

La apropiación simbólica como forma de poder: la necesaria y temida alteridad entre los wichí del Chaco argentino

Javier RODRÍGUEZ MIR

Universidad Autónoma de Madrid
javier.rodriguez@uam.es

Recibido: 17 de octubre de 2008

Aceptado: 12 de marzo de 2009

RESUMEN

En las sociedades wichí la máxima alteridad se establece mediante una oposición radical entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. En estas sociedades la alteridad cosmológica se caracteriza por presentar un gran poder con intenciones malignas hacia la sociedad wichí. Estas características hacen que la alteridad genere peligro y temor en las comunidades wichí. Por ello los wichí desarrollan comportamientos que se podrían denominar «preventivos» en el sentido de que intentan evitar el contacto con la alteridad. Sin embargo, en determinados contextos como en el shamanismo o en las guerras del pasado, la alteridad se buscaba de forma intencional justamente por su gran despliegue de potencia, poder y capacidad de destrucción. El presente artículo analiza los mecanismos de apropiación simbólica en el pasado (profundizando en el vínculo alteridad/poder en las instituciones shamánicas y guerreras) y en el presente (considerando la alteridad en el sistema de relaciones políticas y económicas).

Palabras claves: wichí, indígenas, alteridad, shamanismo, guerra, violencia.

The Symbolic Appropriation as a Form of Power: The Necessary and Feared Otherness among the Wichí of the Argentine Chaco

ABSTRACT

In Wichí societies the maximum otherness is established by a radical opposition between the world of the living and the world of the dead. In these societies cosmological otherness is characterized by a great power with evil intentions towards Wichí society. These characteristics make otherness creates danger and fear in Wichí communities. It is because the Wichí develop behaviours that could be called «preventive» in the sense that they are trying to avoid contact with otherness. However, in certain contexts as in shamanism or in the past wars otherness was intentionally sought precisely because of its great deployment of power and destructive capacity. This article analyses the mechanisms of symbolic appropriation in the past (deepening the link «otherness» / power in the shamanic and warfare institutions) and in the present (considering otherness in the system of political and economic relations).

Key words: Wichí, indigenous, otherness, shamanism, war, violence.

Sumario: 1. Introducción. 2. Alteridad, temor y construcción de mundos en las sociedades wichí. 3. La gestión de la alteridad en el pasado: arqueología de la violencia. 4. La alteridad según el estado nacional: etnohistoria de la violencia. 5. Alianzas estratégicas en el contexto de la globalización: antropología de la violencia. 6. Palabras finales. 7. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

En la región chaqueña vive un conjunto de grupos aborígenes a los que se conoce en todo el país por el etnónimo «mataco» o «wichí». Estas sociedades habitan amplias regiones del Gran Chaco (compartido por Argentina, Bolivia y Paraguay), y se sitúan fundamentalmente en las riberas de los ríos Pilcomayo y Bermejo. Los wichí conforman la cuarta población indígena más numerosa en Argentina (40.036 habitantes),

precedida por el pueblo mapuche con 113.680, los kollas con 70.505 y los tobas con 69.452 individuos (INDEC 2005)¹. El área de dispersión geográfica de los wichí se ubica en un triángulo imaginario cuyos vértices están dados por la localidad de Villa Montes (Bolivia) al norte, por La Unión al noroeste (Salta, Argentina) y Pozo del Tigre (Formosa, Argentina) al sudoeste.

Otros términos que se utilizaron para señalar a estas bandas y tribus fueron «mataguayos» o «mataguayas», «noctenes», «vejoces», «máticos» o «guisnay», entre otros². Probablemente encontremos el origen de todos estos vocablos en los diferentes nombres tribales que identificaron las distintas variedades lingüísticas. Debido a que el etnónimo «mataco» fue empleado tradicionalmente por otros grupos (criollos³, pilagás, tobas, etc.) para referirse a ellos de forma despectiva, se comenzó a utilizar la palabra «wichí», que recogida de su propio idioma significa «gente». Ahora bien, a mediados de la década de los setenta Braunstein (1976) señaló que el término *wichí* no poseía una significación unívoca ya que de acuerdo con el contexto de aplicación comportaba significaciones amplias (hace referencia a cualquier ser humano) o restrictivas (designa únicamente a las personas de la propia aldea). También se ha señalado que el conocimiento de las bandas wichí sobre la localización y denominación de otros grupos no excede un radio relativamente restringido, haciéndose vago y genérico más allá de ese límite. Sin embargo, en el contexto actual de los procesos de globalización los problemas sociales y las amenazas sobre los pueblos indígenas se multiplican y expanden, y las respuestas, propuestas y acciones no se hacen esperar.

Es probable que la polarización propuesta por Braunstein hace algunas décadas entre miembros de la propia aldea frente a otros seres humanos, se esté modificando en la actualidad a la vez que el radio de conocimiento de las bandas wichí sobre otros grupos indígenas se esté ampliando y expandiendo de forma constante. Prueba de ello son las diversas asociaciones y confederaciones de indígenas que emergen, crecen y se fortalecen con el manejo de las nuevas tecnologías difundiendo en el panorama internacional sus reivindicaciones, amenazas y persistentes violaciones de sus derechos.

¹ La Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas de la Argentina (ECPI), relevada a partir de mayo de 2004 y cuyos resultados preliminares se difunden desde junio de 2005, constituye el primer relevamiento sistemático que se realiza sobre las características y condiciones de vida de la población indígena en Argentina.

² En concordancia con Braunstein (1993), entiendo que para los grupos chaqueños la noción de «tribu» se corresponde con una entidad demográfica restringida al orden de un par de miles de individuos. El modelo social de los grupos chaqueños se caracterizaba por unidades progresivamente inclusivas, en las que se sucedían alianzas relativamente estables entre bandas (tribus). También existía comunicación e intercambio entre diferentes tribus vecinas. Las diferentes tribus podían generar alianzas circunstanciales cuya estabilidad no era segura en tanto que dependían de aspectos coyunturales (prestigio de jefaturas, acceso de recursos, venganzas, etc.).

³ El término «criollo» fue aplicado e impuesto durante la época colonial desde la metrópoli española para hacer referencia al individuo nacido en América Latina que descendía exclusivamente de padres españoles. En efecto, su utilización se remonta probablemente al siglo XVI cuando en América Latina este término comenzó a diferenciar los descendientes de los colonizadores europeos respecto de otros colectivos como los indígenas, negros y grupos de inmigrantes. Así, en épocas del virreinato español se consideraba criollo al hijo de españoles nacido en el Nuevo Mundo que se diferenciaba en los aspectos sociales, legales y políticos, de los individuos nacidos en la península española. También se consideraba criollo a los individuos nacidos de criollos. Con el tiempo el término «criollo» ha cambiado de sentido de acuerdo a la localidad geográfica y a su contexto de aplicación. En el contexto de Argentina, Mendoza (2004) define a los criollos como europeos y sus descendientes, algunos de ellos mezclados con blancos y descendientes de indígenas, aunque esta definición puede dar lugar al solapamiento con el vocablo «mestizo».

Un caso paradigmático es la Asociación Lhaka Honhat que reúne cerca de cuarenta y dos comunidades de las etnias wichí, tapiete, chorote, chulupí y toba. En otros trabajos previos he señalado la importancia que adquirió esta organización indígena a la hora de defender y hacer respetar sus derechos y reivindicaciones (Rodríguez Mir 2006e, 2007). Las demandas de los pueblos indígenas son comunes debido a que sufren los mismos problemas y obstáculos: las tierras son reclamadas por otras poblaciones, hay fuertes presiones en contra de la restitución de las tierras por parte de empresas capitalistas, especialmente aquellas asociadas con los recursos petroleros y de gas, problemas de organización interna, tensiones con los estados nacionales y con el mercado capitalista, entre otros. Las demandas indígenas son comunes y sus asociaciones y confederaciones actúan en redes transnacionales brindando apoyo a las violaciones provocadas por los estados nacionales y/o las empresas capitalistas. Entre muchos aspectos que reivindican se encuentran: 1) las demandas de recuperación de los territorios que les fueron apropiados por la ocupación colonial y republicana; 2) la recuperación y protección del medioambiente destruido por la explotación capitalista; 3) obtener autonomía territorial y política; 4) lograr una autodeterminación con énfasis en la distinción cultural, el respeto y desarrollo de sus modos de producción basados en la solidaridad y en la reciprocidad, el respeto a las tradiciones nativas, a sus formas de organización social, a sus creencias, formas de espiritualidad y cosmovisión, el reconocimiento, uso y desarrollo de sus propios idiomas; 5) debatir reformas políticas que afecten la reestructuración del estado y consagre el derecho colectivo indígena; y 6) mejorar las condiciones y los estándares de vida de los pueblos indígenas, el derecho a ser indígenas y gozar al mismo tiempo de una plena ciudadanía (Rodríguez Mir 2008). Por tanto, estos problemas nos hacen reflexionar acerca de la proximidad y solidaridad existente entre las diferentes sociedades indígenas que se asocian en torno a diferentes confederaciones para debatir y proponer estrategias políticas a las mismas amenazas y dificultades.

El hecho de luchar por el reconocimiento y titulación colectiva de los territorios indígenas no solo tiene una considerable importancia por sí misma cuando se alcanza este objetivo, sino que estos procesos también alientan formas de organización política, favorecen la participación en la sociedad nacional y estimulan los debates sobre las estrategias que se deben implementar. Asimismo ayudan a reinventar el significado del «ser indígena» contribuyendo a la formación de la identidad de los pueblos originarios. En este sentido, como bien indica Occhipinti (2003), las comunidades kollas y wichí de Argentina fueron capaces de transformar la idea de tierras como un símbolo de la identidad indígena, y a pesar de que necesitan las tierras como un recurso económico, supieron sostener sus reclamos y demandas basados en significados culturales más que económicos, con lo cual resignificaron la identidad indígena en Argentina. En el caso concreto de las comunidades wichí situadas en Argentina, el territorio significa mucho más que una estrategia económica, ya que posibilita la reproducción de la propia cultura e identidad mediante la práctica de la pesca, recolección y caza que les permite recrear sus propios modos de vida en relación con los recursos que proporciona la tierra. Así, el territorio no sólo posibilita el «hacer» sino también el «ser» conformando inexorablemente parte de la identidad social y del ser wichí. Estimo que estas temáticas se pueden asociar con la concepción sobre la alteridad, es decir sobre

quienes constituyen «los otros» y quienes se reconocen como parte de «nosotros». Por tanto, la emergencia de confederaciones y alianzas indígenas, las cuales se potencian a causa de sufrir las mismas dificultades, aumentan la proximidad social entre las distintas etnias y la alteridad comienza a reconfigurarse en la representación de los estados nacionales y de las empresas capitalistas que amenazan a sus territorios y modos de vida.

2. Alteridad, temor y construcción de mundos en las sociedades wichí

La mayoría de las sociedades wichí presentan una configuración social que opera en términos de oposición que posibilita diferenciar perfectamente entre el contexto «familiar» por un lado y el contexto «extraño» por otro (Rodríguez Mir 2004a, 2004b, 2006a, 2006b,). Cordeu y de los Ríos han señalado (1982: 147) para las sociedades wichí que en la configuración de la alteridad extreman al máximo la dicotomía Nosotros - Otros, adscribiendo la proximidad, familiaridad y confianza al primer término y al segundo la negatividad y peligrosidad. Barúa (1992, 2006) también ha señalado de forma correcta que en las sociedades wichí el hecho de compartir la misma localidad y preferencia por el agrupamiento de individuos unidos por vínculos sociales estrechos, constituye toda una clave para comprender su organización, cuyas relaciones se confinan al espacio familiar. Si tenemos presente estas consideraciones podremos apreciar aún más las dificultades que debieron superar las sociedades wichí para integrarse en confederaciones indígenas compuestas por exogrupos, tanto de wichí como de otras etnias. Por tanto, el peligro y la negatividad que se proyectó en tiempos pasados hacia las sociedades externas, en la actualidad se desplazan hacia el avance del estado nacional y del sistema capitalista sobre sus propios recursos naturales y territorios. Las características que los wichí adscriben a la alteridad son fundamentalmente la presencia de un exceso de poder plagado de intenciones negativas y peligrosas para su sociedad. Por tanto, no sorprenden las actitudes de los wichí de desconfianza y recelo hacia los extraños y desconocidos. Cabe señalar que la imagen de la alteridad que se proyecta sobre el estado nacional coincide con los procesos históricos de violencia y opresión que se organizaron desde los gobiernos argentinos mediante sucesivas campañas militares, primero a la región del sur (1879) y posteriormente al Chaco argentino (1994), cuyos hechos aún permanecen en la memoria histórica de los aborígenes, y se visualiza su continuidad actual con el avasallamiento sobre los derechos de los pueblos indígenas. No es mi intención aquí retratar una imagen homogénea del estado nacional argentino, ya que como he señalado en otra oportunidad (Rodríguez Mir 2007) en muchos casos existen contradicciones entre las líneas políticas del gobierno nacional y los gobiernos provinciales, los cuales se evidencian en los intereses contrapuestos de las políticas públicas del estado (que en algunas ocasiones se preocupan por el cumplimiento de los derechos humanos en relación directa con la imagen que Argentina puede proyectar en el ámbito internacional) y las políticas provinciales, que se vuelcan más en la llegada e instalación de capitales (con lo cual tienden a favorecer a los empresarios en detrimento de las poblaciones indígenas). Lo que si quiero señalar es que la concepción wichí de la alteridad concuerda en gran medida

con las actitudes del estado nacional y las empresas capitalistas y se fundamenta en profundos y extensos procesos históricos. La desconfianza, una actitud wichí que predomina frente a la alteridad, se refuerza con las falsas promesas que provienen de diversos sectores políticos o bien con las reformas constitucionales o provinciales que nunca se cumplen. Las falsas promesas electorales pueden asimilarse perfectamente a las actitudes engañosas que son características básicas que las sociedades wichí atribuyen a la alteridad.

En el seno de las sociedades wichí es posible observar innumerables tensiones y conflictos. Frente a estas dificultades los wichí suelen desarrollar conductas que pueden clasificarse en cierto modo como «comportamientos controlados» en el sentido de que usualmente se muestran apacibles, calmos y serenos. Estos comportamientos incluyen una serie de conductas que se expresan mediante formas de parquedad, estatismo, introversión, indiferencia o impenetrabilidad, que se manifiestan en mayor medida cuando el interlocutor es adscrito a la categoría de «extraño» o «ajeno» al propio grupo. El ideal de la sociedad wichí está regido por la medida y el control. La desconfianza de los wichí se irá incrementando en la medida en que se alejen del «comportamiento controlado», vale decir, en la medida en que decrecen las conductas sociales concebidas como positivas por toda la comunidad. Es en este contexto que adquiere significación lo que Dasso (1999) denominó «máscara cultural» en respuesta a la necesidad de protección, conservación y preservación de la identidad wichí. La autora no se refiere a la máscara cultural en el sentido material, sino que hace referencia a los mecanismos conductuales y gestuales que activa el wichí (introversión, impenetrabilidad, medida, autocontrol, entre otros), especialmente en contextos desconocidos o desmedidos.

Ahora bien, la alteridad no solo se encuentra presente en los exogrupos, en los estados nacionales, en la sociedad nacional o en las empresas capitalistas que penetran en los territorios nativos en busca de valiosos recursos naturales. También debemos referirnos a la presencia de una «alteridad cosmológica» de vital importancia para los wichí. Esta noción de «alteridad cosmológica» es de gran importancia ya que se compone de diversos seres míticos, espíritus y fallecidos, que representan una alteridad existencial respecto a la wichí (humana). Como indicamos al inicio de este trabajo el término «wichí» se puede traducir como «gente, persona». En este sentido debemos referirnos, al menos brevemente, a la noción de persona en la sociedad wichí. La condición de persona (wichí) está dada por la asociación entre un cuerpo (*t'isán*) y un principio vital (*-hesék*). El *-hesék* otorga sentido y voluntad al individuo y su ausencia se traduce en comportamientos no sociales que exponen al individuo en particular, y al grupo en general, a un peligro potencial, ya que el lugar vacante puede ser ocupado por un espíritu indeseable y maligno (*ahot*). El estado *wichí* permanece en la medida en que el *t'isán* y el *-hesék* se encuentran en plena armonía y concordancia. Su desequilibrio puede generarse a partir de la irrupción de sucesos inesperados, sorprendidos y dolorosos, lo cual significa un desorden potencial para toda la sociedad wichí⁴. También, como señala Dasso (en este volumen), es el propio *ahot* el que provoca un estado

⁴ Una excepción se da en el contexto shamánico, donde el shamán busca de manera intencional la separación *t'isán* - *-hesék* con el objetivo de ejecutar una terapia eficaz.

de pánico entre los wichí que provoca la huida del *-hesék* (alma) generando las condiciones necesarias para invadir ese cuerpo carente del principio vital. Un individuo privado de su *-hesék* se convierte en «Otro», en un «no humano», «extraño y sumamente peligroso» para el conjunto de la sociedad. Cabe señalar que según los wichí estos estados de desequilibrio comprometen y colocan en riesgo a gran parte de la sociedad porque existe el peligro latente del contagio de este estado alterado de la persona, o bien en el caso de un fallecimiento el *-hesék* de ese individuo se convertirá en un *ahot* que intentará por todos los medios regresar a la aldea con la intención de convertir a los wichí en nuevos *ahot*. Un caso particular de contagio se encuentra en los suicidios, ya que alcanza graves consecuencias para el conjunto de la sociedad. El suicidio implica para los wichí un contacto estrecho con la alteridad que los expone a peligros inminentes, desgracias, muertes y tragedias. El primer etnógrafo que se interesó por el suicidio en las sociedades wichí fue Metraux (1943, 1967), quien catalogó a este fenómeno como una verdadera «epidemia de suicidios».

En el plano cosmológico las sociedades wichí ordenan el universo en dos dominios fundamentales: el *wichí* y el *ahot*. En la cosmología wichí intervienen unos seres terribles denominados *ahot* que representan un alto grado de ajenidad que se manifiesta en su voracidad, ferocidad y en su gran poder destructivo para toda la humanidad *wichí*. Estos espíritus *ahot* incluyen entre otros, a personajes míticos, fallecidos, espíritus de enfermedades, y demás seres que representan la máxima alteridad cosmológica. Los *ahot* 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 wichí temen a la alteridad, se debe a que para los wichí «las apariencias engañan», con lo cual detrás de una figura humana puede estar presente un espíritu maligno. Como ejemplo de esto, se puede citar el caso referido por Barúa (en este volumen) de una persona que se alejó por mucho tiempo del grupo social y a su regreso fue confundido con un *ahot* y a punto estuvo de ser asesinado; o bien la figura del Wilán que es un *ahot* que se presenta bajo forma humana en el monte y al mirarle a la cara mata al wichí y lo devora (Rodríguez Mir 2006a). La muerte significa para los *wichí* un cambio ontológico en el que de un estado *wichí* se pasa a otro estado *ahot* e implica el abandono de la sociedad humana, la pérdida de su condición *wichí*, y la conversión en un ser peligroso y temido: el *ahot*, quién podrá ejercer sus venganzas contra el mundo de los vivos. El fallecido se convertirá en un ser totalmente extraño y pasará a conformar la «Alteridad». Detrás de la muerte, para los wichí, prima un mecanismo de intención maligna y, en una sociedad como ésta, donde no existe la posibilidad de concebir las enfermedades y la muerte de forma natural, se impone la necesidad de canalizar la responsabilidad en los seres más distantes y lejanos, tanto social como geográficamente (los «Otros»). Como se aprecia, de acuerdo con la concepción de la alteridad wichí, existen innumerables motivos para desconfiar de los seres extraños y ajenos al propio grupo. Por lo general, éstos cargarán con la responsabilidad de todos los sucesos negativos que acontezcan. De más está decir que estos acontecimientos sorpresivos y dolorosos han crecido de forma exponencial a través del contacto sostenido y prolongado con la sociedad nacional. El susto y el terror son emociones que pueden causar la separación del cuerpo (*t'isán*) y del *-hesék*, y la persona estará propensa a la ocupación de espíritus depredadores (*ahot*) que generarán

diversas clases de enfermedades. Por tanto, las acciones que despliegan el pánico entre las poblaciones wichí poseen una significación extra al sufrimiento de la propia experiencia en sí, y es que el terror y el miedo pueden conducir a la incorporación de espíritus malignos (*ahot*) perdiendo por completo la voluntad y las intenciones *wichí* (Rodríguez Mir 2006c). Así, al sufrimiento wichí de una experiencia dolorosa y trágica en el «plano terrenal», como podría ser perfectamente la represión policial que padecieron los tobas en el año 2002 (Gordillo, en este volumen), se debe añadir, en el caso de las sociedades wichí, el pánico que prevalece en relación al potencial desorden ontológico y cosmológico que los eventos violentos puedan desencadenar. Como bien señala Dasso (en este volumen), el temor es un estado (*nowayé*) en el que se sume el individuo cuando advierte que es acechado o atacado y por obra de ese estado la persona se queda «con el alma fuera» y comienza a «estar enfermo».

3. La gestión de la alteridad en el pasado: la arqueología de la violencia

Las sociedades estudiadas presentan una gran desconfianza y temor hacia situaciones y grupos desconocidos que se suma a la presencia de un marcado etnocentrismo que adjudica todas las acciones negativas a los «otros étnicos». La guerra se vinculaba directamente con la alteridad en dos planos conceptuales. En la dimensión fáctica, se practicaba contra los exogrupos, es decir contra sociedades distantes y extrañas cuyas relaciones estaban caracterizadas por enemistades, hostilidades, venganzas y agresiones. En el plano cosmológico, la alteridad permanece omnipresente porque el responsable de introducir en la sociedad wichí la guerra y las conductas belicosas (antropofagia, decapitaciones, mutilaciones, etc.) es un personaje mítico denominado Takhwaj o Tokhwaj, de morfología humana, dotado de gran poder, y que se caracteriza por instaurar la trampa, la burla, el engaño, la ofensa, la agresión y la conducta desmesurada. Antiguamente la relación de los wichí con las sociedades ajenas fue de franca enemistad y se caracterizó por continuos ataques, agresiones y hostilidades. Las ansias de venganza ocasionaban nuevos conflictos y guerras entre los distintos grupos. En este marco de desconfianza y recelo hacia los exogrupos destaca en las bandas chaqueñas del pasado una fuerte tradición guerrera. Clastres (1981: 181-216) advirtió el silencio de la etnología sobre este tema que en parte lo atribuyó a la desaparición de las guerras. Efectivamente, Clastres estableció una clara correspondencia entre la desaparición efectiva de la guerra y una ausencia total de una reflexión antropológica sobre la violencia agravada por la presencia de un discurso sociológico que se inclinó por excluir a la guerra del campo de las relaciones sociales. El autor nos invita a reflexionar antropológicamente sobre estos temas que él mismo denominó «arqueología de la violencia».

El contexto de la guerra exponía a los guerreros wichí a un peligroso acercamiento con la alteridad. En un marco de conflictividad y hostilidad abierta, lo que perseguían los guerreros era acceder a un estado de agresión, ferocidad y crueldad para infundirlo a sus pares y de este modo amedrentar y causar el mayor temor posible al enemigo. Este acercamiento estrecho con la alteridad infundía a los guerreros un estado de enajenación, valor y coraje para enfrentar las guerras intertribales. Para alcanzar este es-

tado (*H^wicah*) era básico establecer contacto con el espíritu «dueño de los pumas» y los guerreros intentaban semejar la figura del puma o tigre mediante pinturas faciales y corporales, portando cubre cabezas confeccionadas con la piel de este animal, y exhibiendo diferentes trofeos de guerra (Rodríguez Mir 2006a). Entre los pilagá ocurría un proceso muy similar, pero lo que cambiaba era la especie animal, pues intentaban entrar en contacto con el «dueño de los avestruces o suris» con el fin de apropiarse de sus características: fuerza, velocidad y agilidad. Si bien los guerreros no perdían definitivamente su condición wichí, se encontraban rodeados y cubiertos por un ámbito donde la extrañeza y la alteridad surgían como la principal característica, alejándose del ámbito social humano (wichí). El descontrol y la feroz agresión se canalizaban en los tiempos de guerra fundamentalmente hacia los enemigos (exogrupos). La guerra accionaba nuevos espacios caracterizados por el descontrol, el exceso de ferocidad, coraje y bravura.

Una práctica estrechamente asociada a la guerra se refiere al denominado juego del hockey (*naahatla*) cuyos rivales de contienda provenían de bandas vecinas. Esta práctica implicaba compartir las mismas reglas del juego y guardaba estrecha relación con la guerra, porque se solía usar como forma de entrenamiento, para medir las fuerzas de las bandas enemigas. En ocasiones sustituía a las guerras o bien en ciertos casos desencadenaba guerras por conflictos que se sucedían en el desarrollo del juego. Entre los wichí este juego adquirió una gran importancia como una verdadera forma de entrenamiento bélico. Los misioneros, impactados por el despliegue de actitudes y comportamientos violentos, prohibieron esta práctica eliminando una institución que posibilitaba la canalización de la violencia, fomentaba la interacción con grupos vecinales, y en ocasiones constituía una vía de solución a los conflictos entre las distintas bandas, ya que en determinados casos en lugar de funcionar como una forma de entrenamiento bélico, se constituyó en un significativo instrumento político que permitió la resolución de conflictos y disputas entre bandas enfrentadas (Alvarsson 1988, 1999). También es cierto que el juego podía desvirtuarse y conducir a una feroz guerra. Durante el desarrollo del juego era normal que se generaran peleas, enfrentamientos y riñas que causaban un alto número de heridos y fracturados. La práctica de este juego no solo permitió canalizar la agresión intergrupal sino que constituyó un elemento que nos aporta información sobre las relaciones que mantuvieron las bandas wichí con otros grupos vecinos y nos remite a la necesidad de establecer relaciones pautadas con los exogrupos. El desarrollo de este juego, al igual que la guerra, comportaba reglas y normas pautadas entre los grupos involucrados que debían ser respetadas.

Si nos referimos a códigos compartidos y a formas de apropiación del poder no podemos dejar de mencionar, aunque sea de forma breve, las capturas y ceremonias vinculadas con los *scalps* (cabelleras). No es incoherente pensar en la existencia de un complejo de códigos compartidos por varias bandas chaqueñas. Siguiendo a Sterpin (1993:40) advertimos que tanto las bandas tobas como pilagás participaban de las capturas de las cabelleras enemigas y que el accionar sobre las víctimas era similar al de los grupos nivaklé. De este modo, es posible que grupos tobas, pilagás, nivaklés y wichí participaran y compartieran los mismos códigos en relación con las capturas recíprocas de cabelleras. La captura de cabelleras constituía un medio eficaz para apropiarse de las cualidades, poderes y capacidades de la víctima, a la vez que reafirmaba

la identidad étnica y aseguraba la reproducción material y simbólica de la sociedad (Siffredi y Stell 2001: 88-89). La tesis de Clastres (1981: 217-256) también pone de relieve la importancia de las cabelleras (*scalps*) en la guerra. Según el autor, el guerrero se iniciaba como tal en el preciso momento en que obtenía el primer *scalp* de un enemigo. Los guerreros que mataban a sus enemigos pero no lograban obtener una cabellera, eran considerados por la sociedad como combatientes pero nunca como verdaderos guerreros. El acto de conseguir un primer *scalp* era digno de una ceremonia. Estas ceremonias fueron analizadas por Sterpin (1993) quien identifica tres tipos de diferentes entre los nivaclé: 1) la celebración por la obtención de un primer *scalp* que marcaba el ascenso al status de guerrero; 2) las ceremonias ofrecidas por el guerrero con el fin de fortalecer a sus compañeros y animarlos a la guerra; y 3) las ceremonias donde el guerrero decidía no participar más en las guerras, con lo cual se abandonaba el *scalp* y pasaba a ser un especialista en guerras. La jerarquía guerrera entre los wichí estaba conformada en primer lugar por el *-kanyát*, (jefe principal guerrero) y para llegar a ocupar esta posición era necesario haber matado a otra persona, acumular cabelleras y probar el valor y el coraje ante toda la sociedad. En orden jerárquico le seguían los *nyát* (soldados o capitanes). Cabe indicar que el *-kanyát* podía ser también shamán, con lo cual concentraba aún más su poder y en este caso se le denominaba *lakayawé*, derivado de *-kanyát* y de *hayawé* (shamán). En ciertos períodos de crisis, el shamán tenía gran influencia política en toda la aldea, y en algunos casos adquiría funciones de liderazgo mediante sus poderes espirituales. Del shamán se esperaba auxilio, protección y colaboración para obtener éxito en los enfrentamientos armados, mientras que del *-kanyát* se esperaba habilidad, destreza y coraje en las guerras. El papel del líder guerrero (*-kanyát*) o del shamán (*hayawé*) fue central en los procesos de guerra hasta el punto de que si una banda perdía a su jefe, se abandonaban las acciones bélicas por encontrarse los guerreros absolutamente desorientados. En la actualidad, estas funciones son resignificadas a la luz de nuevos contextos, identidades y actores. Las nuevas situaciones sociales, de crisis y marginación, hacen que los shamanes y los líderes indígenas se conviertan en actores o mediadores sociales, que con un sustento histórico, se presentan como agentes de resistencia, adaptación o confrontación. Las cualidades que antiguamente se esperaban del líder guerrero (valentía y el coraje) en la actualidad se transforman y resignifican en otras habilidades: poder de comunicación, habilidad para negociar, destreza para obtener consenso y gran capacidad de diálogo.

Explorar el desarrollo de las guerras en las sociedades wichí nos permite analizar las relaciones que mantuvieron con los exogrupos, alteridad que en sus inicios estuvo conformada por diversas sociedades indígenas. Así, las guerras se efectuaban entre diferentes bandas o parcialidades étnicas que compartían ciertos códigos (venganzas personales, compensaciones por muertos, shamanismo, brujerías, etc.). Con el correr del tiempo se incorporaron nuevos actores sociales: los misioneros y los militares. Mientras los misioneros intentaban «civilizar» y apaciguar a los indígenas, los militares abrían el campo a la violencia y al desarrollo de nuevas batallas. Las sociedades indígenas debieron incorporar un nuevo enemigo: los militares, quienes no compartían los mismos códigos, donde el concepto de guerra era totalmente diferente. Mientras los militares intentaban avanzar en pos de la apropiación y de la eliminación de la mayor cantidad posible de enemigos, el objetivo de las guerras indígenas era general-

mente no causar la máxima destrucción sobre el enemigo, sino concretar venganzas familiares de ciertas muertes, enfermedades o «brujerías». Cuando se alcanzaron los tiempos de paz y los misioneros prohibieron la práctica de la guerra, los grupos indígenas se enfrentaron con el avance de las empresas capitalistas y la expansión del frente ganadero. Así, el pasado de las guerras dio lugar a las batallas en otros planos, esto es, la defensa por el cumplimiento efectivo y real de sus derechos, tanto en el plano nacional como internacional. Actualmente las luchas y reivindicaciones de las sociedades indígenas pasan por evitar los proyectos de desarrollo que, impulsados desde el estado argentino, destruyen su hábitat (montes y ríos) a la vez que intentan recuperar las tierras que les fueron quitadas en nombre de la «civilización».

4. La alteridad según el estado nacional: etnohistoria de la violencia

El período de construcción de los estados nacionales en Latinoamérica se caracterizó por la necesidad de imponer una homogeneización social, cultural y lingüística. Este proceso dependerá en las distintas repúblicas latinoamericanas de muchos factores, entre ellos del porcentaje de población indígena, de la capacidad de inserción en el mercado mundial, y de la capacidad y proyectos de la clase gobernante para forjar la nación. En el caso de Argentina, las elites gobernantes, sobre la base de un modelo homogeneizador (étnico, lingüístico, social y cultural), dibujaron un esquema donde la máxima alteridad estaba representada, paradójicamente, por los habitantes nativos. Las nociones de «civilización y progreso» adquirieron una gran importancia, idealizadas en modelos procedentes de Europa. En consecuencia, la clase política argentina generó mecanismos favorables para la inmigración con la intención de atraer contingentes europeos para promover la civilización, el progreso, e invisibilizar la barbarie (Rodríguez Mir 2006d). Las poblaciones indígenas se convirtieron en el objetivo a civilizar. El proyecto de los gobernantes argentinos pretendía «civilizar» hacia el interior y conferir singularidad e identidad hacia el exterior ya que consideraban que Argentina emergía en Latinoamérica como un país pionero en implementar un programa social que miraba exclusivamente hacia Europa.

También se hacía necesario establecer los límites geográficos de la república, con lo cual era indispensable la incorporación al territorio nacional de las regiones conocidas como «fronteras interiores» (El Chaco y La Patagonia). Estas regiones aún permanecían bajo el dominio indígena. También existían razones de índole económica que fomentaban la incorporación del estado nacional al sistema económico mundial, y en este marco urgía transformar las denominadas «fronteras interiores» en regiones productivas al servicio de la economía capitalista. Esto implicaba la eliminación o transformación de los modos de producción indígena para alcanzar las formas capitalistas que posibilitaran la inserción de Argentina en el mercado mundial. La construcción del estado argentino se asoció a la creación de un campo de poder donde los capitalistas pugnaron por tener acceso y beneficios del poder estatal. A las razones geográficas y económicas se le sumaba un objetivo político: una nación «civilizada» debía ser una nación homogénea y moderna. Se debía resolver el tema de los indios «bárbaros y salvajes» que representaban un obstáculo para el progreso.

Como respuesta a estos problemas, el entonces presidente de la república, el general Julio A. Roca (1880-1886) planificó y diseñó la llamada «Campaña del Desierto». El uso del término «desierto» no tuvo una aplicación casual ni irrelevante. Civilización se oponía a desierto y desierto significaba tierra de nadie, ausencia de leyes, progreso y civilización. Existieron dos grandes «campañas militares del desierto», la primera hacia el sur (Pampa y Patagonia, 1879-1885). Con la experiencia de esta primer campaña militar se inició en 1884 la segunda «campaña del desierto» al Chaco argentino. La consecuencia inmediata de las campañas militares fue la apropiación, por el uso de la fuerza y la represión, de las tierras indígenas. Las mismas fueron entregadas a diversas compañías colonizadoras, empresas comerciales y a colonos inmigrantes. Las poblaciones indígenas se vieron forzadas a recluirse en zonas apartadas, inhóspitas, inaccesibles e improductivas, o bien a incorporarse al sistema capitalista como mano de obra estacional y de bajo coste. Todo este proceso implicó la desestructuración de los modos de vida indígena y la subsunción de las poblaciones indígenas a la economía de mercado. En la región del Chaco, muchas poblaciones indígenas fueron obligadas a trasladarse caminando cientos de kilómetros para trabajar en los ingenios azucareros en un régimen de explotación y terror; se aplicó la coerción física directa y brutal, esclavizando a las poblaciones indígenas, con el fin de controlar la mano de obra.

La aparición en escena de dos actores externos a las sociedades indígenas chaqueñas desencadenó una guerra en dos planos conceptuales, por un lado los militares invadieron los territorios indígenas y las bandas chaqueñas debieron hacer frente a estas circunstancias o bien combatiendo, o bien retirándose a zonas más apartadas, o bien rindiéndose ante el nuevo sistema. Por otra parte, la aparición de los misioneros condujo a una guerra simbólica de poder. Una guerra simbólica donde los misioneros acusaban a los shamanes de «brujos endemoniados» que se alejaban del camino de Dios, mientras que las ideologías shamánicas se fueron apropiando selectivamente de ciertos elementos externos, mediante un proceso de adaptación, que les posibilitara sobrevivir a la prédica misionera a la vez que reafirmara su poder simbólico. El aspecto del cristianismo que más atención atrajo entre las sociedades wichí fue el de la salvación, que se asociaba directamente con las problemáticas respecto a las nociones de persona, salud y enfermedad (Braunstein 1999). La aparición del cristianismo abrió la puerta a nuevas perspectivas, entre otras, a intentar curar las enfermedades de modo diferente a cómo lo venían haciendo los shamanes, los cuales necesitaban negociar con los diferentes espíritus *ahot* comportando un potencial peligro, tanto para el shamán como para el paciente. Este tema ya fue puntualizado por Dasso (1994) quien hizo notar que el cristianismo conformaba una propuesta muy atractiva para las sociedades wichí, en tanto el Dios cristiano constituía una fuente de poder positiva que comportaba la capacidad de sanar sin entrar en ningún tipo de negociación con seres peligrosos y temidos (*ahot*). Como bien apunta la autora en este volumen, la desaparición de las agresiones bélicas o de ciertas prácticas rituales como las ceremonias de los *scalps* generó entre los wichí una ruptura que se centraba entre los «creyentes» y «no creyentes». Sin embargo, en mi opinión esta ruptura quizás haya sido más bien de índole formal que dogmática, en tanto seguirían compartiendo la misma cosmovisión que les posibilitaría explicar los diversos eventos, fundamentalmente negativos, de modo similar.

Probablemente la prédica de los evangelios y del cristianismo haya generado cambios culturales en las bandas chaqueñas, las cuales a partir de mecanismos selectivos de apropiación integraron nuevas formas religiosas a sus propios universos posibilitando una mayor diferenciación grupal, aunque compartiendo en el fondo los mismos principios y creencias. En este sentido, la evangelización seguramente reforzó las estructuras preexistentes de las sociedades wichí, como puede ser por ejemplo la creencia en un principio vital (*-hesék*) o la existencia de seres malignos (*ahot*) los cuales fueron «traducidos» por los misioneros como espíritus diabólicos. La evangelización también reforzó otras estructuras cosmológicas del horizonte wichí como es la polarización entre las figuras del bien (*Nilatáh*) y los principios del mal (*Ahotáh*), la dualidad *t'isán/ -hesék* (asimilada al cuerpo y alma del cristianismo), el concepto de enfermedad como posesión en clara correspondencia con la posesión demoníaca, que existe en la Biblia, mientras que el exorcismo bíblico encontró su similitud en las terapias shamánicas wichí. En el caso del shamanismo wichí, la apropiación y resignificación de elementos externos posibilitó una continuidad histórica: incorporar el poder de la alteridad al universo wichí, dinamizar la cosmología, y diseñar estrategias de resistencia simbólica. Es probable que la obstinada persecución de los misioneros a la adoración diabólica (*ahot*) haya investido de forma indirecta de mayor poder a estas figuras demoníacas, que constituían un instrumento de poder fundamental en manos de los shamanes wichí, aumentando así el poder simbólico de éstos. En este sentido es muy importante rescatar la figura del shamán, porque el papel de intermediación lo practica no solo entre «mundos cosmológicos», sino también en situaciones de contacto entre «mundos sociales y culturales» muy diferentes. Si consideramos el caso de las sociedades amazónicas, en ciertas ocasiones el shamán permanece cerca del líder político (y viceversa) y sus pronunciamientos pueden adquirir un lugar central en la vida pública de la sociedad, y en algunos casos pueden existir acuerdos entre el líder político y el shamán estableciendo una «complicidad» de roles (Brown 1993). En las últimas décadas los shamanes han sido valorados por sus conocimientos y ellos mismos se presentan como los protectores de las sociedades indígenas contra la biopiratería reforzando la alianza entre las organizaciones indígenas y ONGs ecologistas y ambientalistas. Esta dimensión social del shamanismo torna a la institución mucho más compleja y hace que en los estudios sobre shamanismo debamos considerar sus múltiples facetas interrelacionadas: el shamán como curador, como negociador con los espíritus, como protector de la sociedad, asociado al poder simbólico y a la capacidad para entablar relaciones con los «Otros», con la alteridad, (ya sean espíritus, personas, personajes mitológicos, sociedades, misioneros, ONGs o estados nacionales), como mediador y como gran conocedor de la cosmovisión. Básicamente, es la figura del shamán la que posibilita la apropiación, integración y articulación de la alteridad.

La formación del estado argentino conllevó violencia, represión y despliegue de las fuerzas militares con el fin de apropiarse de los territorios nativos. También existió una brutal represión para obligarles a incorporarse como mano de obra y se aplicó una política estatal que impuso en toda la sociedad nacional un imaginario que suponía que los indígenas habían sido exterminados en las sucesivas campañas militares. A pesar de que en la actualidad la presencia pública de los aborígenes argentinos es cada

vez más frecuente, aún persiste en gran parte de la sociedad nacional la idea de que los indígenas son parte del pasado, que desaparecieron, o bien que por el mestizaje con los contingentes europeos se generó una población criolla que desplazó a los nativos (Carrasco 2002). El período de formación nacional del estado argentino produjo la marginación y subordinación de los indígenas mediante el uso de las fuerzas militares y la violencia, la apropiación de sus tierras, la explotación económica y los intercambios asimétricos. Todos estos procesos culminaron con la desestructuración de los modos de subsistencia indígenas, con la pérdida de sus territorios, y con el confinamiento de las sociedades indígenas en los rincones más remotos del país. Las políticas estatales de invisibilización indígena se extendieron difundiendo la imagen de que los indígenas habían desaparecido, o bien se les intentó asimilar a la sociedad nacional con el fin de que pasasen absolutamente desapercibidos⁵. La alteridad debía desaparecer, pero no desapareció.

5. Alianzas estratégicas en el contexto de la globalización: antropología de la violencia

En el Chaco, los procesos históricos de evangelización hicieron que las bandas wichí fueran reclutadas por los misioneros, primero por los jesuitas y luego por los franciscanos, para recluirlas en las misiones y reducciones junto a otras bandas de diferente origen étnico. Normalmente, la forma en que los misioneros reclutaron a los indígenas chaqueños fue sin considerar ni respetar su estructura social, identidad, ni origen étnico. En este contexto, los aborígenes se vieron forzados a convivir en un mismo sitio con grupos «extraños», al que se sumaron los propios misioneros. A partir de los inicios del siglo XX, el ingreso del capitalismo en el Chaco, con el reclutamiento de la mano de obra que se enviaba a los contratistas, con el fin de encontrar obreros para que trabajasen en las zafras, madereras, estancias y cultivo del algodón, posibilitó la convivencia de diferentes grupos étnicos. Gordillo (en este volumen) señala que al convivir durante décadas en los ingenios bajo condiciones similares, los chorote, wichí, tobas, pilagá y nivaclé desarrollaron una identidad común como «aborígenes» que antes no existía, y que el término «aborigen» se transformó en un marcador étnico pero también en un marcador de clase que la gente wichí, toba y pilagá asocia, casi inexorablemente, a una situación de pobreza. La necesidad del sistema capitalista de contar con mano de obra próxima y de fácil ubicación, desencadenó un proceso de sedentarización en las sociedades indígenas, las cuales debieron aprender a convivir con y tolerar a grupos étnicos diferentes que se asentaban en la periferia de los poblados, y con los propios residentes del pueblo. Estas experiencias históricas sirvieron de soporte y experiencia para que las sociedades wichí convivieran de forma próxima

⁵ Como ejemplos de la política estatal de invisibilización indígena se pueden citar la participación de tropas indígenas para la defensa en 1806 y 1807 de Buenos Aires durante la ocupación británica (las denominadas «invasiones inglesas»), el apoyo de caciques indígenas a los líderes patriotas de la Primera Junta de gobierno y de la Independencia, en las guerras de la independencia numerosos contingentes de indígenas dividieron su apoyo entre los bandos realistas e independentistas, participaron en guerras civiles, etc. Si bien estos hechos históricos son conocidos en el aprendizaje de la historia argentina, la participación indígena fue absolutamente silenciada.

con la temida alteridad y las condicionaron de tal modo que en la actualidad han generado diversas organizaciones con grupos de diferentes orígenes. Estas experiencias previas que sufrieron las sociedades wichí, sumado al contexto actual en el que los procesos de globalización han facilitado a los pueblos indígenas el acceso a mayores y lejanas audiencias. También han posibilitado una gran difusión de las problemáticas sociales que afectan particularmente a los pueblos indígenas (cuidado del medioambiente, cumplimiento efectivo de los derechos humanos, aplicación de políticas de desarrollo sustentables, ciudadanía y autonomía, anhelo de consolidar estados pluriculturales y pluriétnicos, etc.), favoreciendo así la consolidación de sociedades, confederaciones y organizaciones indígenas para la defensa y cumplimiento efectivo de sus derechos. De este modo, las sociedades wichí, así como el resto de los pueblos indígenas del Chaco, advirtieron la necesidad imperiosa de unirse y organizarse con el fin de reclamar conjuntamente ante los estados nacionales de Argentina, Bolivia y Paraguay por el cumplimiento y respeto de sus derechos.

El panorama actual es bastante diferente al período en que se estaba gestando la formación del estado nacional argentino. Hoy las poblaciones indígenas se encuentran confinadas en áreas apartadas intentando recuperar aquellos territorios que les fueron enajenados, o bien en barrios marginales de pueblos y ciudades, intentando superar la invisibilidad y la indiferencia. Cabe destacar que en las sociedades indígenas el territorio no se limita al valor económico o la rentabilidad que pueda tener, sino que trasciende a ámbitos sociales y culturales más profundos. De este modo, para el caso concreto de las comunidades wichí situadas en Argentina, el territorio significa mucho más que una estrategia económica, ya que posibilita la reproducción de la propia cultura e identidad mediante la práctica de la pesca, recolección y caza que les permite recrear sus propios modos de vida en relación con los recursos que proporciona la tierra. Y estos modos de vida conforman inexorablemente parte de la identidad social y del ser wichí. La alteridad persiste y la violencia también. Una vez que el estado se apropió de los territorios indígenas, de sus recursos y destruyó sus «antiguos» modos de vida, la violencia actual se despliega en el contexto de una continua violación de los derechos de las sociedades nativas.

Los contextos fueron cambiando y las sociedades chaqueñas debieron adaptarse a esas circunstancias con el fin de defender sus intereses. Los pueblos indígenas se encuentran inmersos en sistemas políticos que les son absolutamente ajenos y externos, que fueron creados y definidos por los respectivos estados nacionales. Este hecho supone un largo proceso de adquisición de conocimiento sobre las formas en que funciona el sistema político, una gran capacidad de adaptación al mismo, y en muchos casos la adopción de nuevas formas de estructuras de organización política. A lo largo de muchos años los pueblos indígenas han ido adquiriendo una mayor experiencia en sus relaciones con los estados nacionales y han implementado diferentes estrategias de acuerdo con sus intereses y reivindicaciones. En general los contextos políticos en América Latina favorecieron distintos modos de opresión, marginación y exclusión de los pueblos indígenas que permitieron la apropiación de sus tierras ancestrales, la extracción de sus recursos naturales y la degradación del medioambiente. La implementación de políticas inadecuadas para las sociedades nativas comporta un intenso proceso de empobrecimiento de las mismas que torna indispensable y urgente revertir esta si-

tuación. Por tanto debemos ser conscientes, en este proceso de empobrecimiento de las sociedades indígenas, del papel determinante que jugaron los sistemas políticos (coloniales y republicanos) y los estados nacionales a lo largo de la historia americana.

Nuevos problemas asoman para las poblaciones indígenas. Muchas de las organizaciones que intentan preservar el medioambiente, e incluso los propios organismos gubernamentales que aplican políticas de conservación de la biodiversidad, se olvidan a menudo de las poblaciones que habitan dichas áreas geográficas. Las áreas protegidas se asumen «como si» las poblaciones humanas estuvieran ausentes en dichas regiones o deliberadamente se excluye su presencia y se les niega la participación en las decisiones que les afectan directamente. Las sociedades amerindias se encuentran expuestas a nuevas situaciones que si no saben gestionarlas adecuadamente podrían acarrearles serios perjuicios, por ejemplo, la industria del turismo, los intereses de las empresas capitalistas sobre los recursos naturales, la biopiratería, los programas de desarrollo inadecuadas para las poblaciones nativas, etc.

6. Palabras finales

La alteridad wichí, tanto en el dominio cosmológico como social, se representa dotada de un gran poder y capacidad de destrucción. Estas características generan actitudes de precaución y sentimientos de temor entre los wichí. Probablemente el proceso histórico de violencia y explotación al que se vieron sometidas las sociedades wichí haya acentuado las conductas de este tipo y haya reforzado el imaginario sobre el poder y la peligrosidad de la alteridad. El imaginario de la alteridad wichí coincide con la forma en que las empresas capitalistas se desarrollaron en la región chaqueña: abuso de poder, coacción, ausencia de controles, excesos, ambición ilimitada y utilización de la violencia. El contraste es aún mayor si comparamos la lógica de la economía capitalista (máxima acumulación de bienes, propiedad privada, decisiones individuales, etc.) con el ideal de la sociedad wichí (reciprocidad generalizada, cooperación, distribución equitativa de bienes con acceso a toda la sociedad, decisiones colectivas, ausencia de acumulación de bienes y estratificación social reducida).

A pesar de la violencia desplegada hacia las bandas chaqueñas, de las campañas militares, de la represión, de las políticas que intentaron homogeneizar social, cultural y lingüísticamente al conjunto de la Nación, o de las políticas públicas de invisibilización y marginación, las sociedades wichí resisten y luchan por el cumplimiento efectivo de sus derechos. Una de las claves de su resistencia es la gran capacidad de adaptación que presentan sumado a la habilidad de integrar elementos externos a sus propias estructuras socioculturales (apropiación selectiva de elementos simbólicos y culturales). El hecho de combinar cierta autonomía política con nuevas tecnologías, con subsidios gubernamentales, salarios, venta de artesanías, el conocimiento ambiental, etc., ha posibilitado la actual presencia indígena en el panorama nacional e internacional. La apropiación de elementos procedentes de la alteridad con el fin de obtener y mejorar la posición actual no es nueva en las sociedades wichí. Un claro ejemplo se encuentra en el ámbito shamánico. Como ya hemos mencionado, la alteridad cosmológica es concebida por los wichí como poderosa, dañina y peligrosa. En las terapias el shamán debe

ponerse en contacto con la alteridad, es decir con los espíritus *ahot*, y negociar con ellos. En el caso de que la negociación no llegue a buen destino se impone una batalla con los espíritus. Si en esos combates el shamán logra salir victorioso, incorporará a los espíritus *ahot* derrotados como espíritus auxiliares con lo cual incrementará su poder y prestigio en toda la sociedad. Por tanto, esa alteridad tan temida, en manos de un buen shamán, es una herramienta poderosa que le posibilita mayores posibilidades de éxito.

Las sociedades wichí, mediante un largo proceso histórico, debieron sufrir la violencia del estado argentino, la expropiación de sus tierras, viéndose obligados a una adaptación forzosa al sistema económico y social impuesto por el estado argentino y a convivir con esa alteridad que tanto daño les produjo. También es preciso recordar que en las sociedades wichí, por su concepción cosmológica, las experiencias de terror y violencia adquieren otra dimensión agregada: se tornan en experiencias que se padecen doblemente, en tanto pueden privar al individuo de su estado humano (*wichí*) y provocar una situación favorable para la invasión de espíritus malignos (*ahot*). Los violentos cambios introducidos por la irrupción de militares, colonos, misioneros, ganaderos y capitalistas pusieron a prueba la capacidad de adaptación de estas sociedades. Como consecuencia de la necesidad que el Estado tenía de apropiarse de las áreas geográficas habitadas por los nativos, una de las pruebas más difíciles que estos grupos debieron superar a lo largo de su historia fue la de hacer frente a la magnitud y la fuerza empleada en la invasión de la región chaqueña. De este modo, las acciones de violencia y terror que despliegan los «Otros» puede acarrear consecuencias negativas en otros planos, generando las condiciones adecuadas para que los espíritus dañinos de la alteridad cosmológica (*ahot*) actúen e invadan a las personas (*wichí*), poniendo en riesgo no solo a los individuos, sino al grupo familiar y a toda la aldea en general.

El estado argentino difundió en toda la sociedad nacional el imaginario colectivo de que las sociedades indígenas habían sido exterminadas durante las campañas militares del pasado, construyendo una imagen heroica y gloriosa de aquellos militares que expusieron su vida por la Patria derrotando al «salvaje enemigo interno». Desde el estado nacional se hizo alarde de que la alteridad había sido eliminada, con lo cual se dio paso a una nación moderna, homogénea y civilizada. La negación de esta realidad indígena se tradujo en la violación de sus derechos, que se extiende hasta nuestros días. El hecho de que se ignore a las poblaciones indígenas, y de que se les niegue todo tipo de participación en los proyectos de desarrollo que les afectan directamente, es un claro ejemplo de esto. Un punto de inflexión se encuentra en el año 1994 con la modificación de la Constitución nacional, que comienza a cuestionar el imaginario social de la inexistencia indígena en Argentina. No obstante, ya han pasado más de diez años desde la reforma constitucional y aún hoy es frecuente encontrar en los medios de comunicación diversas noticias sobre la flagrante violación de estos derechos por parte de los gobiernos nacionales y provinciales. En este sentido, Gordillo (en este volumen) ejemplifica la forma en que los aborígenes son percibidos actualmente, bajo una imagen que responde a una visión que proyecta en los nativos supervivencias de un pasado arcaico que no incorpora las prácticas e identidades políticas de la sociedad nacional. Cabe destacar que el hecho de luchar por el reconocimiento y titulación colectiva de los territorios indígenas no solo tiene una considerable importancia por sí misma cuando se alcanza este objetivo, sino que estos procesos también alientan formas de organización política, favorecen la

participación en la sociedad nacional y estimulan los debates sobre las estrategias que se deben implementar. Asimismo, ayudan a reinventar el significado del «ser indígena» contribuyendo a la formación de la identidad de los pueblos originarios.

Hemos visto los modos en que las sociedades wichí debieron adaptarse a las diferentes circunstancias históricas y sociales, gestionando las formas de apropiación, poder y alteridad en cada caso. En el período de las guerras intertribales, los líderes guerreros, así como los shamanes, ejercieron una gran influencia en el grupo social. En esta etapa se destacan las ceremonias rituales destinadas a la apropiación de los poderes y las cualidades del enemigo. El shamán solía aconsejar y guiar al líder guerrero, y era considerado un experto en las técnicas de apropiación de los poderes espirituales de la alteridad. La figura del shamán se ha ido adecuando a las circunstancias, y no es de extrañar que haya liderado muchos movimientos milenaristas y mesiánicos que se han generado en el Chaco desde inicios del siglo XX hasta 1947, o que en la actualidad sea referente y líder de algunos movimientos sociales indígenas. Con el período de formación y consolidación del estado argentino, los wichí vieron entrar en acción a militares y misioneros. La disparidad armamentística y de fuerzas llevó a las bandas chaqueñas a recluirse en las zonas más apartadas, buscar refugio en las misiones, o emplearse como mano de obra económica. En el plano religioso, los shamanes wichí fueron perseguidos por los misioneros y acusados de tratar y pactar con el diablo (*Ahotáh*). En esta etapa fue crucial la habilidad de los propios shamanes para incorporar elementos externos a su ideología e integrarlos a su universo cosmológico. La incorporación de diferentes bandas chaqueñas a las misiones, los procesos de sedentarización y el reclutamiento de distintos grupos étnicos como mano de obra desembocó en una convivencia forzada con la alteridad.

En las últimas décadas, la persistente violación de sus derechos por parte de los gobiernos nacionales y provinciales llevó a los grupos wichí a consolidar alianzas con otros grupos nativos, con el fin de aunar esfuerzos y dar difusión a sus demandas. A través de todos estos procesos sociales e históricos, las sociedades wichí se adaptaron a padecer y convivir con una alteridad temida y peligrosa. Ahora es el tiempo de que la sociedad y el Estado nacional reconozcan y respeten esa «alteridad» a la que tanto tiempo combatieron. Es el momento de que las sociedades nacionales y sus estados realicen esfuerzos tendientes a lograr sociedades pluriculturales que respeten y hagan cumplir los derechos que les compete a las sociedades nativas. Es fundamental que los estados reconsideren sus políticas públicas en relación a los pueblos indígenas para conformar sociedades más justas, equitativas y democráticas. Esta posibilidad requiere del esfuerzo y del compromiso de todos los actores sociales sin excepción, de que se tome conciencia de la exclusión de grandes sectores de la población y de que se adopten medidas consensuadas para resolverlos.

7. Referencias bibliográficas

ALVARSSON, Jan-Åke

1988 *The Mataco of the Gran Chaco. An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization*. Uppsala Studies in Cultural Anthro-

- pology, 11. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
1999. «Conflictos y guerras entre los Weenhayek (Mataco-Noctenes)», en *Mito, guerra y venganza entre los wichí*, Mario Califano, coord., pp. 55-140. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- BARÚA, Guadalupe
- 1992 «Parentesco y proximidad en la comunidad mataco wiči de Tres Pozos», en *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, vol. V, pp. 75-84. Las Lomitas (Formosa): Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- 2006 *Parentesco, conflicto y acontecimiento entre los wichí del Chaco central*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Buenos Aires.
- BRAUNSTEIN, José
- 1976 «Los wichí. Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Matacos». *Scripta Ethnológica* 4 (1): 130-143.
- 1993 «Presentación. Informe de avance», en *Hacia una nueva carta etnográfica del Gran Chaco*, vol. V, pp. 1-3. Las Lomitas (Formosa): Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- 1999 «Indios y cristianos. Identidad y movimientos religiosos en el este de la cadena étnica mataca». Ponencia presentada en la conferencia internacional *Indigenous Peoples of the Chaco, Christian Missions, and the Nation-State*, University of St. Andrews.
- BROWN, Michael F.
- 1993 «Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity». *L'Homme* 33 (2-4): 307-326.
- CLASTRES, Pierre
- 1981 *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- CARRASCO, Morita
- 2002 «Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en Argentina», en *Derechos humanos en Argentina. Informe 2002*, capítulo 11. Buenos Aires: Centro de Estudios Legales y Sociales. Documento electrónico, <www.cels.org.ar/common/documentos/informe_2002_cap_11.pdf>, con acceso el 30/04/2009.
- CORDEU, Edgardo y Miguel DE LOS RÍOS
- 1982 «Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco». *Suplemento Antropológico* 17 (1): 131-196. Asunción.
- DASSO, María Cristina
- 1994 «Matacos y cristianos». *Scripta Ethnologica* 16: 23-38.
- 1999 *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- INDEC (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSO)
- 2005 «Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas de la Argentina». Documento electrónico, <<http://www.indec.mecon.ar>>, con acceso el 6/8/2008.
- MENDOZA, Marcela
- 2004 «Western Toba Messianism and Resistance to Colonization, 1915-1918». *Ethnohistory* 51 (2): 293-316.
- METRAUX, Alfred
- 1943 «Suicide among the Mataka of the Argentine Gran Chaco». *América Indígena* 3: 199-209.

- 1967 «La expresión social de la agresividad y del resentimiento entre los indios maticos del Gran Chaco», en *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.
- OCCHIPINTI, Laurie
2003 «Claiming a Place. Land and Identity in two Communities in Northwestern Argentina». *Journal of Latin American Anthropology* 8 (3):155-174.
- RODRÍGUEZ MIR, Javier
2004a «Mecanismos de sedentarización y fisión en bandas maticas de las Lomitas (Argentina)». *Revista Española de Antropología Americana* 34: 225-236.
2004b «Migraciones y sedentarización. Procesos étnicos en grupos wichí de Las Lomitas (Pcia. de Formosa, Argentina)», en *II Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
2006a *Los wichí en las fronteras de la civilización. Capitalismo, violencia y shamanismo en el Chaco Argentino. Una aproximación etnográfica*. Quito: Abya Yala.
2006b «Nous et les autres: Relations conflictuelles et hostiles dans les sociétés des Maticas de Las Lomitas». *Civilisations* 55 (1-2): 91-101. Bruselas.
2006c «El poder de la alteridad: Violencia, temor y negociación entre los wichí del Chaco Argentino». Ponencia presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, 17-21 de julio, Sevilla.
2006d «Las fronteras en el Imperio de la Civilización. Génesis de las categorías étnicas en América Latina». *Revista Experimental de Antropología* 6: 235-250. Jaén.
2006e «Resistencia y confrontación en Argentina. Negación y exclusión de los pueblos indígenas». *Gazeta de Antropología* 22: texto 22-22. Documento electrónico, <http://www.ugr.es/~pwlac/G22_22Javier_Rodriguez_Mir.html>, con acceso el 30/4/2009.
2007 «Estrategias políticas de los pueblos indígenas en el contexto de la globalización: el caso de Argentina», en *Neoliberalismo, ONGs y pueblos indígenas en América Latina*, Óscar Calavia, Juan Carlos Gimeno y M^a Eugenia Rodríguez, eds., pp. 153-175. Málaga: Sepha.
2008 «Una perspectiva antropológica de los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado». Conferencia inaugural del curso *La posibilidad de otro mundo en América Latina: respuestas colectivas a la exclusión*, 7-11 de julio, Universidad Alcalá de Henares.
- SIFFREDI, Alejandra y Nélica STELL
2001 «El camino de la palabra: conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivaclé». *Scripta Ethnologica* 22: 77-92.
- STERPIN, Adriana
1993 «La chasse aux scapls chez les nivaclé du Gran Chaco». *Journal de la Societé des Américanistes* 79: 33-66.