichi y ciertas observaciones en el trabajo de campo sobre el chamanismo en los aportes de algunos de mis informantes.

El chamanismo, como fenómeno cultural, ha expuesto controversias al analizar su correspondencia con prácticas rituales en diversas sociedades dejando subyacente un concepto antropológico que ha recibido tanto críticas como adhesiones en torno de su entidad y su utilidad.

El chamán Wichi (*hiyawu*)²¹⁸ ocupa un lugar jerárquico en el mundo espiritual equivalene al que, en el plano terrenal, ejerce el dirigente de una comunidad (*niyat*). El *hiyawu* es ante todo mediador cosmológico (*lhaitumtejä*) entre los wichis y los seres de otros ámbitos (*lheléy*). Los wichí del Pilcomayo (*tewok lheléy*) aseguran que quien dirige (*yen niyata*), guía (*iwo näyija*) y le

²¹⁷ El chamanismo definido por Eliade como la técnica del éxtasis, alude a una experiencia mágico religiosa dominada predominantemente por el chaman, quien expone de modo integrado series de elementos que suelen hallarse dispersos en otros casos (capacidades extáticas, relación con espíritus auxiliares que permiten el vuelo mágico, ascenso a los cielos y descenso a los infiernos, dominio del fuego, entre otras (Eliade, 1960, p. 22 ss).

²¹⁸ La biografía profesional de los chamanes es el rito de iniciación, las instancias de elección, confirmación y aprendizaje de la profesión; los muchos auxiliares y oponentes con los cuales el chamán lidian; el ritual de curación (en el que puede participar un solo chamán o muchos en este caso, una "misa"-, ser tratado un único paciente o toda una comunidad, o ejecutarse con o sin danzarinés); el viaje y las metamorfosis del chamán; las técnicas, el atuendo y los instrumentos musicales del chamán (pues en su terapéutica, la música cantada y acompañada con instrumentos es una constante) Cf. Baldrich (1890, p. 251ss.; Califano (1974, 1997); Califano & Dasso (1999); Dasso (1999); Dijour (1933); García (2005); Karsten (1932); Métraux (1973); Palmer (2005); Pelleschi (1897, p. 107); Sturzenegger (1999), entre otros.

muestra (*ipäyne*) los asuntos ocultos a resolver (*mak tä ninäla*) al *hiyawu* es *Ahätaj* (el gran malévolo).

Así atestiguó el historiador Wichi †Laureano Segovia (1996) el relato de su informante Wo'nawos *Kwének*:

Wo'nawos Kwének yäme ifwalas tä pajche p'ante tä newache häp kacha, yäme tä nitäfwenhiyejt'a 'mak tä oyokw, kacha. Wet chi iche hi'no tä amlhäj yokwaj, wet newache häp lecha, tajlhama tä lhamel ihäne eih tä hiyawu.

Wet lhamel yäme tä iche hi'no tä lewukpa amlhäj, wet hi'no tä hiyawu hits'ulhi häp elh, wet itonchephä lhiley, yäme tä ikalhi amlhäj lhiley, yäme t ä nojphä lhiley, yäme elh tä yokw, "La, oyenek lechesla, is, okalhi." Wet matche, iches häp elh.

Wet ihichet'a 'mak chi wichi itetshan tä yen chesthiya p'ante, tajlhama t'at hiyawu lakhajyhayaj. Wet iche amlhäj elh tä o'wo lheya tä yokw, ka'tukwetaj, lhamel yäme tä häp tä iwohit'a lechaya, tej hiyawu 'noelh tä ikalhihit'apa. Wet chi yokwaj 'noelh, häp tä iche tä 'noelhileyej honhat. Lhamel yokw, "Lham iwohit'a lewukapa häp ka'tukwetaj."

(W'onawos Kwének decía que antiguamente la gente no conocía lo que ahora es el remedio tampoco había en las comunidades. Si había alguien mordido por víbora no había remedio entonces lo llevaban al chaman.

Ellos decían que hay un chaman que tiene contacto con el dueño de las víboras. El chaman succiona la mordedura de la víbora para sacar el veneno en forma de huesos de la víbora, cuando no sale más los huesos recién termina de hacer esta. Entonces le dice: "creo vas a estar bien porque saque todos los huesos de la víbora que estaba en tu cuerpo". Y es cierto se curó la persona.

La gente no tenía a nadie para recurrir cuando tenía problemas de salud por eso solamente al chamán a quien se le creía que tiene poder. Solamente el cascabel, la serpiente que el dueño de la misma no tiene contacto con ninguno de los chamanes.

Por eso ellos decían que cuando muerde a alguien por mas bueno que sea un chaman no lo puede curar. Cuando muerde a alguien la gente decía que es muy probable que se muera la persona, ellos decían: "no tiene contacto el dueño de cascabel con ningún chaman) (p. 50).

Las narrativas míticas representan una valiosa fuente de información acerca de la actividad chamánica (*hiyawu lechumet*). *Tokfwaj* es el origen (*letes*) del chamanismo, porque él es también el origen de las enfermedades (*äites*).

En la narrativa mítica “el origen de las enfermedades”, narrada por unos de mis informantes, *Sipilaj* realiza el oficio espiritual de *hiyawu* (chamán):

Sipilah abandona el pueblo que es visitado por tobas y luego por chulupíes. El pícaro Tokhuah camina alrededor del pueblo y toma carne de su propio cuerpo y crea un nuevo hombre.

La gente se enferma por primera vez. Tokhuah inicia la curación. Él “le tendió la mano, como de trompeta hacia el paciente, y rugió a través de él: “¡Hu Hu!”

Un cálido aliento salió de su mano, quemando la enfermedad y sanó a la persona enferma.” Cuando la segunda persona se enferma, Tokhuah insta a la gente a observarle curar de nuevo:

“Tokhuah puso su boca sobre el punto doloroso y chupó y sacó el mal de la flecha. La gente lo vio chupando una masa grande y blanda en la boca, pero cuando la sacó se había convertido en un palo largo.

“El pícaro era en realidad el origen de las enfermedades que se curan. Él “podría causar cualquier tipo de enfermedad.” (30/mar/2015)

Fock (1958) ratifica que en esta narrativa tenemos los pasos técnicos de curación, soplar, chupar, el uso de medios, y mucho más. (p.67)

Entre los wichís, el chamán desempeñaba varias funciones sociales: curaba a los individuos o erradica las enfermedades que afectaban a la comunidad, hacía llover o disipaba la tempestad, pronosticaba el futuro, defendía a sus clientes o agredía a los enemigos de sus clientes mediante la magia, y ayudaba mágicamente a su bando en las expediciones militares -lo que implicaba en parte una guerra de chamanes (Métraux 1973, p. 33)

El número de chamanes que solía haber por aldea es discutido; justo antes de la evangelización anglicana, en algunas aldeas había varios, más de cinco o seis. Sin embargo, aparentemente se trató de un incremento coyuntural y algunos de mis entrevistados lo refirieron incluso como “una epidemia”

En las zonas del Chaco alejadas de los ríos, el agua es un recurso crítico para la vida. Quizá esta característica ecológica haya sido una de las

motivaciones para que todos los chamanes chaqueños hayan sido en mayor o menor medida propiciadores de lluvias (Métraux, 1973, p. 98).

En su papel de especialistas terapéuticos, los hiyawul trataban y tratan los dos principales agentes etiologicos de las enfermedades: la huida de la voluntad del cuerpo y la introducción en él de una enfermedad, dos procesos que en última instancia suelen estar vinculados.

Muchas veces el *lehusek* huye por causa de la enfermedad que se ha introducido en el cuerpo: otras, la enfermedad penetra en el cuerpo y ocupa el lugar vacío que dejó la voluntad que huyó por un "susto" (*noway*), dolencia que también se la puede referir como *lechowej yik*, al pie de la letra, "se va su voluntad".

En un caso, el chamán debe viajar a sitios distantes para buscar el alma extraviada y cuando la encuentra, convencerla de que regrese y guiarla. En el otro, el chamán debe intimidar a la/s enfermedad/es y negociar con ella/s para que deje/n de dañar el *lehusek* de la víctima o para que abandone/n el cuerpo del enfermo y ceda/n el lugar al *husek*.

Sólo a modo de ejemplo: alguien se enferma porque un chamán le envía un "espíritu nocivo" (*äytaj*), un cazador deja una presa malherida y el Dueño de las Corzuelas (*Etek sayntaj*), que es un ahot) le dispara un dardo (*äytaj*), o bien una víbora de cascabel muerde a una mujer en la pierna y le introduce un *äytaj*.

El *äytaj* siempre termina por dañar o desplazar la voluntad del afectado, y la ausencia del *husek* repercute causando la decadencia del cuerpo. En cualquier caso, para tratar al enfermo hay que llamar a un especialista: antes, un "chamán" (*hiyawu*), hoy, dependiendo del problema a tratar, simultánea o alternativamente un chamán y un médico blanco. El *hiyawu* es el encargado de expulsar el/los dolores/es del cuerpo del enfermo y restituir la voluntad del paciente a "su centro vital" (*lechuwej*). Puede hacerlo gracias a que se trata de una figura transcategorial. En la Cuadro 21, está representadas los instrumentos terapéuticos del chamán (*hiyawu*), sus nombres, formas, funciones y significados.

Cuadro 21

Instrumentos terapéuticos del chamán (hiyawu)

Nombre en Wichi	Traducción	Material/forma	Significado función
Atuendo del ritual			

<i>Notkwe-t'akay</i>	Muñequeras y tobilleras	Muñecas y tobilleras con plumas de suri y/o cascabeles. Relación con el cinto)	(Cf. <i>nokawak</i>)
<i>Nop'akiche</i>	Vincha	Tejida en telar, en lana roja; decorada con cuentas de nácar, a veces formado por un zigzag horizontal u otro diseño; generalmente con una o varias plumas de suri, en ocasiones teñida de rosa; algunas con borlados y/o flecos (cf. Dijour, 1933; Millán, 1971; Montani, 2017)	El color rojo atrae a los <i>ahät lhayís</i> , las cuentas de nácar protegen el cuerpo del chamán.
<i>Nokahnatek</i>	Chaleco	Aparentemente el mismo que el de guerra (opcional)	Junto con otros elementos forman la protección (<i>lep'ot</i>) del chamán contra los dardos de las enfermedades (<i>äités</i>)
<i>Nokawak</i>	El cinto	Tejido en telar, en lana roja, decorado con cuencas de nácar, espejuelos y plumas de suri; en ocasiones con cascabeles, bordados y flecos (cf. p.ej. Dijour 1933; Karsten; Montani, 2017)	Las plumas de suri alivianan el cuerpo del chamán; el color rojo atrae los <i>ahät lhayís</i> y las cuencas y los espejuelos protegen al chamán de los dardos de las enfermedades (<i>äités</i>)
<i>Nokawona</i>	El sombrero	Sombrero de ala ancha (cf. Dijour, 1923).	Según se cree, protege al chamán de los espíritus enfermanes (<i>äités</i>).
<i>Nolet</i>	El maquillaje	Pintura roja o negra, con distintas formas y motivos, corporal o solo facial, del chamán, del enfermo o del público (cf. p.ej. Baldrich, 1890, p. 254; Karsten, 1932, p. 186) la indumentaria del chamán en su	La pintura junto con los adornos son una protección (<i>lep'ot</i>) que no deja pasar y desvía los dardos que arrojan los espíritus enfermanes (<i>äités</i>) contra los que se está combatiendo. Con ella se protege el cuerpo del chamán, del enfermo

		conjunto es copia del <i>Ahätáj</i> .	o del público (Montani, 2017, p. 409)
Recursos protectores-inductores-receptores espirituales			
<i>Lechos</i>	El canto	Vocalizaciones sin letra, aprendidas de una actividad auxiliar o heredadas como legado (García 2005:144ss). (usualmente acompañado con la araca y cascabeles).	El chamán llama y dialoga con sus espíritus patrocinales, y persuade y asusta a los <i>ahät lhayís</i> enfermantos para que se alejen.
<i>Lewet</i>	La casa (el lugar físico de la sesión)	Puede ser literalmente en “su casa” o en el patio (lugar abierto) (<i>alhotáj</i>) de la comunidad.	Allí se desarrolla la terapia del chamán y sus auxiliares sobre el cuerpo del enfermo, mediante el canto y la danza.
<i>Noch’uthi</i>	La pipa	La pipa, la bolsita tabaquera y demás elementos necesarios.	El chamán fuma tabaco mezclado con cebil (<i>ha’táj</i>) y obtiene el mismo efecto (<i>nokhäjya</i>) que al aspirarlo. La finalidad es llegar “al lugar de residencia del (<i>Ahätáj we</i>)t También se solía fumar de manera grupal (varios chamanes reunidos).
<i>Nowoley</i>	El pasto	Se coloca un poco de pasto debajo del cuerpo del enfermo, en sus pies o en su costado.	Una interpretación posible sería para que el enfermo reverdezca. Aunque, otras opiniones afirman que, en realidad, es un método terapéutico de “descarga de energías” (malas o negativas) (<i>tiyäj honhate</i>)
<i>Wanhäj woléy</i>	La plumas del suri	Manojo de plumas de suri.	El chamán las usa a modo de “plumero” para “purificar” (<i>iléj</i>) al enfermo.
		Realizado con un trozo de yuchán (<i>ts’emlhäk</i>), caspi	

<i>Nopúm</i>	El tambor o bombo	zapallo (ijchim) o palmera (<i>fwitsúk</i>), ahuecado. Se llena con un poco de agua y se cierra con un parche de cuero de chiva (<i>kaylá t'aj</i>) o vaca (<i>wasetáj/toló t'aj</i>).	El chamán ahuyenta (<i>ichén kanhí</i>) a los <i>ahät lhayís</i> enfermantes (<i>äités</i>) (cf. Karsten, 1932, p. 56).
<i>Notsut</i>	La vara	Una vara de madera dura, palo santo (<i>hok</i>) o quebracho (<i>chelhyúk</i>).	El chamán golpea (<i>y'aj</i>) a los <i>ahät lhayís</i> que enferman al paciente para echarlos. También lo hace con el <i>ahät</i> de un difunto que se resiste a alejarse (<i>iwomhit'a</i>).
<i>Hat'äj</i>	El cebil	Polvo grueso del fruto de cebil. Se aspira (lit. se come) por la nariz o se fuma (<i>tuj hat'äj</i>) en pipa mezclado con tabaco.	el chamán recibe "el poder/fuerza" (<i>khajyhayaj</i>), sus sentidos se sensibilizan y puede visualizar las enfermedades (<i>äités</i>). También puede "viajar" (<i>lehusék ilunlhi</i>) con la finalidad de rescatar (<i>tafway</i>) la "voluntad" (<i>husék</i>) del enfermo.
<i>Nochälhchäjo/wotsotáj</i>	La maraca	Un porongo (<i>wotsotáj</i>) relleno con semillas de chañar o pedritas o una cola de vivora de cascabel (<i>katukwetaj chäs</i>) (Martínes Crivetto, 1995, p. 32).	El chamán llama y dialoga con sus espíritus patrocinantes y asusta (<i>istún</i>) a los <i>ahät lhayís</i> para que se elejen (<i>yikhén</i>).
<i>Nop'ot</i>	La protección	Se trata de una barrera de flechas (<i>lutses</i>), palos (<i>ha'läy</i>) o lanzas () clavadas en el suelo (<i>itinchä honhat</i>), a veces con plumas o cintas de colores colgadas.	La barrera de flechas asusta a los <i>ahät lhayís</i> enfermantes (<i>äités</i>) y repelen su llegada (<i>owahnhiyet'a nämhén</i>)
		Grandes discos de madera pintados,	El propósito es impedir que los <i>ahät</i>

<i>Noch'ote lhelé</i>	Los tapones	generalmente de rojo (<i>ichät</i>) montados con láminas de latón (<i>chinaj</i>) y pitograbados (cf. Métraux, 1946, p. 276).	<i>lhayís</i> entren por los oídos (<i>tiyäjchufwí lech'otey</i>) (cf. Karsten, 1932, p. 91,187). El color rojo atrae a los ahät.
<i>Nofwís</i>	Las alas	Alas secadas de un gavián (<i>tsähäk</i>) un chajá (<i>iyhäjkot</i>) o cualquier otra ave.	El chamán golpea su propio pecho (<i>inäpaj let'okwé</i>) para extraer su voluntad que arroja al aire para que comience su viaje. Del mismo modo, este método aplica para recuperar la voluntad de algún paciente.
<i>Nofwol o kanojí</i>	La flautita o silbato	Flautita de hueso.	Cuando el chamán la toca (sopla) (<i>ifwutché</i>), juntamente con el aire que sale, su alma (<i>husék</i>) deja su cuerpo (<i>yik</i>) hasta llegar a la morada del <i>Ahätáj</i> , para luego volver con el alma-voluntad del enfermo (<i>yachaje lehusék</i>).
<i>Laha</i>	La paga	El costo de la sesión la (<i>lechumet lahá</i>) es de acuerdo a lo estipulado (anticipadamente) por los espíritus enfermanes (<i>äités</i>). La paga puede ser: fibra de chaguar, yicas, una chiva, ropa, tabaco, coca y hoy en día dinero (<i>chinäj t'aj</i>) (cf. Califano 1974:64).	La paga, es en realidad una retribución a los espíritus enfermanes (<i>äités</i>) para que ayuden o dejen tranquilo al enfermo.
<i>Nofwús</i>	El sonajero	Antiguamente era un manojo de cazcos de corzuela (cf. Nordenskiöld 1919:174), de ahí su nombre "los dedos o pezuñas". Después un	Acompañando a la maraca y al canto con el sonajero, el chamán llama a sus espíritus patrocinadores y atemoriza a los que

		manojos de colas de cascabeles (<i>katukwetás chäs</i>) hoy en día, pedacitos de latas cortadas chiquitas colocadas en un palo.	enferman (cf. Karsten, 1932, p.135; Palavecino 1935:84). Las uñas (<i>nokwús</i>) tiene la función de cortar espiritualmente lo no deseado (cf. Califano, 1999, p. 98).
--	--	---	---

Nota: tomado de Montani “*El mundo de las cosas entre los wichís*” (2017, pp. 207-2010).

Parafraseando a Palmer (2005), el origen del poder curativo (*kapfwayaj*) del chamán, está determinado por el uso que este hace de su *husek* (voluntad chamánica/fuerza mística), aunque en realidad, desde el punto de vista metafísico, el *husek* del chamán es la suma de las voluntades prístinas, las que hacían y deshacen el mundo (Palmer, 2005, p. 208). Ese poder (*kapfwayaj*), consiste, ante todo, en la capacidad de devolver las voluntades (*husey*) extraviadas a sus respectivos cuerpos (*t’isan*).

Para cerrar este apartado, quiero remarcar que ni siquiera en el pasado las prácticas terapéuticas dependían pura y exclusivamente del *hiyawu* (chamán). Los Wichi conocen una amplia serie de remedios (*kacha*) caseros, a la que hoy suman los servicios del sistema público de salud y los medicamentos industriales.

Cuando interviene la religión cristiana, las nuevas deidades: Lhawuk (Dios), el Espíritu Santo (Espíritu *tä T’amajchet*) o Jesús (Dios *Lhäs*) el chamán deja automáticamente su función. La iglesia jugó un papel decisivo sobre el fin del ejercicio Chamánico.

Pero este aspecto no se debía solamente al hecho de que en las misiones protestantes la práctica fuera prohibida y atacada ideológicamente, sino especialmente, según entiendo, porque los propios Wichi, adhirieron voluntariamente al Dios cristiano (*iwo lehusey iyhäja*) y comenzaron a dudar (*ikachuye*) del poder del *hiyawu*.

12. 3. El enamoramiento

La norma que sigue vigente en la actualidad es que, si un varón en torno de los veinticinco años y una mujer apenas púber se gustan, y si entre sus consanguíneos ya existen alianzas matrimoniales, después de haberse

demostrado un interés mutuo sostenido y haber obtenido el consenso de los padres, formen pareja. El muchacho se traslada a la casa de la chica y se inicia el largo itinerario que va de la formación del matrimonio a la constitución de un nuevo grupo doméstico.

Sin embargo, no siempre es el caso. Muchas veces los jóvenes comienzan a deambular por el poblado o de aldea en aldea, de asentamiento en asentamiento, "alegres" (*käjilhi*), predispuestos a la aventura del amorío. Se dice entonces que el muchacho o la muchacha "anda con ganas", "está animado", "está presumido", que en un estilo más libre algunos han traducido como "enamoramiento" o "pasión amorosa".

Reflexionando sobre las relaciones entre jóvenes uno de mis colaboradores me señalaba:

Cuando la gente está *chutilhi* ya viaja para conseguir mujer u hombre, entonces ya van por ahí a fornicar, pero esa relación no dura mucho, lo que dura mucho es cuando yo tengo interés en casarme con una mujer.

La mujer *chutilhi* no sirve para buscar agua, leña, comida y entonces no traer anda, no sirve para estar casada.

Van al baile (*katináj*), en el baile bailan entreverados hombres con mujeres y hay una mujer que lleva al hombre a la casa o el monte y entonces lo hace fornicar.

Después vuelven al baile, si tiene suerte viene y lo elige otra mujer y se va de nuevo al monte a fornicar otra vez.

El *chutilhi* anda por ahí tocando la trompa (*birimbao*) y entonces eso ya es señal, cuando lo oyen ya saben que él está buscando mujer, que quiere ir al baile para fornicar.

Se ponen sus collares, se adornan se pintan y entonces todos, el hombre la mujer, se van así adornados al baile y ya consiguen alguien para andar. (24/sep/2011)

Por algunas o varias de estas características, las relaciones que surgen de este estado muchas veces terminan en dramas. Sólo a modo de ejemplo: uno de los enamorados se aleja de la relación; el abandonado, despechado, no soporta la tristeza y decide vengarse mediante el suicidio (algo que fue frecuente); los padres del merto responsabilizan al amante y se inicia una escalada de conflicto entre ambas parentelas.

Al mismo tiempo, el estado *ichutitlhi* es tolerado para los jóvenes porque encierto modo funciona como una etapa liberal donde ganan experiencia para luego encarar una relación marital adulta, tranquila, estable, y, en definitiva, como uno de los mecanismos, aunque bastante incierto, para conocer cónyuges potenciales (cf. Dasso, 1993).

A veces el estado *ichutitlhi* afecta a un adulto, y entonces no hay muchas posibilidades de “ser rescatado”, ya que fue víctima de “la magia o el encanto de amor”. El adulto generalmente ya tiene familia, y por eso consecuencia obligada de su afección es el adulterio y de ahí la separación de pareja y el conflicto. Como sea que la persona haya llegado al estado *ichutitlhi*, lo cierto es que estae se distinnatrhutos. entre ellos las pinturas faciales, el apelar a la magia de amorso.

Las danzas de cortejo son: el *katinaj* (Idoyaga Molina, 1994) o *ahutsaj*, la danza del carancho (Palmer, 2005) o *hayatas* (Juan, septiembre 2013). El hecho de que *Ahutsaj*²¹⁹, como un personaje mitológico, sólo en raras ocasiones es un pájaro, pero en general una figura antropomórfica, es quizás más fácil de entender si contextualizamos y analizamos el nombre²²⁰.

Lingüísticamente, parece que el nombre deriva de *ahät*²²¹, uno de los términos por espíritu (*ahät*) Según Nordenskiöld, que observó este baile en 1908, los bailarores se movían, primero en una sola fila, formando un círculo, y luego en varios circuitos (1910, p. 98). Karsten hace hincapié en la formación de un círculo: un baile para expulsar a los malos espíritus, *ahut*, bailado en un círculo (1913, pp. 209)²²²

²¹⁹ *Ahutsáj* “el Carancho” (En latin era formalmente identificado como *Polyborus plancus* y más recientemente ha sido llamado *Caracara plancus*. Es común en todo el Gran Chaco. Ha podido sobrevivir en circunstancias cambiantes y persistir en el bosque seco transformado, así como establecerse en las afueras de las ciudades. En Pérez Diez (1976) aparece otro nombre para esta figura mitológica: Ka’o’o. El autor afirma, sin embargo, que los maticos “traducen el nombre Ka’o’ó como ‘carancho’” (1976, p. 160). Desde una perspectiva Wichi, el nombre “Ka’o’ó” es una entidad desconocida, y por eso difícil de interpretar. La única sugerencia calificada que podría dar sería qahoo’oh; en lo cual -qa- es un morfema posesivo que a veces se usa para denotar diferencia, identidad alternativa, p.ej. en términos de parentesco; y hoo’oh es un término por ‘gallina.’ Si esto es correcto, la traducción sería “un ave que no es una gallina, pero que a veces actúa como tal.” Esto puede parecer inverosímil, pero la caracara crestada y una gallina marrón comparten algunas, aunque pocas, características: el color básico, tamaño, audacia, etc.

²²⁰ Un tercer sentido de la palabra, también mencionado por Claesson (2008), es la membrecía a un grupo Wichi llamado con el mismo nombre.

²²¹ Karsten también menciona esta danza y la conecta especialmente con la “conjuración de ahút [espíritus]: “Otra danza religiosa de los maticos se llama nahütsac ‘la danza para conjurar los ahút.’ Este es una danza en círculo.” (1913, p. 209).

²²² Sin embargo, mis informantes Wichi afirman que Karsten ha mezclado dos bailes diferentes y que él está hablando de otra actuación, llamada *katinaj*. *Ahutsaj* no se baila en círculo, pero con los participantes, hombro a hombro, en una fila recta, pisando sus pies bien en el suelo,

Esa coreografía se puede interpretar fácilmente como una imitación ¿Será que el comportamiento y el aspecto de esta ave intrépida y sin miedo haya inspirado tanto la danza como las narraciones? ¿O es que los cuentos realmente inspiran las danzas: mito estimulando rituales? ¿O era al revés: la acción ritual dando lugar al montón de mitos de *Ahutsetafwaj*? Lo único que podemos establecer con certeza es que las dos cosas de alguna manera se han influido mutuamente o recreación de “pasos de baile” de la caracara crestada, que esperaimpacientemente los despojos de pescado en un campamento de pesca.

Aquel que esta afectado a *Samokw* anda alegre y con ganas de amorios, y desea que los demas lo sepan se acerquen. Al menos en el pasado, publicitaba su estado a través de los adormos y la pintura facial, y también mediante la música. Los jóvenes que “andaban con ganas” deambulaban por el monte próximo a la aldea tocando una flautilla, una trompa o más tarde en el tiempo, un violín. *Samokw* hace cantar a los hombres, conversando con ellos, en sueños y esas canciones, aunque no se expresan en forma sonora, se sienten adentro del cuerpo. De esta manera los jóvenes aprenden canciones que luego les permitirán ejercer atracción sobre las mujeres en las reuniones destinadas a la danza.

Samok es el nombre de una divinidad de un estado y además una suete de término genérico paea las planas que se emplean como filtros de amor o con funciones vinculadas por similitud o por contraste: atraer, amar, unir, rechazar, apartar, matar.

A continuación, voy a referirme brevemente a os instrumentos musicales del enamoras

La flautilla o flauta longitudinal (*lafwol*), de un único o tres orificios, se hacía con un “hueso largo de ave” (*afwenche lhile*), de la pata o en su defecto del ala.

La trompa, birimbao o guimbarda (*lafwol* o *lakats'unaj*), es un arco de hierro dulce con una lengüeta acerada fabricada a partir de una hebilla "invisible" para el pelo.

El arco musical (*yelataj chäs*). Una madera blanda en forma de arco, con un hilo (cola de caballo) tensado para lograr un sonido similar al violín.

El tambor (*lakapum*) tiene otros dos nombres además de pim-pim, *lakafwitsukw* (su palmera no propia).

levantando nubes de polvo. Los informantes 'weenhayek de Claesson afirman lo mismo: 'ahuutsaj se bailaba “en una fila recta” (2008, p. 8).

En buena medida, el culto anglicano y más aún las otras celebraciones evangélicas reemplazaron con su música a los bailes juveniles. En estas celebraciones, el bombo, la guitarra, los panderos y otros instrumentos tienen también un papel importante. En la Figura 21, presento el instrumento “trompita” (*lafwol*) y en la Figura 22, el instrumento “arco musical” (*yelataj chäs*).

Figura 21

La trompita (lafwol)



Figura 22

El arco musical (yelataj chäs)



Esto en un contexto de generalidad, porque cuando los Wichi se ponen más rigurosos en materia clasificatoria señalan que muchas de estas plantas no son en realidad *samokw*, ya que no sirven para enamorar.

Se ha escrito bastante sobre las plantas mágicas Wichi y el recipiente donde se las guarda: la bolsa de medicinas. Se conocen varios de los nombres Wichi de estas plantas y, en alguna medida, sus correspondencias con las especies científicas o sus modos de empleo y funciones específicas, así como también las funciones generales del repertorio.

Aquí, pues, sólo quiero presentar los nombres de las plantas, su traducción y sus funciones, intentando subsanar, fundamentalmente, la precariedad con la que fueron analizados los nombres Wichi de las plantas. Aunque las plantas mágicas pertenecen a especies botánicas diversas (Cf. Maranta, 1992) comparten ciertas características: tienen potencias mágicas que dependen de *Samokw*, presentan flores llamativas y/o raíces engrosadas, las flores o las raíces son olorosas, son plantas infrecuentes y florecen en un período corto del año. En la Cuadro 22, propongo, a modo de ejemplo, algunos nombres de las plantas mágicas para el enamoramiento.

Cuadro 22

Plantas mágicas para el enamoramiento

Nombre Wichi	Traducción	Efecto y duración
<i>Afwtinchetaj</i>	Gran aquerenciador	Para emansar o aquerenciar a un humano o a una mascota. Efecto duradero.
<i>Atsinhä kacha</i>	Remedio de la mujer	Para enamorar a un varón.
<i>Fwajtsetaj</i>	Despreciador	Un tercero para separar una pareja
<i>Kahumnatsaj</i>	Enamorar a un hombre o mujer ajeno/a	Efecto potente, llega a matar al allegado.
<i>Otichunhayajcha</i>	Instrumento de mi añoranza	Para dejar de añorar, para olvidar al se amado.
<i>Samokitaj</i>	Planta de la magia de amor	La mujer para enamorar al varón.
<i>Tapilh</i>	Regresa alguien	Para hacer regresar al ser amado que se fue.
<i>Wumtsaj</i>	Gran abandonador	Para apartarse de su amante.
<i>Yiken</i>	Se van	Para volverse andariego.
<i>Ahätäycha</i>	Instrumento del chaqueroño	Para enamorar a un chaqueroño
<i>Hataj</i>	Cebil	Para matar a un perro que mordió.

La eficacia de las plantas mágicas radica precisamente en “su olor”, *lënij* (sabor). Al ser difíciles de hallar, para usarlas muchas veces hace falta el auxilio de un conocedor, generalmente un anciano; y esto a su vez implica que su uso es una suerte de “secreto a voces”.

Para cerrar este apartado, debo decir que, en opinión de los Wichi, las decepciones amorosas serían responsables de la mayor parte de los suicidios. Estos últimos serían particularmente frecuentes después de las danzas nocturnas, durante las cuales las muchachas eligen a sus amantes. Es suficiente a veces, una sola tentativa para desencadenar una verdadera “epidemia” de suicidios.

Las víctimas no siempre tienen razones particulares para querer quitarse la vida. Se dicen movidos por un impulso irresistible, una especie de fascinación misteriosa que la sachasandía ejerce sobre ellos. En otras palabras, mediante la ingestión del fruto de la sachasandía los jóvenes cometían suicidio como resultado de enamors no correspondidos entre los Wichi.

12. 4. La sexualidad

Entre los Wichi, la sexualidad (*lhaka hi'nohya*), al igual que sus corresidentes chaquenses, siempre es un tema de conversación común. Por lo tanto, no es de sorprenderse que exista un corpus de narrativas míticas (*p'alhalis*) explícitas que refieran a diferentes tipos de prácticas sexuales. No obstante, socializar y analizar el tema de la sexualidad y la convivencia requiere tener en cuenta las múltiples miradas de las distintas comunidades Wichi e involucrarlas en el debate.

Para facilitar la comprensión de la sexualidad Wichi, en esta ocasión, presentaré de manera consecutiva las narrativas míticas eferidas a la temática que nos onvoca, para finalmente proponer un análisis.

A continuación, presento la primera narrativa mítica *El advenimiento de las mujeres*²²³:

En otro tiempo todos eran hombres porque aún no existían las mujeres. Ellos vivían en el monte y acostumbraban a encender el fuego y a sentarse a su alrededor. Para alimentarse mataban quirquinchos y los ponían a

²²³ †Delfina Rosillo y †Andrico Giménez.

asar. Antes de ir a dormir dejaban los restos para el día siguiente, pero al despertar comprobaban que se los habían robado.

Decidieron entonces dejar a alguien para que vigilara en su ausencia y el loro se ofreció a hacerlo. Todos se fueron a sus tareas y el loro se quedó vigilando. De pronto escuchó un ruido que venía de arriba y apareció una escalera. Empezaba en el cielo y llegaba hasta la tierra. Por ellas bajaron las mujeres. Se sentaron alrededor del fuego y luego de calentar su comida se la comían. Cuando quedaron saciadas sacaron la chagua y comenzaron a hacer cordeles.

El loro, que las había espiado durante todo ese tiempo, comenzó a arrojarles hojas de árbol. Una hoja cayó en la pierna de una mujer, que levantó la vista y lo vio. Inmediatamente decidieron apresararlo porque no querían que las delatara ante los hombres. Lo llamaron con engaños y el loro accedió a bajar y a sentarse con ellas. Una de las mujeres le convidó una fruta amarga que le quemó la boca. La lengua del loro quedó negra y ya no pudo volver a hablar.

Al día siguiente, al ver que el loro estaba mudo y no podía contar nada, los hombres decidieron dejar al cuidado de la comida a Chalejanataj, el águila. Sucedió lo mismo que la vez anterior. Bajó del cielo una escalera y por ella llegaron las mujeres y se sentaron a comer. El águila, que se había transformado en tronco para que las mujeres no lo descubrieran, volvió a su forma original y, volando hacia la escalera, la cortó.

Entonces comenzó a reírse y decía: -Ja,ja. No van a poder ir muy lejos porque voy a gritar. Las mujeres se asustaron y se escondieron debajo de la tierra. Tenían el pelo largo y eran muy hermosas. Los hombres escucharon al águila y corrieron al lugar.

El quirquincho tenía el pene muy largo y en el apuro se lo pisaba y se caía. Empezó a cavar. Sacaba una mujer y se la entregaba al hombre más cercano. Uno de ellos tocó a una mujer en el ojo y la dejó ciega. No la quiso y se la dejó al quirquincho. La mujer que le tocó en suerte al águila era muy hermosa. Pero el águila les aconsejaba que no se acercaran a ellas porque comían con la boca y con la vagina y ésta tenía dientes. Los hombres se pusieron de acuerdo en buscar a Tokjuaj para que fuera el primero en dormir con ellas.

Esa noche Tokjuaj durmió con una y vio que La vagina tenía dientes. Entonces transformó en piedra su pene y cuando la vagina quiso morderlo se le rompieron todos los dientes.

Por eso las mujeres tienen hoy un sólo diente en la vagina, el clítoris. Y debieron quedarse en la tierra para siempre debido a que el águila cortó la escalera. Como antes todos eran hombres, eran ellos los tenían la menstruación. En esos días no podían andar y se quedaban sentados haciendo flechas.

Desde que llegaron las mujeres la menstruación de los hombres terminó y solamente la tuvieron las mujeres. Cada hombre durmió con dos mujeres. Y, hasta nuestros tiempos, suele suceder que los hombres tengan dos mujeres²²⁴

La narrativa mítica “*Tokfwaj y la secreción del sapo*” me la proporcionó uno de mis informantes:

Los hombres están solos en la tierra; Chuña encuentra a las mujeres y los hombres se casan con ellas. *Tokfwaj* les enseña cómo tener relaciones sexuales.

“Tomó un sapo y lo frotó sobre su miembro para obtener la leche que el sapo secretaba. Luego penetró en la primera mujer. Él enseñó a todos los hombres a frotarse los miembros con sapos para obtener la leche del sapo.

Después de dos meses, la mujer a la que había penetrado *Tokfwaj* estaba embarazada, y después de ocho meses el hijo nació. Cuatro meses más tarde estaba de nuevo embarazada. La semilla está dentro del hombre alrededor de su miembro, en una bolsa de semillas. Desde entonces, los hombres tienen leche”. (2/dic/2012)

La narrativa mítica “*El origen del clítoris y el tamaño del pene*” aporta sustancialmente al desarrollo de esta temática:

Al principio Tokfwaj tenía un pene tan largo que debía atárselo alrededor de la cintura, dejando la cabeza en el medio. No se le veía porque usaba

²²⁴ Para esta ocasión me baso en la versión de mis informantes Delfina Rosillo y †Andrico Giménez. Ver también Pérez-Diez (1983); Arancibia (1973, pp. 70-71,73-74); Califano (1973, pp. 159-60, 167-69); Mashnshnek (1973, pp. 131-34); Viñas Urquiza (1974, pp. 10-13); Siffredi (1976-1980, pp. 187-88); Heredia y Magnani (1980, pp. 53-55); Wilbert and Simoneau (eds.) (1982, pp. 67-81); Alvarsson (1993, pp. 224-26); Dasso (1999, pp. 80-84); Palmer (2005, p. 89).

chiripá. En esos tiempos se decía también que había mujeres buenas, malas y celosas.

Tokfwaj tenía cinco mujeres. Un día lo llevaron a la orilla del río para que le hiciera el amor. *Tokfwaj* lo hizo sin problemas con cada una de ellas. Todas tenían dientes en la vagina, pero no le hacían nada porque mandaban los dientes para adentro.

A la primera le gustó mucho estar con *Tokfwaj*. A la segunda le gustó, pero menos. La tercera no tenía muchas ganas, pero *Tokfwaj* igual la penetró. Lo mismo hizo con la cuarta, sin preguntarle si le gustaba o no. A la quinta le gustó más que a todas. Pero luego de terminar, la mujer le dijo que sacara el pene. *Tokjuaj* no le hizo caso, lo que provocó el enojo de la mujer, quien le mordió el miembro y luego se lo cortó.

Tokfwaj utilizó su poder para que le creciera otro pene, pero éste le salió cortito, como los que los hombres tienen en la actualidad.

Entonces *Tokjuaj* le dijo a la mujer que se lo había cortado que abriera más las piernas y, muy enojado, le rompió todos los dientes de la vagina con una piedra.

Sólo le quedó uno, que es el clítoris. (29/jul/2018)

La narrativa mítica “*El gato pajero*” tiene un alto contenido sexual:

Una vez se juntaron la tortuga de tierra, el piche y el gato pajero. Dicen que la tortuga era un viejito y a cada rato insistía a los otros:

-Vamos a pescar a la orilla del río. *Tokfwaj* pescaba con ellos cuando se le ocurrió prender fuego al pasto. El gato pajero brincaba en medio del fuego y decía:

-Si muero, muero. El piche también. Dicen que al gato pajero se le quemaron las patas y las manos. Y al piche se le quemó todo el cuerpo y tuvo que hacerse un nuevo cuerpo con barro.

Así le quedó hasta hoy. El gato pajero no podía caminar del todo bien. Por eso tiene las manos dobladas. La tortuga metió la cabeza y las patas para adentro, por eso tiene el caparazón arrugado.

Después *Tokfwaj* se fue. Porque él camina el mundo entero. De acuerdo al aporte de las narrativas míticas antes mencionadas vemos que la sexualidad (*Ihaka hi'nohyaj*) es, pues, una dimensión humana donde están involucradas actitudes (*lakeyis*), conductas (*lechumyajay*) y sentimientos

profundos (*mak tä tumho lehusek*), que están íntimamente ligados a los valores (*mak tä laha ihi*), convicciones, (*mak tä ohäpe*) y creencias (*ot'ekhajyaj*) de la persona, por lo tanto, debe hacerse con el mayor de los respetos.

Soy consciente de que la sexualidad, en tanto fenómeno sociocultural, debe ser abordada desde una mirada multidisciplinar, sin embargo, remitiéndome a mi campo disciplinar, es que ofresco considerarla tomando como punto de partida el mensaje simple y llano de las narrativas míticas (la tradición oral intracomunitaria), para luego hacerla dialogar con una práctica contemporánea (adaptación o adecuación a través del tiempo).

En lo que respecta a la práctica de la homosexualidad entre los wichí, tanto masculina como femenina, es considerada como algo poco común y prácticamente no hay antecedentes en las narrativas míticas y mucho menos como tema de conversación. Hasta donde sé, existe un solo relato que hace alusión a la homosexualidad, “*Tokfwáj y la Iguana (macho)*”.

La iguana y *Tokfwaj* eran muy amigos. Un día la iguana le dijo a *Tokfwaj*:-Vámonos lejos. Pero de pronto empezaron a pelearse. La iguana le pegaba a *Tokfwaj* con la cola. Tuvo que venir la lampalagua para salvarlo. La lampalagua amenazó a la iguana con apretarla con su cuerpo en castigo por haber golpeado a *Tokfwaj*.

Entonces aquellos dos volvieron a ser amigos. Un día decidieron copular entre ellos. La iguana, que era macho, le decía a *Tokfwaj*:-Si ganas te doy a mi hija. Pero *Tokfwaj* no tenía nada que apostar. *Tokfwaj* pisó entonces a la iguana. La cogió nomás. Pero no le hizo nada.

Luego le tocó a la iguana. La iguana tenía dós penes y penetraba a *Tokfwaj* con los dos, a pesar de que él le pedía que sólo lo hiciera con uno, porque le dolía mucho. En eso estaban cuando llegó la mujer de la iguana del lado de sú mujer. *Tokfwaj* había quedado sangrante y maltrecho. La mujer de la iguana y su hija lo llevaron con ellas.

Poco después Tokjuaj tuvo hijos con la mujer de su amigo. La iguana se enteró y, furiosa, comenzó a buscar a *Tokfwaj*. Después de un tiempo lo encontró y comenzaron a pelear. Pelearon por tres días y no interrumpieron la pelea ni siquiera para dormir.

Tokfwaj se transformaba en puma, después en tigre, hasta que se transformó en una víbora más grande que el curiyú. Así pudo tragar a la

iguana agarrándola del cogote. Y la víbora, que era Tokjuaj, quedó muerta. Pero la iguana salió por el otro lado²²⁵

Así pues, la narrativa antes mencionada, refiere a un encuentro sexual de común acuerdo, entre dos amigos (*lakala'yis*): *Tokfwaj* y la Iguana. Ambos, desempeñan una función sexual activa y pasiva respectivamente. La iguana, se describe con dos penes y a pesar de que *Tokfwaj* le insiste en que solo lo copule con uno de ellos, este se niega, dejando así a su amigo muy dañado.

Como se habrá notado, tanto *Tokfwáj* como la Iguana, pasan de una relación heterosexual a la homosexual y viceversa.

En mi experiencia de casi 30 años de vínculo estrecho, viajes, estadías, amistad y trabajo entre los Wichi, nunca escuché otros relatos que mencionaran de manera explícita una relación homosexual, tampoco encontré otros registros de investigadores. Y aunque indagué durante mucho tiempo sobre el tema, hasta el momento, sólo puedo dar cuenta de que, este tipo de práctica sexual, aún no es asimilada (*ihuminhit'a*) en la concepción Wichi.

Cabe destacar, sin embargo, que, desde mi lugar de observador, he visto a algunos *mansés* (muchachos) o *lhutsháy* (jovencitas) con ciertos “razgos de conducta homosexuales” que me llamaron la atención. Esto me llevó a “abrir el tema” con mis colaboradores, los cuales no negaron la existencia de jóvenes con tendencia homosexual (*yokw: matche, iche t'at*), pero en todos los casos lo atribuyeron a que fueron víctimas de abuso sexual (*otsoklhi*) o un trabajo de brujería o una enfermedad mental o de personalidad (*isit'a lheték wok isitá lakey tä iwoye*) y finalmente, aseveraron enfáticamente, que esta costumbre es de los criollos y que está entrando en sus comunidades (*lakeyna tälh alhoje, ahätây tä akey wet tiyáho olhamel*).

En la lengua wichí existe una palabra, para referirse a quien a un hombre que “acuesta con un hombre”, *hi'no tä lhayén ch'efwasa*²²⁶, es decir que se puede mencionar la acción en Wichi.

Volviendo a la narrativa de *Tokfwaj* y la Iguana, y sin ninguna intención de emitir un juicio de valor, en mi opinión²²⁷, la intención del relato, como muchos otros no es “moralizar” o “adoctrinar” en cuanto a la prohibición de las prácticas

²²⁵ Terán (1999, p. 82). Ver otras versiones: Wilbert & Simoneau eds. (1982, pp. 171-174); Kowchitzky (1992, p. 72); Alvarsson (1997).

²²⁶ La traducción es literal. No encontré, hasta el momento, una palabra para referirse a la relación homosexual entre mujeres.

²²⁷ Aunque en realidad, reproduzco la opinión de mis informantes y colaboradores.

homosexuales, sino, en primer lugar, generar un ámbito de jolgorio (*lakhajya*) y risas (*t'ischeyhya*) sobre las andanzas (*lakeyis*) de *Tokfwaj*.

Para terminar de comprender el tema de la sexualidad entre los wichí, no quiero dejar pasar el uso que hacen de algunos anticonceptivos naturales (*hä'näfwajcha*) para evitar los embarazos. Algunas de las plantas que las mujeres usan son para no quedarse embarazadas (*ha'läy tä atsinhäy tä ihumih't'a chik hitsotshän isej*) son: *tson'a k'ajthich'u*, *woyis ch'al*. El se ponen a hervir (*open*) y se toman cuando baja la menstruación (*lewoyís ihî*) para no quedar embarazada.

En líneas generales, quiero mencionar una de las enfermedades de transmisión sexual que mencionan los wichí: *T'ekhen*. Con este término, según tengo entendido, asocian un grupo de enfermedades venéreas tales como: Sífilis, gonorrea y SIDA. En el pasado (*ifwalas tä pajche*), se asociaba esta enfermedad con la fiesta de *katinaj* (el gran baile, el gran encuentro). Así lo observó el escritor Wichi Segovia (2006, p. 24).

Por otro lado, está la postura de los que trabajan en los centros de salud, agentes sanitarios o enfermeros (*kachawós*) y que aportaban sus conocimientos científicos y su preocupación por el creciente número de embarazos precoces, la difusión de infecciones de transmisión sexual y altos índices de muerte materno-infantil. Así me lo compartió la enfermera Wichi Noemí Pérez:

Por todo lo dicho anteriormente, resulta interesante preguntarse ¿Cómo dialogan los saberes tradicionales y el conocimiento científico respecto a la salud sexual y reproductiva? ¿Cómo abordar la temática de la salud sexual, sin prescripciones éticas o morales ajenas a la cultura wichi? ¿Cuál es el camino para generar, desde los organismos de salud²²⁸, espacios de intercambio y aprendizaje recíproco, donde los mismos wichi y los agentes de salud, compartan sus conocimientos, pensamientos, prácticas y también, dudas e inquietudes?

12. 5. La formación de la pareja

²²⁸ Para decirlo en pocas palabras, conozco muchas iniciativas bien intencionadas desde el sistema de salud para abordar la educación sexual en contextos de comunidades originarias. Sin embargo, estas acciones implican verdaderos retos en relación a las deconstrucciones y aperturas que ello

significa; y más aún donde el tema no ha ocupado un lugar relevante en los espacios comunitarios, educativos y del cuidado de la salud.

A continuación me propongo a analizar la formación de la pareja²²⁹ Wichi a partir de los aportes de las narrativas míticas (*p'alhalis*) el consejo de los ancianos (*Wichi tä tänhäy lhämet*), mis informantes y los estudios realizados hasta el momento. Mas allá de los cambios profundos (*wuj tä wenha lhamej*) que experimentaron los wichí a lo largo del siglo XX, en las comunidades donde trabajé, aún se habla de la importancia de encontrar una pareja adecuada.

Además de la opinión y consejos de los padres (*lhokwey lhämet*) para con los contrayentes, quiero detenerme por un momento en el rol (*lechumet*) de una "institución" tradicional (*tä pajche*) y contemporánea (*yak ifwalasna*), con autoridad "legal" (*lenohya*) para la resolución de conflictos de pareja, entre otros: El consejo wichí (*wichi ihutwek*). Este organismo, es la única institución política tradicional cuyos integrantes eran todos los adultos²³⁰ de la parentela (*wichi tä tänhäy*) mayormente hombres (*hi'no*) y en menor medida mujeres (*tsinhäy*); y luego con el tiempo, se transformó progresivamente en una asamblea comunitaria, en ésta participan tanto adultos como jóvenes²³¹.

El consejo wichí (*wichi ihutwek*), está coordinado por el *niyat* (el líder/casique)²³² quien actúa como mediador (*iyej*) y coordinador (*niyatej*) de la reunión²³³. En opinión de Alvarsson (1988), el consejo resolvía los conflictos surgidos entre las familias por delitos o crímenes, funcionaba como una corte y era la única institución que podía imponer penas. Generalmente se reunía al atardecer. Todos los adultos podían participar, incluso las mujeres cuando se trataban temas que les concernían.

²²⁹ Debo aclarar que decidí utilizar la palabra "pareja" y no "matrimonio", ya que según la RAE (2001), el matrimonio es la unión concertada mediante determinados ritos o formalidades legales y en el caso de los Wichi, como veremos mas adelante, hasta donde se sabe, no existió ni existe un rito para dicho fin.

²³⁰ Para los wichís la edad otorga experiencia (*pitáj lenäyij*) y da por lo tanto cierta autoridad y representatividad para tomar decisiones sobre los temas que los atañen.

²³¹ En muchos casos, se da de manera articulada.

²³² El rol del *niyat* (casique) Ver Cf. Montani (2017, pp. 108-110).

²³³ El consejo Wichi funciona mas o menos así: Todos los que tienen algo que decir exponen sus pensamientos sin interrupción (*pitaj lhämet*). La reunión continúa por tiempo indeterminado hasta que se arribase a un consenso (*wawulhchä letichunháya*). Esta reunión puede durar varios días. Este "sistema de consejo Wichi" se reprodujo en distintas organizaciones que trabajan con y para los wichí, algunas de ellas son: El Consejo Anglicano, ASOCIANA (Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana, las Asociaciones Civiles de las Misiones, Consejo Wichi Lhämtes, Lhaka taihí, Lhaka Honhát, Organización Zonal Ruta 81, Tepeyak. Cada una de estas instituciones tiene instancias asamblearias, y en este sentido son un consejo Wichi (*wichi ihutwek*). Hasta cierto punto, algunas de las reglas de funcionamiento de las asambleas contemporáneas imitan (*itenche*) los principios del consejo wichí. Para más detalles ver Cf. Montani (2017, pp. 106-107).

En la narrativa mitológica “*El origen de la selva*”²³⁴ el origen de la humanidad comienza a partir de una pareja ancestral.

Toda la gente murió quemada en el gran incendio que sobrevino en el mundo. Sólo quedaron dos niños, quienes eran Icanchu y su hermanita. Estaban lejos cuando empezó el incendio y se escondieron en la cueva de Tatú Carreta. Bajaron a la cueva con una pequeña vasi-ja llena de agua, y cerraron la entrada.

Desde las profundidades de la tierra, escuchaban el incendio que pasaba encima de ellos. De pronto el fuego entró por una raíz que colgaba del techo de la cueva. Con la mano Icanchu echó agua al fuego para apagarlo. Pasaron dos días y dos noches en la cueva porque la superficie de la tierra seguía caliente. Luego subieron para inspeccionar.

Al ver que el incendio se había apagado y que la tierra se había enfriado, salieron. No quedaba nadie. Estaban solos en el mundo. Ni siquiera había un árbol. Icanchu se puso a pensar y luego empezó a hurgar en la tierra. Encontró la raíz de una sachapera y la plantó. Buscó un tronco y encontró un yuchán semi quemado. “Probaré a hacer un árbol,” dijo. Cubrió la boca del tronco para fabricar un pim pim. Luego, manteniéndose parado al lado del pim pim, lo tocó día y noche. Su hermanita se sentó a la sombra de él porque el sol estaba fuerte.

Después de unos días, apareció un brote verde. Icanchu empezó a tocar el pim pim con mayor fuerza. A la mañana siguiente, el brote ya era un árbol joven. “Bien,” dijo, “a lo mejor vamos a tener sombra.” Pasados varios días de tocar el pim pim, la raíz se había convertido en un árbol frondoso.

Ellos tenían ya un lugar sombreado. Icanchu pudo ahora dejar de tocar. “Vení a la sombra,” le dijo a su hermanita. Ella fue y se sentó debajo del árbol, donde no se sentía el calor. Luego Icanchu agregó otros árboles, como por ejemplo un algarrobo blanco, una bola verde y una sachasandía. Hizo todos los árboles. El palo santo también es obra suya. Los árboles

²³⁴ Narradores: †Chenpā, †Miguelito (Lapacho Mocho, 1979); †Qatsi Zletek (Laguna Coral, 1978); †Zliyēqois (Sitio Cerrado, 1978); †Yeklaj Länck (Agua Hermanita, 1978). Para otras versiones, ver Métraux (1939, pp. 10-11) (en Wilbert and Simoneau, eds. 1982, pp.128-30), Arancibia (1973, pp. 45-46); Mashnshnek (1973, pp. 141-42); Califano (1974, p. 47); Viñas Urquiza (1974, pp. 35-39); Siffredi (1976-1980, pp. 175-77); Barabas y Bartolomé (1979, pp. 127-128); Dasso (1999, pp. 78-80).

aumentaban día a día, hasta llegar a las montañas. En el centro de la selva, Icanchu ubicó un pastizal.

Desde allí la selva circundante se veía como un cerco lejano por eso que sobrevivieron los árboles. El responsable fue Icanchu, quien los crió hasta que maduraran. Ahora abundan. A medida que se multiplicaban los árboles, Icanchu y su hermanita también crecían. A la noche solían dormir tranquilos, hasta que llegó el momento en que Icanchu tuvo una idea. “Bien podría copular con mi hermanita para que se quede embarazada,” pensó.

De modo que copuló con su hermana hasta que quedó embarazada. Dio a luz a un niño y luego tuvo muchos otros hijos con su hermano. Esos hijos se convirtieron en adolescentes varones y mujeres, quienes se casaron entre sí. Cada hija tomó como esposo a uno de sus hermanos. Las jóvenes quedaron embarazadas y la gente proliferó.

Así empezó a haber gente, por obra de Icanchu. En aquellos tiempos, nuestro ancestro Icanchu era todavía humano. Hoy en día no aparece más como hombre, sino como un pájaro que se ve en los sitios donde se haya hecho un fuego.

En el segundo mito pertinente al estudio del matrimonio Wichi es “*El origen de las Pléyades*”²³⁵ la trama del relato parte del asesinato de un esposo uxori-local por parte del padre de la esposa.

En tiempos de los prototipos, Corzuela estaba casado con la hija de Jaguar. Un día Jaguar le pidió a su hija que le enviara a su esposo para que fueran juntos a cazar. Salió al amanecer del día siguiente y su yerno fue con él. Pero Jaguar era caníbal y mató al esposo de su hija. En distintas áreas del territorio de caza.

Luego cuando había pillado nada y se molestó al verlo compartir las presas, a lo que Corzuela acató, Jaguar lo tomó por sorpresa y lo mató. Le quitó la bolsa de chaguar, puso la cabeza en otra y las llevó a su casa. Llegó sin levantar la mirada. La hija de Jaguar tenía cuatro hijos. Al ver llegar a su abuelo, se pusieron contentos y fueron corriendo a alcanzarlo. “Quizás vino también nuestro padre,” decían. “Su padre no llegó todavía,” les dijo

²³⁵ Campana (1912, pp. 317-18); Califano (1974, p. 79); Métraux (1939, p. 16); Pérez-Díez (1976, pp. 165-66); Dasso (1990-1991; 1999, pp. 26-30).

Jaguar. “Se fue más allá, aguas abajo, donde se ve todavía el fuego que hizo.” Apoyó las bolsas en el suelo y entró a su vivienda. Sus nietos abrieron las bolsas y vieron la cabeza de su padre. Jaguar se había olvidado de guardar la cabeza de su yerno.

Salió diciendo: “Váyanse, dejen las bolsas. ¿Qué se creen que están haciendo, al buscarme en cuanto llego? Deberían esperar.” Retó duramente a sus nietos. Pero uno de ellos había reconocido la cabeza de su padre en la bolsa. Fueron a contarle a su madre, cuya vivienda estaba cerca: “Madre, parece que de malo el abuelo mató a nuestro padre. Vimos su cabeza en la bolsa del abuelo.” “Basta,” respondió, “no digan esas cosas.”

Pero ella sabía que era cierto y se conmovió. “Madre,” le dijo uno de los hijos, “que llores despacio para que él no te escuche.” Los hijos también estaban muy afligidos y se pusieron a pensar cómo hacer. Por la tarde, el mayor les dijo a los hermanos menores: “Hermanos, desquitémonos. Tenemos que vengar a nuestro padre.” Pensaron en los dos hijos grandes que tenía Jaguar. “; Por qué no matamos a s

La relación asimétrica que se plantea así entre el suegro y el yerno se resalta al estar representada en términos de la oposición arquetípica entre Jaguar (el suegro homicida) y Corzuela (el yerno víctima).

En principio, pues, la narrativa gira en torno a la problemática de la estructura afinal, que divide entre los dadores de esposa y el receptor. Pero el hecho de que los hijos de Corzuela estén implicados en el drama deja traslucir que el antagonismo afinal se debe, en última instancia, a un conflicto que la terminología cognática disimula, al homologar el parentesco de ambos lados, pero que no elimina.

Es el conflicto entre los reclamos patrilaterales y matrilaterales respecto de la descendencia. Al matar al esposo de su hija, Jaguar está arrogándose derechos exclusivos sobre los hijos de ella. Es decir que, con la eliminación del padre, deshace el parentesco agnático en beneficio del parentesco uterino.

Pero los hijos de Corzuela no se dejan apropiar, matan a los hermanos de su madre (los hijos de Jaguar) y se escapan, dándole también muerte en el acto a su abuelo Jaguar. La parentela uterina queda destruida. atilateral demostrada por los hijos de Corzuela.

Concentrémonos por un momento en la formación de la pareja Wichi (*Wichi tafwayej*). Segovia (1996, pp. 36-37) historiador Wichi, publicó un relato que atestigua la relevancia que ésta tenía para su gente antiguamente:

Wichi p'ante lehusey ihi, lhamel yokw, häp atsinha äp o'näyey tä lhamel yäme atsinha, otiyey at hi'no, äp ontäfwelij, nech'e tä owahnej atsinha hi'no tä takhajay lhä'ye tä äp hi'nolhi.

Oyäme tä atsinha tewhayey tä lhutsha wumek, iche atsinha dos leles, tajlhama. Wet chi iche hi'no tä äp 'notäfwlek t'at tä fwitaj initihot wichi le'wet, owohit'a iseyhlä, tsi o'wen tä hi'nohilhit'a wet äp nitkhajayhiye t'at. Wet häp tä tamenej tä oelh tä najit lech'efwaya pajtha thaläkw'atpe honhat. Wet häp tä hi'no nech'e manse tä lhaichufwenej 'mak tä i'pe honhat tä t'ukwe. Mälhyej p'antetso lakey wichi tä pajche, häpe iyhäj tä itetshan le'näyij häp leles wet t'uye, nowaye chi lhäs p'elitsaj chi nhanayej lakey ' mayhay tä i'pe honhat.

Chiwoye ifwalasna wichi? Tä nech'e iche atsinha lhutsha wok hi'no manse, häpe t'at tä nech'e hi'wen p'iya catorce años iwo tesa tä iwatlä atsinha, wet atsinha tet iwoye. Wet o'wen tä hi'no wohit'a 'mak chi hi'wenho atsinha, tsi wohit'a 'mak chi ihanej chi t'ukwe. Äp nhanhiyey t'at chi tachumlhi.

E, hi'no tawhayey, kamaj itetshan t'at le'wet, wet chi le'wet ni'wena 'mak tä isej, wetta'nisej chi leles ihi, kamaj iwat chi lako tä t'uye wok lajcha kamaj t'ukwe leles lhäk, wet ihanhiyeyt'a 'mak che iwoye. Häp täjna olhamel okey tä wuj tä ni'isa.

Atsinha iwatlä chi iwo lech'efwaya, lham tä itetshan. Hi'no iwatlä chi iwo lech'efwaya, lham t'at tä itetshan. 'Mak tä iwoye nemhit tet iwoye ifwalas tä pajche tä wichi wuj tä tach'ahuye lajcha lhä'ye lako. Wet chiwoye wichi tä pajche, häpehit'a wichi tä tet iwoye olhamel tä oiche ifwalasna Oyenek nech'e olhamel ohan honhatejen, nemhit olhamel ote iwoye wichi tä pajche p'ante tä lhamel hi'wenhit'a ochufwenyaj.

Oyenek olhamel o'näfwlhi ihi t'at tä oyäme täjna, tsi olhamel nech'e ohanej lakey häp leyes tä tälhe ahätäy lhayis, tsi nech'e olhamel oten lhamel lakeyis mat kamaj chi 'nawo respetaya. Häp täjna ley tä oyokw Matrimonio, olhamel oyokw, "Somos educados, somos ciudadanos."

Oyenek wichi tä pajche lhä'ye lhip tä ihan honhatejen, lehusey ihi p'ante, oyenek chi oyäme 'mak tä wichi tä pajche p'ante lhamel laka historia, oyenek hi'näfwlhat olhamel tä olepes lheley.

Wichina hi'wen concejo, wet lhamel hi'wenhit'a estudios, mat lhamel wuj tä itetshan 'mak tä iwoye p'ante. Wet lhamel hi'wen lechufwenyaj tä wuj tä isilataj chi tahujej elh tä fwitsaj, wet hi'wenho 'mak tä yiwite 'mak tä elh isiyeja. Häp p'ante täjna 'mak tä iwoye wichi p'ante. Hi'no ihanej lhämtes tä laha ihi.

(Los Wichi de antes eran perspicaces, solían decir que la mujer, era extremadamente estimada, se la matrimoniaba con un hombre enteramente reconocido de ser fuerte y muy hábil. Se cuenta que la mujer que se casaba, cuando ya era una joven madura, algunas tenían dos hijos y nada más. Y si había un hombre conocido - de ser holgazán – (aquí la desgrabación no refleja la entonación del hablante) y pretendiera vivir con esa familia, no se lo admite porque ser visto que no es hábil y tampoco fuerte.

Por esa cuestión hay personas que se quedan sin casarse hasta llegar a mayor. Por eso el varón al llegar la juventud se formaba para poder conseguir el sustento. Así fueron las costumbres los wichí de antes, señalaban el camino de sus hijos y su cuidado, temían que sus hijos sufrieran al no saber buscar el sustento.

¿Cómo es hoy, los wichí? Apenas, la joven o el joven con sus catorce años aproximadamente, ya quieren tener pareja. Vemos que el jovencito no le ayuda a la jovencita, ella tampoco. El joven no le puede dar nada porque no sabe nada de rebuscarse. Tampoco sabe trabajar. Bueno; cuando un jovencito se casa aún espera de sus padres, si ellos no consiguen nada, él también lo sufre y si tiene hijos todavía querrá que su padre o su madre brinde alimento a sus hijos, y no sabe emprender nada.

Esta es una costumbre mala que tenemos. ...de los blancos, porque nosotros ya adoptamos sus costumbres pero que aún no las sabemos del todo, muchas veces decimos que, “somos educados, somos ciudadanos.” Estoy convencido que los wichí de antes fueron mucho más pensantes, tenían más sabiduría, creo que, si me pongo a contar la historia de los

wichí de antes, nos ponen en ridículo los que somos de la última generación.

Esa gente nos puede dar lección siendo que no tenían estudios, pero observaban mucho. Impartían una buena enseñanza, si aconsejaban a alguien fastidiado, le orientaban a algo que le conviniera. Éstas fueron las cosas que hacían aquella gente. El hombre sabía elegir las palabras adecuadas).

Palmer (2005) registró entre los Wichi:

Los Wichi desalientan las relaciones sexuales entre los adolescentes jóvenes, porque sostienen que el momento oportuno para el matrimonio es a la hora de la adolescencia avanzada. A esa edad los futuros conyuges ya 'saben su trabajo' (ihanej lëchumet). Es decir, cuentan con las habilidades domésticas y productivas necesarias para tener una relación viable. Se dice de un mamsé (adolescente varón) que, mientras no le crezca una barba oscura (icha-láj lëpāse), 'abraza mal' (iwetchawe) a una zlutsa, porque todavía no ha aprendido el arte de cazar²³⁶. (p. 98)

El matrimonio se demora no sólo con el fin de preparar a los cónyuges para sus responsabilidades económicas, sino también con el objeto de completar el proceso de socialización.

En líneas generales, puedo decir que, el consejo que se le da a una joven iniciada es que, antes de buscar esposo, debe aguardar hasta que sea bien adulta (*wuj ta neche ta talāk*). Estará en condiciones de asentarse (*wowete*) sólo cuando termina la adolescencia, entre los 16 y 20 años. Como adolescente consumada (*zlutsa wumek*) se habrá cansado del pasea (*lunya*) el andar de baile en baile, y de pareja en pareja-que es característico de la juventud (cf. Giannecchini [1898]: 386; Alvarsson 1993: 32).

Si bien, en principio, se la desvaloriza, la libertad que resultaría perjudicial entre los adultos es tácitamente tolerada entre los jóvenes. De hecho, la adolescencia funciona como un período de permisividad desaprobada durante el cual las normas quedan en suspenso. Es un tiempo de relativo desorden cultural donde aflora la anormalidad (*chisukya*), bajo la forma de conductas rebeldes y promiscuas, antes de que se impongan la mesura y la sobriedad de la persona madura. Como tal, la adolescencia wichi tiene el efecto de una catarsis proactiva.

²³⁶ La ortografía Wichi es del autor.

Al permitir que las pasiones juveniles presociales sigan su curso, evita el peligro de que ocurran en la comunidad moral. Censurados por sus mayores y escarmentados por sus propias experiencias los jóvenes tardeo temprano aprenden el autocontrol reguerido en la vida adulta

12. 6. El suicidio

El abordaje del fenómeno social del suicidio (*lhailän*), se enmarca dentro de una temática mayor como es la muerte, teniendo en cuenta dentro de este aspecto los factores culturales y sociales relacionados a su vez con sus propias prácticas. Esta investigación no pretende abordar el perfil del suicida ni mucho menos determinar cuáles son las causas que provocan el suicidio entre los wichí. Sin embargo, considero plausible, a partir de los indicios que aportan los relatos orales de los mismos wichí, las conclusiones de otros investigadores y los registros de mi propio trabajo de campo, llegar a una aproximación lo más representativa posible, al pensamiento tradicional Wichi.

El suicidio, es cada vez más frecuente entre los Wichi. El historiógrafo wichi †Laureani Segovia (1996, p. 23) relató acerca de “*Wichi lakey tä niisa tä lhailänehen onhnay*” (Una muy mala costumbre que tenían los wichí, suicidarse con sachasandía)²³⁷

Iche elh 'mak tä oyäme häp wichi le'näyij tä o'wen tä wuj tä ni'isa 'mak tä iwoye. Ifwalas tä 'nam thaläkw p'ante o'wen wichi lakeyis, iche 'mak tä iwoye wichi tä hichäm lheley, o'wen tä matche tä ni'isa. Iche ha'lä lhay tä oyokw onhay, wichi wuj tä lhailänejen. Chi iche elh chi fwitsaj, wet yokwet tä tachume wet lhailänej.

Olhamel oyokw, tufwen onhay, o'wen tä wuj wichi tä lhailänejen, atsinha lhutshay, hi'nol manses. Chi iche atsinha tä hi'no iwom, häpe t'at täjna 'mak tä lhailänej. Tet iwoye hi'no, chi atsinha iwom häpe t'at täjna 'mak

²³⁷ La sachasandia (*Sarcotxicum salicifolium*) en wichí “*onhay*”, es un fruto que se encuenrra en toda la región del Gran Chaco (Argentina, Bolivia y Paraguay). En estado crudo, es altamente tóxica y puede legar a ser letal. Para hacerlo comestible, debe ser hervido entre siete y diez veces. Durate el hervor, es necesario cambiar el agua, (cuyo color negro-grisáceo. Desde la perspectiva Wichi y se extiende a sus vecinos chaqueños: *fwumanhúy* (chorotes), *Asowaj* (Chulupí), *Wanlhay* (Tobas), es un fruto deseado (*yakän*), rico (*akä*), incluso en la actualidad sigue cautivando a los nativos por su coloración en franjas verde seco y beige y por su aspecto de líneas redondeadas y de tamaño pequeño. El veneno (*notilek*) se transforma en alimento mediante la cocción (*ipen*), demostrando, una vez más, el simbolismo de la “domesticación” que los Wichi hacen de la naturaleza.

tä lhayen lechaya, lham t'at tä lhailäne. Tachume wet tuj, yokwet tä ileyej honhat. Häp täjna wichi lakeyis tä o'wen naji tä 'nam thaläkw. Ifwalasna kamaj ohanej tä wichi tä häpe hichäm lheley äp yen at keyisa 'maktso. Wet iche iyhäj lakeyis wichi ifwalasna oyenek wichi ileche.

(Hay un camino elegido por los wichi que me parece que no es lo correcto. Eso lo vi cuando era niño, especialmente los que llamamos abajeños. Deciden morir consumiendo a los frutos de sachandia aun sabiendo que tiene veneno. Alguien que se enoja recurre al fruto para suicidarse. Se suicidan mujeres y varones, jóvenes. Cuando una mujer es separada de su compañero, recurre enseguida al fruto de sachasandia para terminar su vida. Se suicida. Pasa lo mismo al varón. Esta forma de actuar ya se transforma como práctica cultural de morir cuando se encuentra en problemas, estas costumbres lo vi cuando era niño. Hasta el día de hoy los abajeños siguen practicando esta forma. Pero algunas prácticas buenas de la cultura wichi que ya no están en la actualidad).

En la Figura 23, presento el fruto de la “sacha sandía” (onhay).

Figura 23

Fruto de la “sacha sandía” (onhay)



Como señaló Metraux (1973) mediante la ingestión del fruto de la sachasandía los jóvenes wichí cometían suicidio (*lhailänhen*) como resultado de enamoramientos no correspondidos (*ihuminhit'a*). En su opinión, las decepciones amorosas serían una de las principales causas de esta decisión. Estos últimos serían particularmente frecuentes después de las danzas nocturnas (*katináj*), durante las cuales las muchachas eligen a sus amantes (*itsupyene*). Es suficiente a veces, una sola tentativa para desencadenar una verdadera “epidemia” de suicidios. Las víctimas no siempre tienen razones particulares para querer quitarse la vida. Se dicen movidos por un impulso irresistible, una especie de fascinación misteriosa que la sachasandía ejerce sobre ellos. En otras palabras, mediante la ingestión del fruto de la sachasandía²³⁸.

Idoyaga Molina (1976 y 199) aportó más información sobre la experiencia de la pasión amorosa (*ichutithí*):

deviene de la posesión de los seres otros, denominados ahät (espíritus enfermantes), los que guían al individuo a una continua búsqueda de ocasionales parejas y luego vuelven a intervenir para compeler al individuo a eliminarse, colocando así a la pasión amorosa y al suicidio en la esfera de las acciones, que revelan el actuar de los seres míticos y poderosos, on intenciones más que dudosas respecto al bienestar de los humanos”.

Alvarsson (1988) enfatiza en las peleas entre grupos matrilocales de mujeres, ocasiones en que el grupo vencedor hacia volver con la contrincante que a quien el grupo representaba, al díscolo amante, que dudaba entre una y otra pareja. Mientras que De los Ríos (1978/79), no aporta nuevos datos²³⁹.

El suicidio colectivo entre los wichí y sus vecinos chaqueños, no está registrado como una práctica frecuente, según Métraux (1943, p. 67). Del mismo modo, tampoco es frecuente que el suicidio se vuelva “contagioso” y que puedan observarse epidemias de suicidios. Se trata de un fenómeno sociocultural que ubica a la sachasandía (*onhá*) que van de la alimentación hasta la muerte por

²³⁸Aunque sea como comentario anecdótico, me parece importante transmitir esta experiencia: El día que estuve en mi estancia con los wichí de Formsa, en una ocasión, yendo a pescar en grupo al río, encontré en la ribera (*chenhas*) de un brazo del río Pilcomayo a una adolescente (*lhutsa*) a punto de ingerir la fruta de la sachasandía (*onha*) que acababa de hervir en un latita de durano, para suicidarse (*lhailäneñ onhay*). Inmediatamente., los muchachos (*mansés*) que venían conmigo, impidieron que se quitara la vida. Dicen los ancianos que, en ocasiones, solo basta con arrancar el fruto e ingerirlo y así provocar, en pocos minutos luego de terribles sufrimientos, la muerte.

²³⁹ Ver la opinión de Pérez Bugallo (1994).

suicidio, refiriéndose también a las expresiones del erotismo. Así lo recabó Madrid de Zito Fontán (2011, p. 23):

[] un hombre en pareja, miró persistentemente a una mujer que supo cautivarlo y concretar una noche de pasión. Sin embargo, unos días después del súbito enamoramiento el hombre dejó a su nueva amante, reconciliándose con la pareja anterior. La mujer que lo había seducido se sintió ahora abandonada y repentinamente se introdujo en el bosque, en los alrededores de la Misión San Luis, arrancó un fruto aún no apto para consumo -aunque lo hubieran sometido a sucesivos hervores- y lo ingirió, muriendo al poco tiempo de regresar a su aldea [].

Como atestiguó Idoyaga Molina (1976), el ideal del modelo cultural es poseer la mayor cantidad de relaciones que sea posible durante la juventud, eso da pie a cierta libertad sexual respecto del número de parejas, incluso respecto al número que un mismo individuo pueda tener simultáneamente. Metraux (1973) observó que la /el joven que concurre a los bailes nocturnos y que utiliza mucho de su tiempo en adornarse y seducir es un ser que se ha convertido en continente de la voluntad y poder de una idea que lo trasciende, llamada *Samók*²⁴⁰.

Por otra parte, los Wichi deducen que, el estado emocional que conduce al suicidio, viene como resultado de la posesión de una deidad de naturaleza *ahát*, llamada *O'kan* (el dueño o señor de los jaguares). Esta se apodera de la persona induciéndola al suicidio, lo que remite tal comportamiento a la esfera del daño que perpetran las deidades a los hombres (Idoyaga Molina, 1976). En este sentido, cabe acotar que una de las teorías etiológicas más comunes de la enfermedad es, justamente, la posesión de los seres míticos *ahát lhayís* que son seres que habitan (*lheley*) dando lugar a la enfermedad (*äitaj*) que padece el individuo.

Para cerrar ese recorrido interpretativo, los suicidios, más allá de los episodios narrados, involucran tanto a hombres como mujeres, sin que nadie haya notado una prevalencia de género. La libertad sexual prematrimonial es admitida en ambos sexos, por lo cual no debe pensarse en la condición de *chutilhi* (enamoramiento) suponga una discriminación femenina. De hecho, la elección de las parejas corresponde a las mujeres, quienes deben iniciar la conquista. Una ocasión privilegiada para lograr furtivas parejas es la de los bailes nocturnos

²⁴⁰ La persona que está en estado *samok länek* (éxtasis de enamoramiento), terminará en estado *chutilhi* (enamoramiento). Autores como Cf. Brausntein (1983); Dasso (1990/91); Idoyaga Molina (1976) proporcionan información mas detallada sobre este fenómeno.

(*katinaj*). La fruta de la sachasandia (*onha lhay*) se asocia con dominios de significaciones diversas en la cosmovisión de los Wichi. Por un lado, se convierte en alimento, superando su condición inicial de fruto venenoso y, por otro, se inscribe en el ámbito de la pasión amorosa (*samok*) a través del suicidio (*lhailän*).

12. 7. La agresividad

Tanto los Jesuitas de principios del siglo XVII²⁴¹, como los franciscanos del siglo XIX²⁴², ambos grupos religiosos coincidieron en destacar que los Wichi son gente de “espíritu dócil” (*lehusey ihi*). Del mismo modo, coincide la apreciación de los investigadores contemporáneos al referirse a los wichi como “gente que evita la confrontación y el conflicto”²⁴³.

Aunque los Wichi se han caracterizado como “pacíficos” (*letamsekis ihi*), en realidad, en sus narrativas míticas está siempre presente la agresión (*nofwitseyaj*) y seguida a esta la violencia (*nowäkyaaj*) y en muchos casos, se termina con la muerte (*nolänya*).

Agresividad en Wichi se dice *nofwítseyaj*, y corresponde al estado presocial de la vida humana. *Nofwitseyaj* es una característica personificada en el mundo natural por *ha'yaj* (el jaguar) y en el mundo espiritual por *Ahätaj* (el jefe de los malvados).

Palmer (2005, p. 153) destaca que, la agresividad es un síntoma de salvajismo y, como tal, contrario a la vida social. Por lo tanto, la eliminación de ese salvajismo destructivo es una condición previa para alcanzar la comunidad cultural idónea, tal como la conciben los Wichi.

Ahora bien, es importante hacer una distinción entre la ira (*nowäk*) y la agresividad o enojo (*nofwitseyaj*). La diferencia consiste en que *nowäk* es el resultado de una acción externa (*tiyajo ohusek*) mientras que *nofwitseyaj*, surge espontáneamente (*tumho ohusek*). Por lo que podemos decir que, el enojo pertenece al plano terrenal, a diferencia de la ira, que es propio del espiritual²⁴⁴.

²⁴¹ Gaspar Osono, en Lozano (1733, p. 164).

²⁴² Comajuncosa (1836, p. 32); Remedi (1870, p. 72); Corrado (1884, p. 538).

²⁴³ Cordeu y De los Ríos (1982, pp. 150-157); Fock (1982, p. 20); Barúa (1986, p. 82); Dasso (1989, p. 33).

²⁴⁴ Palmer (2005) interpreta este estado como un atributo inherente al estado salvaje o presocial.

Observemos la narrativa mítica “*Sitäfwe wet katukwetaj*” (la charata y la víbora de cascabel):

El pájaro Sitajwe una vez encontró su casa desordenada. Resulta que el cascabel, Qaa'tukwetaj, había entrado a su casa. Y Siiwotajwe' vino y estaba sorprendida por lo que había pasado. Como sus hijos estaban afuera, [ella pensaba que] seguramente había perdido uno; y [por eso] estaba enojada.

Entonces empezó a hablar dentro de la casa uno de sus hijos, diciendo: –¡Cascabel ha entrado en la casa...! Y [Siiwotajwe' se fue] afuera y ahí empezó a retar al Cascabel, diciendo: –¡Cascabel! ¡Sal! ¡Vete a tu casa! ¿No ves que yo mismo hago mi casa? ¿Por qué has entrado a mi casa? ¡Sal, vete de aquí! ¿No ves que yo hago micasa? Y al fin salió el cascabel y se fue.

Esta narrativa mítica, aunque breve, demuestra que la mera fuerza (o venenosidad) no coincide con la agresividad. Palmer (2005) apuntó:

El desafío más grande para la buena voluntad wichí no es la agresión externa, contra la cual tienen sus defensas culturales propias. Lo que perjudica su buena voluntad es la riqueza material. Los tiempos de abundancia productiva -que sea un exitoso día de caza o de pesca, o la cosecha de productos de la selva o de la chacra- son ocasiones en las que el ambiente comunitario pierde su serena transparencia de todos los días.

Los pensamientos, las palabras y las acciones ya no se guían por la buena voluntad, sino que siguen su propio curso. Una familia vecina se siente molesta porque fue excluida de, o insuficientemente incluida en, un reparto de alimentos. El bienestar -ya se trate de una tradicional fiesta de aloja o de una entrega de mercadería en un obraje actual- hace que las fallas latentes de las relaciones interpersonales, por lo general entre afines, afloren a la superficie, en forma de violencia verbal y física. Y como corolario del consumo irrestricto, suelen surgir relaciones sexuales transgresoras, efectivas o supuestas, como la fuga de amantes, el adulterio y el incesto. (p. 39)

El ideal Wichi está regido por la medida y el control. La desconfianza de los Wichi se irá incrementando en la medida en que se alejen del “comportamiento controlado”. Esto es lo que Dasso (1999) denominó “máscara cultural”, es decir

una respuesta a la necesidad de protección, conservación y preservación de la identidad Wichi, especialmente en contextos desconocidos o desmedidos.

En suma, cabe mencionar, que los *ahät lhayis* (espíritus enfermantes), producen de forma intencional distintos tipos de agresiones a los wichí con el fin de convertirlos en sus semejantes. Una cuestión no menor, y por lo que las sociedades Wichi temen a la alteridad, se debe a que para los Wichi “las apariencias engañan”, con lo cual detrás de una figura humana puede estar presente un espíritu maligno.

Es el caso de una persona que se alejó por mucho tiempo del grupo social y a su regreso fue confundido con un *ahät* y a punto estuvo de ser asesinado; o bien la figura del *Welán* que es un *ahät* que se presenta bajo forma humana en el monte y al mirarle a la cara mata al Wichi y lo devora (Rodríguez Mir 2006a). Si hay agresividad (*nofwitseyaj*) casi siempre hay violencia (*nolänya*).

12. 8. A modo de recapitulación

- El principio de redistribución equitativa, determina las relaciones entre los mismos Wichi, las cosas, los bienes en general, las palabras, la retribución de un servicio y la compensación por las infracciones. El principio de distribución de los bienes proviene directamente de la actuación y de las enseñanzas de *Tokfwaj*.
- El chamán Wichi ocupa un lugar jerárquico en el mundo espiritual equivalente al que, en el plano terrenal, ejerce el dirigente de una comunidad. El chamán, es ante todo mediador cosmológico entre los Wichi y los seres de otros ámbitos. Las narrativas míticas representan una valiosa fuente de información acerca de la actividad chamánica. *Tokfwaj* es el origen del chamanismo, porque él es también el origen de las enfermedades. Los chamanes trataban los dos principales agentes ergológicos de las enfermedades, la huida de la voluntad del cuerpo y la introducción en él de una enfermedad.
- Cuando la gente está enamorada, sale de su comunidad, hacia otros lugares, para conseguir mujer u hombre, dispuestos a tener una aventura amorosa, pero esa relación no dura mucho, El hombre enamorado anda por ahí tocando la trompita (*birimbao*) y eso ya es una señal, pues cuando

la mujer la oye, ya saben que el está buscando mujer, que quiere ir al baile para dormir con él. Se ponen sus collares, se adornan, se pintan y así se van así al baile para conseguir pareja. El espíritu del enamoramiento (*Samokw*) hace cantar a los hombres, conversando con ellos en sus sueños.

- La sexualidad entre los Wichi, siempre es un tema de conversación común. Por lo tanto, no es de sorprenderse que exista un corpus de narrativas míticas explícitas que refieran a diferentes tipos de prácticas sexuales. En lo que respecta a la práctica de la homosexualidad entre los Wichi, tanto masculina como femenina, es considerada como algo poco común y prácticamente no hay antecedentes en las narrativas míticas y mucho menos como tema de conversación. Tokfwaj fu El matrimonio se demora no sólo con el fin de preparar a los cónyuges para sus responsabilidades económicas, sino también con el objeto de completar el proceso de socialización.
- El matrimonio se demora no sólo con el fin de preparar a los cónyuges para sus responsabilidades económicas, sino también con el objeto de completar el proceso de socialización. Se aconseja a la joven que tiene que buscar un buen esposo, debe aguardar hasta que sea bien adulta, no obstante, este requerimiento no siempre se cumple, ya que estará en condiciones de asentarse sólo cuando termina la adolescencia, entre los 16 y 20 años y ya se haya cansado del pasea el andar de baile en baile, y de pareja en pareja.
- Las decepciones amorosas serían una de las principales causas del suicidio entre los Wichi. Generalmente, son frecuentes después de las danzas nocturnas, durante las cuales las muchachas eligen a sus amantes. Sin embargo, las víctimas no siempre tienen razones particulares para querer quitarse la vida. Se dice que los Wichi son movidos por un impulso irresistible, una especie de fascinación misteriosa que la fruta de la sachasandia ejerce sobre ellos.
- Agresividad en los Wichi corresponde al estado presocial de la vida humana. Es una característica personificada en el mundo natural por el jaguar y en el mundo espiritual por el espíritu jefe de los malvados (*Ahätaj*). La agresividad es un síntoma de salvajismo y, como tal, contrario a la vida

social. Por lo tanto, la eliminación de ese salvajismo destructivo es una condición previa para alcanzar la comunidad cultural idónea, tal como la conciben los Wichi.

CAPÍTULO 13

PERSPECTIVAS FINALES

A partir de la hipótesis que se planteó al inicio de esta investigación, al intentar identificar, describir e interpretar las narrativas míticas Wichi, se adoptó la posición epistemológica de “conciencia étnica”, entendida como la manifestación ideológica del conjunto de las representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las que se encuentran mediadas por la cultura compartida, incorporando tanto el enfoque naturalista como el historicista, con sus respectivas aproximaciones teóricas.

Desde el punto de vista metodológico, esta investigación se situó en el marco de la lingüística de campo y de la documentación con base en la investigación colaborativa y desde el enfoque de la etnolingüística o lingüística antropológica. Teniendo en cuenta el tipo de investigación, de corte etnográfico, se aplicaron las siguientes técnicas tradicionales de recolección de datos: anotaciones de las observaciones; conversaciones informales; fotografías; grabaciones de las narrativas míticas y entrevistas y encuestas sobre temas puntuales. Todo esto fue complementado con datos de escritos de antropólogos, misioneros, militares, historiadores y lingüistas, sobre las narrativas míticas, la lengua y la cultura Wichi.

Considero que la hipótesis **“La identidad étnica Wichi debe ser percibida a partir de sus narrativas míticas, no como un corpus de relatos del pasado, en el sentido tradicional, sino como una reelaboración actualizada, en donde intervienen las diferencias generacionales y de género, la iglesia, el estado, el sistema educativo e intereses políticos”**, se ha ratificado parcial y provisoriamente. Parcialmente, dado que considero que todo conocimiento es provisorio en la medida en que se puede profundizar, actualizar y por que no, cambiar. Provisoriamente, ya que a pesar de que recolecté una gran cantidad de narrativas míticas, en función del propósito y la extensión del trabajo, seleccioné, describí e interpreté, solo las que se ajustaban a la temática en cuestión.

En función del cumplimiento del objetivo general señalado en la introducción **“mostrar cómo las narrativas míticas tradicionales de transmisión oral, construyen la identidad étnica Wichi”** y, teniendo en cuenta los objetivos

específicos y los parámetros que se fijaron para el análisis del corpus, he sistematizado los siguientes resultados:

1. Se ha corroborado que la **identidad étnica Wichi** se construye como resultante de una estructuración ideológica de las representaciones colectivas derivadas de la relación contrastiva entre un "nosotros" y un "los otros". Estas representaciones, son transmitidas mediante las narrativas míticas de circulación comunitaria. Para alcanzar este propósito, traduje del Wichi al español, el corpus de narrativas míticas, que luego formaron parte del insumo indispensable que me permitió inferir (fácticamente) los rasgos comunes, pero no siempre generalizables a la identidad étnica Wichi. A lo largo del texto, también describí el contexto de las narrativas: el narrador, motivo y temática de la narración y el espacio y el tiempo. A partir del análisis de los resultados y sobre la base de las entrevistas y observaciones, establecí un criterio de clasificación, que sistematicé en diversos cuadros sobre de los personajes (prototipos) de las narrativas: pícaros; monstruos; animales y pájaros, señalando en cada caso sus actuaciones.

Evidenció dos personajes antropomórficos por sobre los demás: *Tokfwaj* y *Ahutsetafwaj*. En las acciones de ambos personajes, los Wichi ven reflejadas sus propias intenciones. *Tokfwaj* es "el héroe" por excecencia de los Wichi, pero a su vez, tiene actitudes picarescas, lo que indica que representa una contradicción en el pensamiento general de los Wichi. No sólo es el intermediario entre los seres espirituales y los hombres, sino que cuenta con una inteligencia picaresca, pero actúa como un tonto empedernido. Representa el ejemplo negativo del ser humano. Todas las acciones de *Tokfwaj* pueden ser catalogadas como buenas y malas. *Ahutsaj* es descrito generalmente como persona joven, hermoso y robusto. Sus andanzas son muy admiradas por las mujeres quienes, en las narrativas, están asignadas a seducirlo, pero luego traicionarlo. Es comprensivo, sin embargo, está dispuesto a matar sin ningún tipo de misericordia si la víctima es culpable. Del análisis de los resultados surgió el desafío de identificar, en las narrativas, criterios alusivos a la identidad étnica tales como: la distribución equitativa, el chamanismo, el enamoramiento, la sexualidad, la formación de la pareja, el suicidio.

2. Con respecto a las **narrativas míticas Wichi** se ha comprobado que son el factor indispensable de la memoria colectiva, íntimamente asociadas a su entorno inmediato. Presentan una importante contribución en cuanto a: la noción del ser,

clasificaciones cosmológicas, chamanismo, hermenéutica indígena, prácticas simbólicas, historia, relaciones de poder, de ontología, experiencia onírica, experiencia religiosa. Para dicho fin, seleccioné, describí, interpreté, clasifiqué y sistematicé diversos cuadros, las narrativas vinculadas con las actividades cotidianas: la caza, la pesca, la recolección de frutos, los cultivos, el arte de las mujeres; con los ritos: el rito de nombramiento del recién nacido, la iniciación chamánica, la iniciación femenina, la fermentación de la aloja, el entierro y duelo; y con las actividades religiosas: tradicionales y contemporáneas (los cultos católicos y protestantes, en sus diversas manifestaciones).

Como resultado de las observaciones, entrevistas y el análisis de los resultados, llegué a la conclusión de que estas narrativas, se van resignificando y transformando, desde un presente étnico, que los distintos grupos viven con matices diferenciales y que se plasman en las distintas variantes de los textos. Del análisis de los resultados se deduce que, las narraciones míticas, cobran sentido sólo en el contexto histórico, social y religioso de sus hablantes, quienes por medio de una retórica que le es propia, van configurando y ratificando su identidad cultural.

3. En relación con la **circulación comunitarias de las narrativas míticas Wichi** (oral y últimamente escrita), se ha constatado que tienen una amplia circulación en el propio contexto Wichi y más allá de él. Es así, tanto con los *P'alhalis* (prototipos) como con los *Pajchehen* (sucesos que ocurrieron en el mundo tal como es hoy). el mundo de los Wichi es heterogéneo, cohabitado por seres teofánicos, atemporales. Del análisis de los resultados, se desprendió una descripción exhaustiva sobre estos seres teofánicos que corrobora la veracidad que le conceden los Wichi. Las observaciones y entrevistas realizadas confirman que, aún hoy en día, como en el tiempo mítico, los Wichi aducen encontrarse con sus fallecidos, los dueños de los animales y vegetales y los espíritus enfermedades y otras entidades que rodean la existencia humana. Todos ellos con claras definiciones fisonomías. Los resultados analizados, posibilitaron inferir que, los *p'alhalis* (narrativas míticas), están siempre presente la cosmovisión Wichi, con un amplio nivel de vigencia incluso en los tiempos actuales, aún cuando en gran parte de las comunidades chaqueñas, han sobrevenido muchos cambios de diversa índole. Es fundamentalmente por medio de la lengua, en tanto instrumento de conceptualización, que se comparten estos saberes al grupo

humano. Pero no sólo no sólo se realiza por medio del código oral, sino también a través de otros códigos culturales como el astronómico, meteorológico, cosmológico, zoológico, botánico, psicoorgánico (que incluyen los visuales, acústicos, olfativos, gustativos y táctiles) y tecnológico entre otros, con los que la narrativa puede elaborar una especie de un metacódigo.

4. Los resultados del trabajo de campo en relación al **contexto de inserción de las narrativas míticas**, permitieron ratificar que, las narrativas sólo cobran sentido en el contexto de sus hablantes, quienes por medio de una retórica que le es propia, van configurando y ratificando su identidad cultural. Es decir, se van resignificando y transformando, desde un presente étnico, que los distintos grupos viven con matices diferenciales y que se plasman en las distintas variantes de los textos. Esto se logró, estudiando las generalidades del contexto de las narrativas, en las tres regiones donde se desarrolló el trabajo de campo (Salta, Formosa y Chaco), para comprender lo que técnicamente llamamos “el pueblo”, “la cultura” o las “comunidades Wichi”. Describí, el contexto lingüístico (cap. 7): la estandarización de la lengua, las variedades dialectales; histórico: Contexto socio-histórico, ¿Quiénes son los Wichi? relaciones interétnicas: geográfico (cap.5): el mundo según los Wichi, los pobladores no-indígenas, las parentelas; la cultura material: el arte de las mujeres; economía (cap. 10): la caza, la pesca, la recolección de frutos, los cultivos; religión (cap. 6): la Iglesia Católica, la Iglesia Anglicana, la Iglesia Evangélica Unida. Finalmente, incorporé figuras y cuadros, notas etnográficas, lingüísticas y etnohistóricas colaterales, con el objeto de contextualizar cada narrativa mítica.

En suma, espero haber ofrecido un punto de vista novedoso, o al menos una nueva mirada sobre la vigencia e interpretación de las narrativas míticas Wichi (*p'alhalis*) como algo relevante que resignifica constantemente la identidad étnica Wichi.

Quiero retomar algunos temas para discutir las razones que permiten plantearlos como problemas potenciales para futuros trabajos de investigación:

a) La conceptualización de la “**identidad étnica**”. En el capítulo 2, presenté los distintos postulados teóricos que utilicé para estudiar como las narrativas míticas Wichi son un elemento constitutivo en construcción de su identidad étnica. Luego de discutir cada uno de ellos, postulé entonces, abordar la temática de la identidad étnica a partir de dos paradigmas conceptualmente divergentes: el

naturalista y el histórico y propuse, finalmente la categoría epistemológica de “conciencia mítica” para poder aprehender la realidad que pretendía estudiar y a su vez, definir provisoriamente el concepto de identidad étnica desde un punto de vista teórico. Al mismo tiempo, planteé, la necesidad de una reconstrucción conceptual de los conceptos de identidad étnica desde el punto de vista Wichi. Al respecto, lo primero que se impone es repetir que entre los Wichi no existe ninguna palabra alguna ni concepto que se ajuste a una definición de “identidad étnica”, “narrativas míticas”, “cultura”. En realidad, no se trata de ninguna conclusión asombrosa, pues al fin de cuentas, todas las palabras y maneras de definir la identidad étnica, dan cuenta de preocupaciones técnicas y fueron acuñadas de en las propias lenguas europeas, no ha mucho tiempo. Como resultado de las observaciones, entrevistas y el análisis de los resultados, en el capítulo 5, reproduje los términos que en la lengua Wichi se aproximarían de manera general a nuestras clasificaciones. Se comprobó que tienen en su vocabulario dos palabras Wichi que se aproximarían a la identidad étnica: *lhakeyis* y *lhachumyajay*. Así, se usa “*lhakeyis*” para referirse a todas las actividades tradicionales de la pesca, la caza, la recolección de la miel y las frutas del monte; la cosecha del chaguar para hacer hilo, la siembra y el cultivo de plantas comestibles y también las comidas; “*Lhachumyajay*”, en cambio, se aplica más a los valores, a la forma de pensar y a la conducta de la gente, como el hecho de compartir, también, los consejos dados a los hijos, el respeto y cuidado mutuo, las formas de organizarse, la vida en sus iglesias, el quehacer del chamán, los juegos, las in las interpretaciones que les dan a los fenómenos de la naturaleza (como los anuncios de las aves) y también incluye los comportamientos y las actitudes considerados negativos, como la envidia, la arrogancia, el enojo, las peleas y las divisiones. Pero un dato más interesante aún, es que en realidad estas dos palabras (*Lhakeyis* y *Lhachumyajay*), usadas juntas, completarían el sentido de “identidad étnica”, ya que refiere directamente al valor que representa una la familia extensa, a través de las relaciones entre padres e hijos, madres e hijas, abuelos y nietos y entre hermanos y otros parientes que viven juntos. Todo eso junto, define para los Wichi su “identidad étnica”.

Dicho esto, la categorización “identidad étnica” dejó en evidencia que es insuficiente, ya que existen otras clasificaciones, como acabamos de ver, que aportarían otros significados a la unidad de análisis que se quiera estudiar. Por otro

lado, es muy probable que, la definición de “identidad étnica” que se desprende de la concepción Wichi, puede tener algún parangón en otras sociedades cazadoras-recolectoras del Gran Chaco argentino, incluso en otras partes del mundo. Si así fuese, se abriría una gran puerta para construir una clasificación más “adaptable” al contexto, que permita “corregir” las clasificaciones que usualmente imponen la etnografía, que son las de nuestro derecho y nuestra lengua.

Algunos criterios generales para el aprovechamiento de esta investigación

A partir de los resultados obtenidos, considero que esa investigación, debería difundirse en el ámbito educativo, por lo que propongo, a continuación, una tipificación de los saberes previos que operan en las comunidades Wichi estudiadas. No obstante, es necesario aclarar que, esta tipificación no es cerrada ni pretende ser exclusiva. Me remito a Weber²⁴⁵ y en la noción de “tipos ideales”, en tanto muestren entre sí la unidad más consecuente de una adecuación de sentido lo más plena posible; siendo por eso mismo tan poco frecuente quizá en la realidad, en la forma pura absolutamente ideal del tipo, como una reacción física calculada sobre el supuesto de construirse a partir de estos tipos puros (ideales).

Atendiendo a esa orientación, sugiero, a modo de ejemplo, algunos saberes previos que en el currículo de toda escuela con población Wichi, en el marco de la Educación Intercultural Bilingüe y como dicen los Wichi “no está” y “debería estar”:

- a) *Los saberes referidos a datos y hechos.* Se trata de información de la zona que no se incluye en la escuela y que es parte del entorno. Es el caso de flores, animales, plantas, comunidades, barrios, enfermedades, etcétera. Este primer nivel es básico pues supone reconocer como “saber” aquello que es parte de la vida cotidiana.
- b) *Los saberes referidos a la propia historia.* Se incluye aquí la historia local y regional; los ancestros, pero también las luchas, los “*p’alhalis*” (protagonistas culturales de las narrativas míticas) y los procesos soci-históricos de la ocupación del territorio.
- c) *Los saberes referidos a la gestión y organización.* Comprenden los conocimientos, habilidades y prácticas referidas a la gestión familiar y comunal. Se trata de los procedimientos que se siguen para la organización, así como de

²⁴⁵ Weber (1969, p.17).

los criterios (racionales, climáticos, afectivos) que se consideran importantes y válidos para la toma de decisiones. Incluyen también las normas y preceptos que posibilitan la producción y reproducción de la vida social.

d) *Los saberes vinculados a las visiones del mundo.* Se trata de los marcos de interpretación sociocultural, que incluyen las nociones de persona, sociedad, vida y muerte, territorio, las relaciones entre los seres vivos, así como las formas de interpretación y narración del mundo. Son las creencias y valores que definen las prácticas sociales, así como también los significados fundamentales y las formas como estos se construyen.

5) *Los saberes sobre los procesos de enseñanza-aprendizaje.* En sentido estricto, esto forma parte también de las visiones del mundo, pero los hemos particularizado pues encontramos que es un punto central en donde se producen los desencuentros con la escuela. Es un hecho que, las maneras en que se enseña en la zona del Gran Chaco Argentino, dista mucho de los procesos de enseñanza/aprendizaje y las estrategias pedagógicas de la escuela actual.

En suma, si bien establezco esta tipología por consideraciones analíticas, en la vida cotidiana de los Wichi, estos saberes se expresan de manera integrada y llegan así a los niños, como parte de su socialización-crianza.

Corolario

Frente al avance de las políticas de globalización en este nuevo milenio, las que afectan no sólo la economía de los pueblos, sino también sus patrones culturales, esta investigación alimenta la diversidad cultural y lingüística y además promueve y fortalece el uso de las lenguas indígenas sobre la base de una concepción de equidad social. El rescatar las historias de aquellas voces que han sido marginadas no solo es un deber de justicia con aquellos que han sido silenciados, sino que también nos permite beneficiarnos de tradiciones culturales que pueden tener mucho que ofrecernos.

Este vasto recorrido de investigación, no ha tenido otro objetivo mas que comprender y acompañar activamente los múltiples procesos que jalonan la experiencia social, la creatividad cultural y la determinación histórica de los pueblos indígena.

Está claro que no espero haber agotado nada, pues la labor es por naturaleza inacabada; pero si abrigo la esperanza de que, traduciendo (en el

sentido más amplio del término) en la medida de lo posible las narrativas míticas Wichi para comprender su identidad étnica, haya ampliado nuestra visión del mundo Wichi, para quizá, en alguna medida reconsiderar nuestro mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarsson, Jan-Åke (1988) The Mataco of the Gran Chaco. An ethnographic account of change and continuity in Mataco socio-economic organization. USCA 11.
- (1989) The role of Mataco mythology in social change. The interdependence of social transformation and Indian mythology in the Bolivian Gran Chaco. *Scripta Ethnologica, Supplementa* 8: 17-22.
- (1990a) Borders and ethnicity. The case of the Mataco. En: Alvarsson & Horna (eds.): 121-134.
- (1990b) The Mataco way: a case of alternative development in the Gran Chaco. En: J.-Å. Alvarsson (ed.), *Alternative development in Latin America*: 79-95. Uppsala: Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology.
- (1992) Organizando lo inorganizable: algunas notas sobre clasificación de lo conocido y lo desconocido entre los mataco-noctenes del Gran Chaco boliviano. *Scripta Ethnologica*, 14: 15-18.
- (1993) Yo soy weenhayek: Una monografía breve de la cultura de los Mataco-Noctenes de Bolivia. La Paz: Museo de Etnografía y Folklore.
- (1994) Mataco. En: Johannes Wilbert (ed.), *Encyclopedia of World Cultures*. Volume VII. South America: 227-230. Boston, MA: G.K. Hall & Co.
- (1995) Tobacco, cebil and shamanism among the Weenhayek. *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, 3/2: 117-136.
- (1999a) Foraging in town: survival strategies among the Weenhayek of Bolivia and Argentina. En: Elmer S. Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco*: 23-35. Westport, Connecticut: Bergin & Garvey.
- (1999b) Conflictos y guerras entre los Weenhayek (Mataco-Noctenes). En: M. Califano (ed.) 1999f: 231-249. (2004) El concepto del 'mal' entre los 'Weenhayek del Gran Chaco. *Archivos. Departamento de Antropología Cultural* II 1: 170-186. Buenos Aires: Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural.
- (2006) El proceso de etno[re]génesis entre los 'weenhayek del Gran Chaco (1976-2006). Arenas Carchi, Fabrizio (2004) "Pueblos indígenas, modernidad y conflicto cultural: la pregunta por el actor" ponencia realizada en el marco del

XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, realizado en Lima, en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Arendt, Hanna (1984) *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales

Austin Millán, Tomás R. (1980) "Revisión crítica de las teorías de la antropología legal desde la publicación de "Crimen y costumbre en la sociedad salvaje" de Bronislaw Malinowski" Tesis presentado para postular al Grado de Bachelor en Ciencias Sociales y Económicas, al Departamento de Sociología y Antropología del Colegio Universitario de Swansea, Universidad de Gales, Reino Unido.

Barúa, Guadalupe (1986) Principios de organización en la sociedad Mataco. *Suplemento Antropológico*, 21/1: 73-129.

(1992) Las plantas mágicas como remedios sociales entre los matacos: el equilibrio entre el control social y la transgresión. *Hacia una Nueva Carta Étnica del GranChaco*4: 21-27. Las Lomitas, Formosa.

(1997a) Los nombres personales entre los hlukutás wichí. *Scripta Ethnologica*, 19: 101-114.

(1997b) Las normas matrimoniales en la práctica wichí. *II Congreso Argentino de Americanistas*, Año 1977, Tomo 1:97- 124. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas.

(2001) *Semillas de estrellas. Los nombres entre los wichí*. Buenos Aires: Editorial Dunken.

(2004) Lo 'eterno' y lo 'fugaz': el ritual del Yatchep entre los Wichí bazaneros. *Archivos. Departamento de Antropología Cultural* II-1: 188-214. Buenos Aires: Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural.

(2007) *Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los wichí del Chaco Central*. Buenos Aires: Editorial Dunken.

Barúa, Guadalupe y María Cristina Dasso (1996) Recursos no shamánicos de protección entre los wichí. *Actas del II Congreso Internacional de Folklore del MERCOSUR*. Buenos Aires.

(1999) El papel femenino en la hostilidad wichí. En: En: M. Califano (ed.) 1999f: 251-297.

- Bonhannan, Paul (1957) *Justice and Judgement Among the Tiv*. London: Oxford Univ. Press.
- (1969) *Ethnography and Comparison in Legal Anthropology*. In *Law in Culture and Society*. L. Nader, ed. Chicago: Aldine.
- Bórmida, M. (1969/70) *Problemas de heurística mitográfica. Las fuentes míticas a nivel etnográfico*. Runa, vol. XII. Buenos Aires.
- (1976) *Etnología y Fenomenología*. Ed. Cervantes. Buenos Aires.
- Braunstein, José A. (1974) *Dominios y Jerarquias en la cosmovisión de los Mataco tewokleléy*. *Scripta Ethnologica* n.2, parte II,
- (1976) *Los wichí. Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Mataco*. *Scripta Ethnologica* vol. IV, parte 1
- (1983) *Algunos Rasgos De La Organización Social De Los Indígenas Del Gran Chaco*. *Trabajos De Etnología*. F. F. Y L. – UBA.
- Califano, Mario (1973) *El ciclo de Tokjwaj: Análisis fenomenológico de una narración mítica de los Mataco Costaneros*. *Scripta Ethnologica*, 1/1: 157-186.
- (1974) *El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco Costaneros*. *Scripta Ethnologica* 2/2:33-73.
- (1975) *El chamanismo mataco*. *Scripta Ethnologica*, 3/2: 7- 60.
- (1986) *Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica: el caso mataco*. *Scripta Ethnologica*, 10: 79-85.
- (1987a) *El valor de la palabra en la etnia mataco del Chaco argentino*. *Extracta*, 6: 47-59. Lima: CIPA.
- (1987b) *Indians of the Gran Chaco*. En: *The Encyclopedia of Religion*, vol.13. New York: Macmillan.
- (1988) *Los chamanes de Dios entre los Mataco-Maká del Chaco Argentino*. En: Patrice Bidou & Michel Perrin (eds.), *Lenguaje y palabra chamánica*: 101-118. Quito: Abya-Yala.
- (1989) *El ciclo de las teofanías vengadoras de los Mataco (Mataco Maca) del Chaco Central, Argentina*. *Scripta Ethnologica, Supplementa*, 8: 55-104.
- (2004) *Prólogo en Archivos IV*, vol. I, 16.
- Califano, Mario (ed.) (1999f) *Mito, guerra y venganza entre los wichí*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

- Califano, Mario y María Cristina Dasso (1990) El estado de ensoñamiento o tohuislek entre los Mataco (Mataco maka) del Chaco argentino. En: Michel Perrin (ed.), *Antropología y experiencias del sueño*: 239-261. Quito: Abya-Yala.
- (1993) La noción de "camino" entre los Mataco (MatacoMaká). *Mitológicas* 8: 35-43. Buenos Aires.
- (1999) El chamán wichí. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Califano M. y M.C. Dasso (1999) "El Estudio del suicidio entre los Wichí-mataco" En: sitio web del la World Psychiatric Association.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Brasil: Editora Universidade de Brasília.
- (1976). *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Sao Paulo, Brasil: Librería Pionera Ed. 1992. *Etnicidad y Estructura Social*, Colección M. O. de Mendizábal, (versión en castellano ampliada de la edición brasilera de 1976). México: CIESAS.
- Cazeneuve, Jean (1967) *La mentalidad arcaica*. Buenos Aires: Siglo Veinte, Ceic (Comp.) (1995) *Misioneros Del Chaco Occidental. Escritos De Franciscanos Del Chaco Salteno (1861-1914)*. Jujuy, Centro De Estudios Indígenas Y Coloniales
- Ceriani Cernadas, César (2015). "Flujos teóricos y transformaciones empíricas en el estudio de los pueblos indígenas del Chaco argentino", *Papeles de Trabajo*, 9 (16), pp. 110-151.
- Comaroff, John, & Simon Roberts (1981) *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Conley, John M., & William M. O'Barr (1990) *Rules Versus Relationships: The Ethnography of Legal Discourse*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- (1993) *Legal Anthropology Comes Home: A Brief History of the Ethnographic Study of Law*. In 27 *Loyola of Los Angeles Law Rev.* 41.
- Corcuera R., y M.C. Dasso (2002) *Algunas Notas Sobre La Justicia: La Perspectiva De Las Otras Culturas*. En Archideo, L (Coord.) *Epistemología de las Ciencias Sociales. La Justicia*. Buenos Aires Ed. Ciafic
- Cowan Ros, C. 2010. "Políticas públicas e indigenismo: la incidencia de los programas sociales en la (re)emergencia de la cuestión indígena en Jujuy". Buenos Aires: Proyecto PIP 063 - CONICET.

- Dasso, María Cristina (1985) El shamanismo de los Mataco de la margen derecha del río Bermejo (Provincia del Chaco, República Argentina). *Scripta Ethnologica, Supplementa*, 5: 1-35.
- (1986-7) Reelaboración de un mito como soporte del contacto cultural. *Scripta Ethnologica, Supplementa* 6.
- (1988a) La palabra shamánica, una explicación del cambio cultural. *Scripta Ethnologica, Supplementa* 7: 77-85.
- (1988b) Une tribu des Géants dans la mythologie des Mataco du Chaco salteño. *CIRCE*, 16/19. París.
- (1989a) El problema mítico-religioso como base de la aporía cultural: un individuo welak. *Scripta Ethnologica, Supplementa*, 8: 141-148.
- (1989b) "Las transformaciones del sol y las estrellas en la cosmovisión de los Mataco". En *Scripta Ethnologica Supplementa*, 9. Buenos Aires.
- (1991) El camino de la interpretación wichí: el indio, el blanco y el criollo ocultos en las Pléyades. *Scripta Ethnologica, Supplementa*, 11: 73-78.
- (1992) En torno a la noción de "mezcla" entre los wichí. *Actas de las II Jornadas Nacionales de Folklore*, Buenos Aires, noviembre de 1992.
- (1993a) El prejuicio del criollo en el contexto etnográfico. *Actas de las III Jornadas Nacionales de Folklore*, Buenos Aires, noviembre de 1993.
- (1993b) Control y descontrol en la cultura wichí. *Suplemento Antropológico*, 28/1-2: 365-388.
- (1994) Matacos y cristianismos. *Scripta Ethnologica*, 16: 23- 138
- (1995a) Re-espacializar por la palabra. *Actas de las IV Jornadas Nacionales de Folklore y I Congreso Internacional de Folklore del MERCOSUR*. Buenos Aires.
- (1995b) Entre lo temible y lo inucuo: la medicina occidental desde la perspectiva wichí. Ponencia al IV Congreso Italo-latinoamericano de Etnomedicina, Quito, noviembre de 1995.
- (1995c) El espacio y la alteridad: una dimensión fuera del dominio wichí. *Scripta Ethnologica* 17: 37-54.
- (1997) El mantenimiento del Poder entre los Wichi mataco del Chaco centra. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- (1999a) La máscara cultural. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

- (1999b) Afrenta, ofensa y control en la sociedad wichí. En: M. Califano (ed.) 1999f: 299-317.
- (2000) Ritualizaciones narrativas entre los Wichí del Chaco Central. En: Aurore Monod-Becquelin y Philippe Erikson(eds.), Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes: 285-311. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- (2001) Celebración de la aloja: la preservación del fundamento mítico entre los mataco-wichí del Chaco central. Scripta Ethnologica, 22: 61-76.
- (2004) La noción del mal en la misa wichí mataco. Archivos. Departamento de Antropología Cultural II-1: 215-234. Buenos Aires: Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural.
- (2005) "Enmascaramiento y ostensibilidad. Dos formas de concebir la humanidad en Mitos Chaqueños" En: Ortiz Rescaniere, Alejandro y Juan Javier Rivera Andía (eds) Enciclopedia de Mitología Indoamericana, Madrid, Ed. Trotta
- (2006) "Condición y entidad de los liderazgos wichí" en prensa en Liderazgo, representatividad y control social, actas del III Simposio Chaco realizado en el XXVIº Encuentro de Geohistoria Regional- IIGHI-CONICET, Resistencia, Chaco, agosto 2006.
- De la Cruz, Luis María (1989) La Situación de Ocupación Territorial de las Comunidades Aborígenes del Chaco Salteño y su Tratamiento Legal. Suplemento Antropológico, 24/2: 87- 144.
- (1997) Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos Wichí. Salta: Proyecto GTZ Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino.
- De Las Heras García, Carmen (2003) "Metodología jurídica y Derecho Indiano: En torno a la aportación y obra del profesor García-Gallo y De Diego", trabajo publicado en el portal jurídico-electrónico de Zaragoza <http://www.Juridicas.com>
- De Los Ríos, Miguel Angel (1974a) Vida y muerte en el cosmos mataco. Cuadernos Franciscanos,35: 51-66. Salta.
- (1974b) Temporalidad y potencia entre los grupos Mataco. Scripta Ethnologica, 2/1: 7-38.

- (1975a) Hacia una hermenéutica del nombre entre los Mataco. *Scripta Ethnologica*, 3/2: 63-68.
- (1975b) Una historia de vida. Notas para la hermenéutica del ciclo vital entre la etnia Mataco. *Revista del Instituto de Antropología*, 1975: 79-112. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- (1976) Vida y muerte en el cosmos mataco. Buenos Aires: Tekné.
- (1978) Las expresiones de la afección amorosa en la etnia mataco. *Scripta Ethnologica*, 5/1: 26-51.
- Dijour, Elizabeth (1933) Les cérémonies d'expulsion des maladies chez les Mataco. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 25/2: 211-240.
- Durkheim, E. (1895) 1976. Las reglas del método sociológico. Buenos Aires. La Pleyade.
- Evans-Pritchard, E.E. (1976) Brujería, magia y oráculos entre los Azande. Anagrama. Barcelona.
- Ferrater Mora, J. (1999) Diccionario de Filosofía, Ariel, Barcelona.
- Fock, Niels (1960) Urgent ethnographical tasks in the Argentine Chaco. *Actas del 34o Congreso Internacional de Americanistas*: 132-136. Viena.
- (1963) Mataco marriage. *Folk*, 5: 91-102. Copenhagen.
- (1966) Mataco law. *Actas del 36o Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 3: 349-353. Sevilla.
- (1966-7) Mataco Indians and their Argentine setting. *Folk*, 8/9: 89-104. Copenhagen.
- (1974) Mataco law. In: Patricia Lyon (ed.), *Native South Americans. Ethnology of the least known continent*: 221- Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- (1982) History of Mataco folk literature and research. En: J. Wilbert & K. Simoneau (eds.), *Folk Literature of the Mataco Indians*: 1-33. Los Angeles: UCLA.
- Franceschi Z. (ed) y Dasso M.C. (2007) *Etno-grafie. I libri di Emil*, en prensa.
- French, Rebecca R. (1996) Of Narrative in Law and Anthropology. In *30 Law & Society Rev.* 417.
- Geertz, Clifford (1983) Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective. In *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gerzenstein A, et al. (2006) Los vilelas del Chaco: desestructuración cultural, invisibilización y estrategias identitarias. *Indiana* 23, 199-226

- Gluckman, Max (1955) *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Univ. of Manchester Press.
- (1969) *Concepts in the Comparative Study of Tribal Law*. In *Law in Culture and Society*. L. Nader, ed. Chicago: Aldine.
- Gobelli, Rafael (1914) *Estudio etnográfico sobre los indios Mataco*. En: Rafael Gobelli, *Memorias de mi Prefectura y apuntes sobre el Chaco*. Salta: Librería de Tula y Sanmillán.
- (1995) *Estudio etnográfico sobre los indios Mataco*. En: Ana A. Teruel (ed.), *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos franciscanos del Chaco Salteño (1861-1914):127-145*. Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Universidad Nacional de Jujuy (Texto publicado en 1914).
- Gonzalo, Juan Angel (1998) *La cultura material de los maticos (matico-maca) del Chaco Central: clasificación y análisis descriptivo comparativo*. Primera parte. Buenos Aires: CEEA.
- Harris, Olivia, (ed.) (1996) *Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hessen, J. (1959) *Tratado de Filosofía*. Edit. Sudamericana. Tomo II. Bs. As.
- Hoebel, E. Adamson (1954) *The Law of Primitive Man: A Study in Comparative Legal Dynamics*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Hunt, Richard J. (1913a) *El vejoz o aiyo*. *Revista del Museo de La Plata*, 22: 7-212.
- (1913b) *Vocabularios español-inglés-vejoz*. *Revista del Museo de La Plata*, 23: 93-214.
- (1937) *Mataco-English and English-Mataco dictionary*. *Etnologiska Studier*, 5. Gotemburgo.
- (1940) *Mataco Grammar*. Universidad Nacional de Tucumán Irigoyen Fajardo.
- Raquel (1999) *Pautas de coordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho Estatal*. Guatemala, Fundación Myrna Mick.
- Iñigo Carrera, V. (2011), "La producción de la "cultura aborígen" en el Chaco argentino. De naturalezas, estigmas, exotismos y fetichismos", *Intersecoes* Vol. 13, pp. 7-25.
- Iturralde, Fray Pedro (1995) *Informe sobre la inspección a la misión de Nueva Pompeya que presenta al señor ministro del Interior el prefecto de misiomas (1911)*. En: Ana A. Teruel (ed.), *Misioneros del Chaco occidental*.

- Escritos de franciscanos del Chaco salteño (1861-1914): 91-126. Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Universidad Nacional de Jujuy.
- Just, Peter (1992) History, Power, Ideology, and Culture: Current Directions in the Anthropology of Law. In *26 Law & Society Rev.* 373.
- Karsten, Rafael (1913) La religión de los indios Mataco-Noctene de Bolivia. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires*, 24: 199-218.
- Kelsen, H. (1953) *Società e Natura*, Torino. (1960) *Teoría Pura del Derecho*. EUDEBA. Bs. As.
- Kitchin, Barbara (1976) "Curso" de lengua Mataka. Salta: Iglesia Anglicana.
- Korsbaek, L. (2002) La Antropología y el estudio de la ley. *Ciencia Ergo Sum*, marzo, Vol. 9, Nº 1. Universidad Autónoma del Estado de Mexico.
- Koschintzky, Monica von (1982) Die Lebensbedingungen der Mataco am Beispiel des Dorfes "El Chorro". En: *Mataco Indianer in Argentinien: 1-26*. Berlín: Regionalgruppe Berlin der Gesellschaft für bedrohte Völker und G.E.P.A.
- (1992) Las telas de malla de los wichí/mataco. Su elaboración, su función y una posible interpretación de los motivos. Buenos Aires: CAEA., E. y V. Chenaut
- (2002) Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio de derecho. Anthropos editorial.
- Kuper, A. (2003). The Return of the Native. The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Forum on anthropology in public. *Current Anthropology*, Volume 44, Number 3.
- Lafone Quevedo, Samuel A. (1895) Lenguas argentinas: grupo Mataco-Mataguay del Chaco, dialecto noctén (Apuntes del Padre Inocencio Masi). *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 16:343-389.
- (1896a) Grupo Mataco-Mataguay del Chaco: dialecto Vejos. Ms. d'Orbigny. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 17: 121-176. Buenos Aires.
- (1896b) Los indios maticos y su lengua, por el P. Joaquín Remedi, con vocabularios ordenados por S.A. Lafone
- (1913b) Apéndice I. El manuscrito d'Orbigny. En: R.J. Hunt, "El vejoz ó aiyo". *Revista del Museo de La Plata*, 22: 179- 214.
- Lehmann-Nitsche, Roberto (1908) Estudios antropológicos sobre los chiriguanos, chorotes, maticos y tobas. *Anales del Museo*

- (1923) La astronomía de los Mataco. *Revista del Museo de La Plata*, 27: 253-266.
- (1926) Vocabulario mataco: Chaco salteño con bibliografía. *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba*, 28: 252-266.
- Levaggi, A. (1990) "Tratamiento legal y jurisprudencial del aborigen en la Argentina durante el siglo XIX" en *El Aborigen y el Derecho en el pasado y el presente*. Buenos Aires: Univ. del Museo Social Argentino, pp.: 245-285.
- (1998) Los Tratados con los indios en Argentina. Ponencia al Seminario de Derecho Indígena Comparado, organizado por el Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales, Ministerio de Justicia de la Nación. Bs. As., Julio 1 y 2. Versión taquigráfica.
- Luhmann, Niklas (1984) *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Traducción del capítulo I de *Soziale Systeme in System und funktion*, Suhrkamp Verlag, Francfort del Main, 1984, por Santiago López Petit y Dorothee Schmitz, Ediciones Paidós
- Llewellyn, Karl & E. Adamson Hoebel (1941) *The Cheyenne Way*. Norman: The Univ. of Oklahoma Press.
- Maine, Sir Henry (1861) *Ancient Law*. New York: Dutton, 1960.
- Malinowski, Bronislaw (1926) *Crime and Custom in Savage Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Merry, Sally E. (1990) *Getting Justice and Getting Even: Legal Consciousness Among Working-Class Americans*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- (1992) *Anthropology, Law, and Transnational Processes*. In *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21.
- Mertz, Elizabeth (1992) *Language, Law, and Social Meanings: Linguistic/Anthropological Contributions to the Study of Law*. In *26 Law & Society Rev.* 413.
- Métraux, Alfred (1939) *Myths and tales of the Toba Indians*. *EtnologiskaStudier*, 9: 1-127. Gotemburgo. (1943) *Suicide among the Mataco of the Argentine Gran Chaco*. *América Indígena*, 3/3: 199-210. (1944) *Nota etnográfica sobre los indios mataco del Gran Chaco argentino*. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, IV: 7-18.

- (1946) *Ethnography of the Chaco*, (en:) Julian H. Steward (ed), *Handbook of South American Indians*, Vol. 1:197-370. Washington D.C.: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- (1967a) *Le chamanisme chez les Indiens du Gran Chaco*. En: A. Métraux, *Religions et magies indiennes de l'Amérique du Sud*. París: Gallimard.
- (1967b) *L'expression sociale de l'agressivité et du ressentiment chez les Indiens Mataco du Gran Chaco*. En: A. Métraux *Religions et magies indiennes de l'Amérique du Sud*: 163-175. París: Gallimard. Millán de Palavecino, María Delia (1983) *Toba and Mataco proper names*. *Latin American Indian Literatures*, 7/2: 170-171. Moore, Sally Fall (1978) *Law as Process: An Anthropological Approach*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Morales, Rómulo (2001) "Dogmática jurídica y sistema jurídico: aproximaciones a la sociología y antropología jurídicas" En: *Ius et Veritas* Año II No. 23. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 309 – 337
- Nader, Laura (1990) *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press
- Najlis, Elena L. (1968) *Dialectos del mataco*. *Anales de la Universidad del Salvador*, 4: 232-241. Buenos Aires.
- (1971) *Pre-Mataco phonology*. *International Journal of American Linguistics*, 37/2: 128-130.
- Navarrete, Ramón (1983) *Apuntes de la lengua aborígen Mataca*. Resistencia: Dirección de Docencia de la Provincia del Chaco.
- Niklison, José E. (1989) *Investigación sobre los indios maticos trabajadores*. Universidad Nacional de Jujuy.
- Novati, Jorge (1984) *El lenguaje sonoro común al hombre y a las deidades. Un estudio sobre las canciones de los maticos del Chaco argentino*. *Temas de Etnomusicología*, 1: 9-43. Buenos Aires.
- Pages Larraya, Fernando (1982) *Lo irracional en la Cultura*. Buenos Aires FECIC. T. II, p. 143
- Quevedo. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 17: 331-362. Buenos Aires.
- (1913a) *Introducción*. En: R.J. Hunt, "El vejez ó ayo". *Revista del Museo de La Plata*, 22: 7-33.